

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ
رَوَاهُ مُسْلِمٌ

التَقْرِيرُ الْحَاوِيُّ

فِي - حَلِّ

تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ

أَقْلَامُ كِبَرَاءٍ:

حَضْرَتُ مَوْلَانَا فَخْرُ السَّيِّدِ الْحَسَنِ صَاحِبِ رَحْمَةِ اللَّهِ

صَدْرُ الْمَدْرَسَيْنِ دَارِ الْعُلُومِ دِيوبَنْد

نَاشِرُ:

إِسْلَامِي كُتُبِ خَانَهُ

عَلَامَةُ بَنُورِي ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

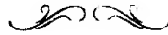
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الایۃ)

التفسير للخواص

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التفسير للقاضي البيضاوی

مصنف: عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ



شاح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمہ اللہ
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

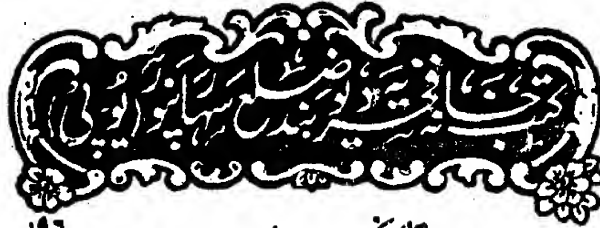
حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بقربی ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

کتاب خانہ فکریہ دہوبند

Kutab Khana Fakhriya Deoband
(Distt) Saharanpur. U. P.



۱۹۶

ماہ

تاریخ

تقدیم

12/11/85

مکرم و مہتمم جناب مولانا محمد سعید صاحب مالک کتب خانہ فکریہ دہوبند
محکمہ جامعہ اسلامیہ دہوبند کی طرف سے

سلام مہزون - امید ہے کہ مزاج گراں بخیر ہو گئے
میں نے اس سے قبل بھی تقریر جاری فی حل تفسیر الفقہاء شریف
کے بارے میں آپ کے پاس لکھ چکا ہوں وہ یہ کہ تقریر جاری
جو فقہاء شریف کو اردو شریعت سے اردو حضرت قیام الدین
حضرت مولانا سعید خاں صاحب کتب خانہ صدر الدین دارالعلوم دہوبند
کی درسی تقریر ہے اس کے حقوق طبع پاکستان میں میں نے
جناب مولانا محمد سعید صاحب مالک کتب خانہ فکریہ دہوبند کے نام محفوظ کئے ہیں
ان کے علاوہ پاکستان میں جو صاحب لیاقت کا مقصد کریں گے
تو اس دہوبند کتب خانہ دار کے قانونی چارہ جوئی کے مجاز ہو گئے
والسلام
نور الحسن بن حضرت مولانا سعید خاں صاحب
مالک کتب خانہ فکریہ دہوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ

بمجد خدا خالق جزو کلی زبان لاکنم تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ بغیر است سرایم سخن را کہ اور ہر است
اولوا الاباب لم یأتوا بکشف قناع مائتلی
ولکن کان للفاضی ید بیفیا لا تبسلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور فن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف تفسیر (۱۲) غایت (۱۳) موضوع (۱۴) ماہر الاستعلام (۱۵) حکم (۱۶) مرتبہ (۱۷) مصنف کے مختصر حالات

تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفعیل کا مصدر رہے اور یہ ماخوذ ہے فسر سے جو معنی میں کشف کے ہے اور امام راغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ف، س، ر، ہو اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن ”وَالصَّحْحُ إِذَا اسْفَرَ“ قسم کہا تا بول میں اس صبح کی جب کہ وہ روشن ہو جائے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو منکشف کر دیتا ہے۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ فسر مقلوب ہے سفر سے مگر فرق دونوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور فسر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی :- قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول جہوز کا، ”ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطائفة البشرية“، یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی حتی الامکان معلوم ہو سکیں۔ دوم قول علامہ تفتازانی کا ہے ”ہو العلم الباطن عن اصول کلام اللہ من حیث الدلالة علی المراد“ یعنی تفسیر وہ علم ہے جس کے اندر کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں۔ کہ مراد ربانی پر دلالت کرنے والے ہوں۔ مفسرین کے یہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو نعیمہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام راغب رواعتبار سے فرق کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الہیہ کے ساتھ (۲) ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں قطعی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں احداً لمحملاً کو ترجیح دیدینا بغیر قطعی فیصلہ کئے ہوئے (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابتداءً بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل مایعلق بالدرایۃ یعنی جس کا تعلق روایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر کی غایت ہے۔ "الفوز بسعادة الدارين" یعنی دارین کی نیک نیت کو حاصل کر کے بامراد ہونا، دارین سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے ادا ہو و نواہی معلوم ہوں گے اور امر پر عمل کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا۔ اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نعم جنت ملیں گی اسیدوہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم قرآن سے کہا جائے گا کہ "اقرأ وارق"، پڑھتا جا پڑھتا جا، تیسری چیز ہے موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معافی سمجھ جا رہے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقیہ چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔ (۴) باب الاستمداد یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عربی النسل فقہاء کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیے کہ اس قسم کا کوئی تفصیلی مضمون دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کیونکہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجملاً ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیے کیونکہ سنت شارح ہے قرآن کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "کل ما حکم بہ رسول اللہ بنو مانہ، عن القرآن"، اور خود مختصر معاذ کی حدیث بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت معاذ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، یا تقضی یا معاذ، معاذ کن چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کرو گے، قال بکتاب اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو، قال فبسنت رسول اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا، تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتہد برأی، حضرت معاذؓ نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضورؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسول اللہ یعنی اس خدا کی بہت سی تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔ (۳) اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر دھونڈنا چاہیے گمربہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا قول مقدم رہیگا جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر زید بن ثابت اور ابی ابن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

ملے تو تابعین کے اقوال میں تلاش کرنا چاہیے۔ تابعین کی ترتیب ابن تیمیہ نے اس طریقہ سے بیان کی ہے کہ
 باشندگان مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں کی بات زیادہ معتبر ہوگی جیسے مجاہد اور عطاء اور
 طاؤس اور ابو رافع اور عکرمہ اور اہل کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ
 کا قول زیادہ معتبر ہوگا اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فقہاء عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیتے جائیں گے
 پانچویں چیز حکم تھی یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ کتب سماء
 پر ایمان لانا بالاجمال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام کے مکلف
 ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض کفایہ ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب اگر ایمان تفصیلی فرض عین
 ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض
 عین ہو گیا تو لوگوں کے ذرائع معاش بیکار ہو کر رہ جائیں گے اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں
 رکھا گیا۔ چھٹی چیز مرتبہ علم تفسیر، علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچا ہے اس وجہ سے علم تفسیر کو مرتبہ علوم
 دینیہ کہا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے جیسا کہ علم کیا اشرف ہے
 کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے یعنی مٹی سے سونا بنانا۔ اس طرح علم تفسیر کلی معلوم کلام الہی کی مراد
 ہے اور مراد کلام الہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہوگا تمام علوم سے اور
 خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے ”یوتی الحکمة“ کی تفسیر معرفة الناسخ و
 المنسوخ والمحکمات والحرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی افضلیت
 معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختصر امالات: مصنف کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت
 ابو الخیر ملک شیرازی ایک گاؤں بمیفا رہے جہاں کے آپ رہنے والے ہیں اس کی طرف منسوب
 کرتے ہوئے ان کو بمیفاوی کہا جاتا ہے یہ بہت بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلک شافعی تھے
 مگر منقشب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک شیراز کے اندر قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز تھے کسی
 بنا پر ان کو معزول کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے
 وہاں کے مناظر و احوال کا مشاہدہ کیا انقا ا ایک عالم کی مجلس درس میں پہنچے جو وزیر صاحب
 کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوئی اثنائے
 درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا اٹھان یہ تھا کہ ماضی میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا
 مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں
 چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ
 ہی کر دیا جائے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے
 کلام کو ختم بھی نہیں کرنے پائے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اور اس نے کہا کہ تمہارے جواب کو اس وقت تک نہیں سن سکتا ہوں جب تک کہ اعتراض کا اعادہ نہ کرو، قاضی نے اس پر کہا کہ بلفظہ اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کروں مدرس نے کہا کہ بلفظہ تب قاضی صاحب نے بلفظہ اعتراض کا اعادہ کیا اور پھر اس کا حل کیا حل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہ بھی بتلایا کہ تمہارے اعتراض کی ترتیب میں یہ خلل ہے اور پھر اپنی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کر کے جواب کا مطالبہ کیا لیکن مدرس کے اوپر اس اعتراض کا جواب دشوار ہو گیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس منظر کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہو گیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب نہ دے سکیں گے تو وہ قاضی صاحب کے کمال کا معترف ہو گیا چنانچہ اپنی جگہ سے اٹھا اور قاضی صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کر لیا اور یو چھا کہ مَن اُنْتُ و مَن اَیْن قاضی صاحب نے فرمایا کہ میں قاضی ہوں، بیچارہ کارہنے والا ہوں لیکن عہدہ قضا رہے مجھ کو معطل کر دیا گیا ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ پھر مجھ کو میرے سابقہ عہدہ پر فائز کر دیا جائے وزیر نے فوراً ان کو عہدہ قضا دیدیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کر دیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں تھوڑی سی تفصیل یوں کی ہے کہ قاضی صاحب اس وزیر کی ملازم رہ گئے اور زمانہ دراز تک رہے مگر دلی تمنا رہتی کہ قاضی الفقہاء بنوں چنانچہ موقع پا کر ایک بزرگ شیخ محمد ابن محمد تحسانی سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے اگر وزیر کے پاس سفارش اس انداز میں کی کہ بیضاوی عالم فاضل آدمی ہیں تمہارے ساتھ شریک جہم ہونا چاہتے ہیں یعنی قاضی بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے قاضی صاحب بہت متاثر ہوئے اور تمام مناصب دنیاوی کو ترک کر کے تادم حیات شیخ کی خدمت میں مصروف رہے یہی تفسیر بھی ان کے اشارہ چشم پر لکھی اور حجب وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفون ہوئے ان کی سن وفات میں دو قول ہیں ایک ۱۲۱۵ھ دوم ۱۲۱۸ھ تا بیخ ولادت کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں، قاضی صاحب کی تفسیر میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (۱) حکمت و کلام (۲) لغت و معانی و بیان (۳) اشتقاق و حقائق و لطائف، حکمت و علم کلام تو امام رازی کی تفسیر کبیر سے ملخص کر کے لیا اور معانی و بیان و لغت زعشری کی تفسیر کشاف سے ملخص کر کے لیا اور اشتقاق و حقائق و لطائف یہ تفسیر راغب کی مرہوں منتہی ہیں اور بعض مکمل خود ان کی ذہنی کاشت ہے ان کی یہ کتاب علماء فحول میں بہت زیادہ پسندیدہ رہی چنانچہ بعض حضرات نے تعریف میں ایک شعر بھی کہ دیا ہے

ولکن کان للفاضل یذہب ازلہ

یہ اپنی تفسیر میں جہاں پر چند قول قلیل کہہ کر بیان کریں تو اوّل ان کے نزدیک معتبر اور دوسرے غیر معتبر اب ان میں خواہ مرد و دھول یا مرد و عورت اور جہاں پر یہ متفقہ دھول وہ بھی دیگر مفسرین کے نزدیک ضعیف ہی ہے قاضی صاحب کی تفسیر میں تمام غویہوں کے باوجود ایک نقص بھی ہے نقص یہ ہے کہ احادیث موضوعہ کو جانے کے باوجود ترغیب و تہذیب کے واسطے فضائلِ سوره کو بیان کرنے کے لئے ذکر کر دیتے ہیں حالانکہ حدیث کا وضع کرنا تو حرام ہے ہی جمیعاً کہ **مَنْ كَذَبَ عَلٰى مُتَقَدِّمٍ فَلْيَتَوَادَّ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** سے مستفاد ہوتا ہے کہ نقل کرنا بھی کراہت کے درجہ میں سمجھا گیا ہے۔ لہذا قاضی صاحب کو جان بوجھ کر ایسی بات نہ کرنا چاہئے تھی قاضی صاحب تفسیر سیفناوی کے علاوہ اور بھی چند تصانیف کے مصنف ہیں مثلاً حدیث کے اندر شرح مصابیح اصول فقہ میں منہاج کافیہ ابن حاجب کی شرح شرح مطالع

منطق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور عنقر کشف اور طوابع علم کلام میں ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار التنزیل اور اسرار التاویل ہے مگر عامۃ العلماء اس کو التفسیر للبغدادی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فن تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں۔ دوم تشابہ اور حکم کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں شرعی کیا حکم ہے۔ سوم قرآن پاک کا حادث ہے یا قدیم، چہاں تک تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ پنجم قرآن پاک لوح محفوظ سے دنیا تک کس کیفیت سے نازل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت سمجھئے تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم سان میں تجربہ کوں ہو چکا ہو اسے اور علوم دینیہ میں مکمل مہارت رکھتا ہے اور اس کی کمال علمی اس میں اس کو پہنچ گئی ہے کہ اعجاز قرآن کا خود اپنے ذوق سے ادراک کر لیتا ہے بغیر کسی کی تقلید کئے ہوئے تب یہ شخص خود اپنی رائے سے معنی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ بیان نہیں کر سکتا دوسرا یہ کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ منہ کرتے ہیں ان کے پاس دین میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من کلم فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطا یعنی جس شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی گفتگو کی اور فی الواقع وہ صحیح بھی ہے تب بھی اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم نلیتہ من اللہ یعنی جس شخص نے بلا کسی روایت کے جانے ہوئے قرآن کی تشریح میں کلام کیا تو نارجم میں اسے اپنا ٹھکانا تلاش کرنا چاہیے، دیکھئے ان دونوں حدیثوں میں حضور نے سخت وعیدیں فرمائی ہیں جن سے تفسیر بالرائے پر ممانعت ثابت ہوتی ہے دوسرا فرقہ جو تفسیر بالرائے کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی استدلال کرتے ہیں کلام پاک کی تربت اور حدیث وآثر سے آیت ولورؤوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلم الذین یستنبطونہ جہم یعنی اگر اس خبر کو وہ لوگ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف لیکر جاتے تو یقیناً اس بات کو وہ لوگ جان لیتے جو قوت اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ استنباط اور اپنی رائے سے کوئی بات کہنا کامل العلم کے واسطے درست ہے اور اسی طرح دوسری حدیث پر فرمایا کہ کتاب انزلناہ مبارک لیدبروا آیاتہ ولیدکرر اولی الاباب یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے اس لئے اتارا ہے تاکہ اہل عقل اس کے اندر غور کر کے فصیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور و فکر کرنے کی دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو لایحالی اپنی رائے سے معنی متعین کرے گا اور دریا فر تو حضرت ابن عباس سے منقول ہے آپ نے فرمایا کہ القرآن ذلول ذو وجہ فاحملوہ علی احسن وجہہ یعنی قرآن پاک کے اندر آیات متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر محمول کر لو تو دیکھو حضرت ابن عباسؓ نے حسن صورت پر محمول کرنے کا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا دریا معلوم کرنا کہ کون سی صورت حسن ہے اپنی رائے ہی سے ہو سکتا ہے ہذا حمل علی الاحسن کی اجازت دینا گویا تفسیر بالرائے کی اجازت دینا ہے یہیں وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقہا خطا کے معنی ہیں فقہا اخطا بطریق یعنی اس نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ ترتیب تو یہ ہونی چاہیے کہ اگر الفاظ کی تفسیر کرنا ہو تو اول لغت

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور نسخ و منسوخ معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اگر معنی مرادی معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس کے غلطی کی کہ بغیر اس ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی رائے سے بات کہہ دی لیکن جو شخص ترتیب کا لحاظ کرنے کے بعد اگر کوئی چیز نئے اور اپنی رائے سے بیان کرتے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور صورت ہم نے یہ ہی مان رکھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ استدلال نہیں کر سکتے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی مشکل آیتیں ہیں تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہہ دی تو اس کے لئے وعید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالرائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوئی لہذا تفسیر بالرائے درست ہے دوسری بات متشابہ اور حکم کی حقیقت، تو متشابہ اور حکم کی تعریف میں مقدار قائل ہیں ان میں سے رد قول قابل ذکر ہیں ایک قول یہ ہے کہ ”الحکم المعروف المراد منه اما بالظہور او بالتأویل والمتشابہ اما اثر الله بعلمه“ یعنی حکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ لفظ اپنے معنی پر ظاہر اللہ لالت ہے یا تاویل کر لینے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے جس کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول ”الحکم مالا يتحمل من التأویل الا وجهاً واحداً والمتشابہ ما حصل او جهاً“ کہ حکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا حامل ہو۔ ان تعریفوں کے ہمانے کے بعد یہ سمجھئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل کا کل حکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض حکم اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرق اس بات کا قائل ہے کہ کل کا کل حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”کتاب احکمت آیاتہ“ یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی ساری آیات حکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا حکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ کہ کتاب کے تمام کلام پاک متشابہ ہے ان کی دلیل اللہ کا فرمان کتاباً متشابہاً ثانی ہے یعنی ایسی کتاب کو اتارا جو متشابہ ہے اور بار بار پڑھی جاتی ہے تو دیکھئے اس آیت میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض حکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”منہا آیات محکمات من ام الکتاب و آخر متشابہات ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو حکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو منہا کہ اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا حکم اور بعض کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسلوں کا جواب بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب احکمت آیاتہ میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتقان و پختگی اور نقص اور اختلاف کا لاویا یہ نہ ہونا ہے تو معنی آیات کے یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں نچتے ہیں یعنی نقصان اور خلل اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی میں ہے اور دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے مراد متماثل ہے تو معنی یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں کے متشابہ ہیں حق ہونے میں سچا ہونے میں معجز اور بلیغ ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں لہذا دلیل نہیں بنے گی رہی یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کونسی آیتیں ہیں تو مصداق اولاً تو حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے شروع میں آجاتے ہیں جیسے ائم وغیرہ اور اسی طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان الرحمن علی العرش استوی، دخل شئ بالک الا وجهہ اور لنقصن علی عینی اور ید اللہ

فوق الیدیم اسکے بعد یہ سمجھے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے دنیا میں مطلع ہونا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرقے ہیں ایک معمولی فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور امام نووی شارح مسلم ہیں اور علامہ ابن حجاج اول ابن عباس کی بھی ایک روایت ہے اور اکثر صحابہ قبا بعین اور ان کے بعد اہل سنت والجماعت کا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ سب آئینہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہائے سرستہ ہیں۔ ان کی کھوکھری میں نہ لگنا چاہیے بلکہ یقین رکھنا چاہیے کہ اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائیں گے بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیت ”ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امانہ الخیرین وادعا طغفہ یا استینافہ اور یقولون امانہ یا راسخون کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو یہاں فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ وادعا طغفہ اور یقولون الراسخون سے حال ہے تو ان کے نقطہ نظر سے معنی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا مگر اللہ تعالیٰ اور راسخ فی العلم اس حال میں کہ راسخ فی العلم یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ان تشابہات پر اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ واد استینافہ ہے اور یقولون الراسخون کی خبر ہے پس ان کے نظریہ کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے ہاں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جو کچھ مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرقہ میں حضرت ابن عباس بھی اصح روایت کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر مفسر تھے کہ ما یعلم تاویلہ الا اللہ و یقولون الراسخون فی العلم امانہ تو دیکھئے حضرت ابن عباس یقول کو مقدم کرتے تھے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یقولون حال نہیں ہے کیونکہ حال کو دو احوال پر مقدم کرنا جائز نہیں جبکہ دو احوال معرفہ ہو اس فرقہ ثانیہ کی تاویل اس طریقہ پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کر کے اس کی ابتداء کرتے ہیں۔ زائقین فرمایا ہے اور نیز یہ بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مؤمنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و حادث ہونا تو اس کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام پاک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور یہ دونوں چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں ترتیب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور جس چیز میں ترتیب ہو وہ حادث ہو کر تھی ہے لہذا حروف و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ مرکب من الحادث حادث پس کلام الہی حادث ہے اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے مگر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسم کرتے ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی کلام نفسی کو قدیم مانتے ہیں اور کلام لفظی کو وہ بھی حادث مانتے ہیں تو گو یا اصل شے کو تو قدیم مانا اور اس کے تعلقات کو حادث مانتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کے پاس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بدانت ہے کیونکہ بالبدانت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلام کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجماعی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود ہوتا ہے اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک بہت ہی اچھے پیرائے میں ایک بلینے خلبہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادائیہ کرتا ہوں۔

ان الکلام یعنی الفتاۃ وقد جعل اللسان علیہ ویلدا۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از جانب قدرت اس دل کی بات پر رہنمائی آگیا ہے تو بہر کیف ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی کا وجود ہے لہذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی ذات باری کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ متغیہ ہے اور اس کلام نفسی کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہے اور یہ تعلق حادث ہے اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اصل مثنیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے تعلقات حادث ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں تو معتزلہ کی دلیل اہل سنت والجماعت پر قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ معتزلہ نے دلیل کلام لفظی کو ان کو قائم کی ہے ہاں معتزلہ کی دلیل خالصہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خالصہ کلام لفظی کو قدیم مانتے ہیں اپنی حیالت یا تقصیب کی وجہ سے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آتی حالانکہ اللہ نے ہر دور میں کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کی ہے جیسے کہ اہل عرب کے اور قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ جب کتاب کو سمجھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بذاتہ سمجھ لیں شرح و بسط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود نین چیزوں کی وجہ سے شروع کرنا پڑتا ہے اول فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر لفظوں میں کھپا کر رکھ دیتا ہے سطحی نظروں پر ان کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے لہذا ان معانی خفیہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اور نکلمات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہذا شرح کر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مجاز مشترک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے والبتہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں فصحاء عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان دانی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہر ہی معنی اور اس کے احکام بغیر کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کر دیا اور غور و فکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ ”و لم یلدنہ الا باہم بظلم“ کی آیت جب نازل ہوئی تو صحابہ نے ظلم کی تفسیر حضورؐ سے پوچھی تھی اور اس طرح سب ابائیر میں حساب سیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی۔ اس طرح حضرت عدی کا قصہ خبیثا بعض واسوئہ کے بارے میں مشہور ہے تو جب صحابہ کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے پوچھنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آئی تو ہم تو بدرجہ اولیٰ محتاج ہونگے حکیم کہ تو اہل زبان ہیں اور زہانت کی چاشنی سے آشنا ہیں !

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول : کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دُنیا کی طرف یک بارگی مقام بیت العزت میں نازل کر دیا گیا اور وہ اسی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آجکل پڑھ رہے ہیں اسی لئے کہا گیا ہے کہ ترتیب ترتیب توقیفی ہے از براہ شائع معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا حضرت جبرئیل کے قلب میں اتقا فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی کو تعبیر کرنے لگے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو لاکر آسمان دُنیا پر رکھ دیا، اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصوات اور حروف مقطوعہ پیدا فرمادیے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دُنیا کی طرف لے آئے خیر جو بھی ہو بلا واسطہ نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کلام الہی کا ہوا ابتدا جہاں پر نزول قرآن کا لفظ آئے وہاں نزول بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دُنیا سے حضور کی طرف واقعات اور مصالح کے مطابق تدریجاً متبیین کمال کے اندر نازل ہوا ہجرت سے پہلے ۸۳ سورتیں اور بعد ہجرت ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں مکہ کے اندر سب سے پہلے "اقرأ" باسم ربک الذی خلق، نازل ہوئی اور سب سے بعد نازل ہونے والی سورت کے بارے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے سورۃ شکوت کہا اور دیگر نے سورۃ مؤمنین کہا اور بعض نے سورۃ تلافیٰ کہا اور مدینہ کے اندر سب سے پہلے سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور سب سے بعد میں سورۃ مائدہ نازل ہوئی اور علی الاطلاق سب سے پہلے سورۃ علی اور سب سے بعد میں آیت و اتقوا یومنا ترجعون قیہ الی اللہ ثم توفی الخ نازل ہوئی اور سورۃ فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کبھی ہے یا مدنی اصح یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کہو نہ کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ولقد آتیناکم سبعا من الثانی یہ مکہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کا کئی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس بہتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار قسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جس میں ناسخ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری ۵۰ ہیں جس میں صرف ناسخ ہیں اور وہ ۶ ہیں، چوتھی وہ ہیں جس میں ناسخ و منسوخ کچھ بھی نہیں اور وہ ۴۰ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ

ترجمہ :- ہر فرد محمد مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

تشریح :- الحمد للہ بفضل بحت سورۃ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزل باب تفعیل تنزیل سے ہے۔ تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا اور انزال کے معنی دفعۃً واحدۃً اتارنا۔ تنزیل کے معنی آتے ہیں تحریک الشیء من الاعلی الی الاسفل یعنی ایک شے کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھئے کہ متحرک کی دو قسمیں ہیں ایک تخیز بالذات دوم تخیز بالعرض تخیز بالذات جیسے جواب پھر تخیز بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشاہد دوم غیر مشاہد اول کی مثال سواد ثانی کی مثال علم اصالۃ حرکت تو ان چیزوں میں ہوتی ہے جو تخیز بالذات ہوں اور جو چیزیں تخیز بالعرض ہوں ان میں حرکت بالبعث ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کلام لفظی اور کلام نفسی۔ کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اصالۃ اور نہ بالبعث کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے لہذا کلام نفسی میں اصالۃ تو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ تخیز بالعرض ہے اور بالبعث بھی حرکت نہیں کیونکہ بالبعث حرکت ماننے کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے باری تعالیٰ کی ذات متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت محال ہے لہذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالبعث حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبریل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بیت العزت یعنی آسمان دُنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اصالۃ حضرت جبریل امین پر ہوئی اور بالبعث کلام لفظی کے اندر اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزل کیوں اختیار کیا انزل کیوں نہیں فرمایا، جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندوں پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تنزیل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزال کی وجہ سے کیونکہ انزال کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان دُنیا تک آیا پھر آسمان دُنیا سے بندوں تک آنا تنزیل ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جائے جو کہ مقام محمد میں مطلوب ہے۔

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں فارق بین الحق والباطل، چونکہ قرآن مجید بھی حق و باطل میں فرق کر دیتا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ علیٰ عبدہ۔ عبد سے مراد حضور ہیں یہ اعتراض واقع ہو گا کہ مصنف نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انوار من الخلق الی الحق ہوتا ہے اور رسالت کے اندر انوار من الخلق الی الخلق ہوتا ہے تو گویا عبودیت میں شہی حق ہے اور رسالت میں منہی خلق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہذا عبدیت

لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتَحْدِثِ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ
 بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ

ترجمہ: تاکہ وہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر اور ڈرانے والا ہو پس جلیج کیا اللہ پاک نے یا بعد خاص نے اس فرقان کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ خالص اہل عرب کے۔

اولیٰ ہوئی بمقابلہ وصف رسالت کے۔

تفسیر: لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا لِيَكُونَ کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے اول یہ کہ مرجع عبد ہو تو ہم یہ کہ قرآن ہو یہ دونوں احتمال تو درست ہیں سہم یہ کہ مرجع اللہ ہو یہ درست نہیں کیونکہ معنی ہونگے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گویا باری تعالیٰ کے لئے صفت نذیر ثابت ہو گئی اور صفات باری توقیفی ہیں توقیفی وہ صفات کہلاتی ہیں جو اشارہ کی طرف سے متعین کردہ ہوں اور صفت نذیر صفات توقیفی میں سے نہیں ہے لہذا مرجع اللہ کو قرار نہ دیا جائے ورنہ تو یہ خرابی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن اگر مرجع عبد ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان ہو تو اسناد مجازی ہوگا لیکن میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اول عاقبت کا بھی، عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں، علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کیا تاکہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرائیو والا ہو اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو علت کے لئے مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہو یا یہ علت سے تنزل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو افعال باری کو معلل بالعلل مانتے ہیں ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا لیکن اہل سنت والجماعت افعال باری کو معلل بالعلل نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں افعال باری کا معلل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ ماننا کیسے درست ہوگا جواب ہم اس کو مصلحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزل قرآن کی مصلحت عالم کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصلحت کو علت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا نذر مصدر ہے جیسے یہ مصدر ہے احوال کے معنی میں اس وقت حمل عبد تر یا فرقان پر مبالغہ ہوگا "نذیر" عمل کے قیلبہ سے لیا کہ نذیر معنی میں منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی ایک اعتراض ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ بشر بھی ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف نذیر پر کیوں اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ منذر بندوں کے لئے زیادہ نافع ہے بمقابلہ تبشیر کے کیونکہ انداز کے معنی میں دفع مفرط ملوثا ہے اس لئے کہ لوگوں کو نقصان دہ چیزوں سے ڈرا کر دفع مفرط کی جاتی ہے اور تبشیر کے معنی میں جلب منفعت یعنی منفعت حاصل کرنا مفرط ہے اور ظاہر ہے کہ دفع مفرط اولیٰ ہے جلب منفعت

مَصَاقِعُ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبِيَّةِ قَلَمٌ يَجِدُ قَدِيرًا
 جمع مصنف کتب عربیہ ایلینہ حج خطیبہ فصیح مقرر ۱۱ صفت بطور تاکید ہے بمعنی خالص عرب ۱۲ قادرا ۱۳

ترجمہ :- فصیح بلینہ لکچر رول کو پس نہیں پایا اس چھوٹی سی سورت کے لانے پر کسی کو قادر؛

اس اولویت کی وجہ سے صرف انداز پر اکتفا کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر اکتفا کر لیا ہے جیسے قُمْ فَأَنْذِرْ، وَ
 أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ؛

تحتیٰ تحیٰ۔ تحدیٰ باب تفعل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مطالبہ کرنا یعنی جیسا فعل خود
 کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مطالبہ کرنا حاصل ترجمہ پہنچ کرنا۔ تحدیٰ کی ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہو سکتا ہے
 اور عبد بھی اگر مرجع اللہ کو بناؤ تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اگر عبد کو مرجع بناؤ گے تو اعتراض یہ ہوگا کہ فار
 عاطفہ ہے اور تحدیٰ کا عطف ہوگا تزل پر اور قاعدہ ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں
 میں ضمیر کا مرجع ایک ہی ہونا چاہیے اور یہاں پر یہ بات نہیں بلکہ تزل کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور تحدیٰ کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب
 یہ ہے کہ فار کے ذریعہ جن دو جملوں کا عطف ہو وہ بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ اگر چند فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں
 ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا کافی ہے جملہ واحدہ ہونے کی نظیر الذی یطیر فی غضب عمر والذی اب ہے؛

باقصی سورۃ من سورۃ۔ سورت کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور
 کم از کم تین آیت پر مشتمل ہو۔ اقصیٰ کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ نا تو اس سورۃ میں سورۃ کو نہ ذکر کیا اور
 تنوین لتقیل کے لئے ہے۔ من سورہ کی قید سے درجہ کتب سماویہ کی سورتوں کو نکال دیا کیونکہ کتب سماویہ کے
 کلام پر بھی سورتوں کا اطلاق ہوتا ہے، مَصَاقِعُ الْخُطَبَاءِ۔ مصاقع جمع ہے مصقع کی اور یہ مصدر تزیین ہے اور مصقع
 الذی یکسے ماخوذ ہے یعنی مرغ کا جینج مار کر غالب آجانا اور معنی میں اسم فاعل کے ہے مراد مکبر الصوت آواز کو بلند
 کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہ استعمال کیا گیا کیونکہ مرغ ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوتے ہیں اور اس وقت
 اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے اسی طرح سے مقرر کی آواز بھی سب پر غالب آجاتی ہے، خطباء جمع ہے
 خطیب کی معنی مقرر اور یہ اضافت ایسے جیسا کہ لبس کی اضافت اسد کی طرف یعنی اضافت غیر معروف
 الی المعروف؛

من العرب العرباء۔ العرباۃ تاکید کے طور پر ہے جیسے لیل لیلہ کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید کرنا
 ہو تو اس لفظ سے فعلاء کے وزن پر ایک صفت ذکر کر دی جائے اب معنی ہوں گے خالص عرب یعنی پیدا شدی عرب
 قلم یجد بہ قدیروا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے لانے پر کسی کو قادر نہیں پایا، یہاں بار معنی میں علی کے
 ہے اور یہاں عدم وجہ ان سے کنایہ ہے عدم وجود کی طرف اور کنایہ کہتے ہیں لازم قبول کر لے مراد دیا جائے
 اور اللہ کا عدم وجہ ان لازم ہے عدم وجود کو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہیں لہذا اگر کوئی مرنشی

ثم بين للناس ما نزل اليهم حسبا عن لهم من مضاهيهم ليتدبروا آياته وليبينوا انهم
فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هي ام الكتاب واخر متشابهات هن رموز
الخطاب تاويلا وتفسيرا.

ترجمہ: پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جو ان کو پیش آئیں
مفہمتیں تاکہ اسکی آیات میں غور کر کے اہل عقل نصیحت حاصل کریں پھر منکشف کر دیا اللہ تعالیٰ نے
بلسان محمد پیغمبر کی پروردہ کو ان آیات محکمت سے جو احکام کتاب کی افضل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ دوسری
آیات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں جو خطاب باری کے لازماً ہائے سربستہ ہیں۔

تفسیر: حسب اقدار ما کے معنی میں ہے اور عن باب ضرب سے ہے، اس کے معنی ظاہر ہونا، اس مصالحم یہ اکلیان
ہے تدبر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور تدبر کے معنی ہیں انجام میں غور کر کے بیلار ہو جانا
اولوا الالباب، اولویہ ذوقی من غیر لفظ جمع ہے معنی میں صاحب کے، الباب جمع ہے لب کی لب کے اصلی معنی
ہیں مغر کے لیکن یہاں پر مراد عقل ہے کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغزی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح سے کہ بدن انسان
چھلکے کی حیثیت رکھتا ہے،

فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات :- اس موقع پر آیات محکمت کو دو چیزوں کے ساتھ بطور
استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی گئی ہے اول تو ان دہنوں کے ساتھ جو پردہ میں بھیجی ہوئی ہیں، لیکن مشبہہ کو ذکر
نہیں کیا بلکہ مشبہہ کو ذکر کیا لیکن مشبہہ کے لازم معنی قناع کو بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے
کہ آیات محکمت کو ان پیش بہا قیمتی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھی جوتی ہیں اور یہاں پر
بھی مشبہہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ کے ذکر پر انکفاء کر لیا گیا البتہ مشبہہ کے لازم معنی انغلاق جسکے معنی انسداد باب کے
ہیں اور مشبہہ کے لئے لازم ہے بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا ہے پس اس موقع پر دو استعارہ بالکنایہ ہیں اور
دو استعارہ تخیلیہ ہیں اس موقع پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض کے سمجھنے سے پہلے حکم اور تشابہ کے معنی سمجھ لینا چاہیے،
حکم کہتے ہیں معروف المرد کو اور تشابہ کہتے ہیں غیر معروف المرد کو اب اشکال یہ ہے کہ جب حکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور
اس میں غیر کا احتمال ہی نہیں ہوتا تو وہاں پیغمبر کی گلیا سوال ہو گا اور وہاں کشف کی کیا ضرورت ہوگی پس مصنف
کو محکمت کے بارے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف مسبوق بالستر ہوتا ہے یعنی پہلے کسی چیز کے
اند پر پوشیدگی ہوتی ہے اور پھر کھولا جاتا ہے اور محکمت کے اندر ستر ہی نہیں تھا پھر کشف کا لفظ کیسے استعمال کرنا
درست ہوگا اس کے در جواب دئے اول یہ کہ حکم کے اندر جو خفا سفی ہے وہ وہ خفا ہے جو احتمال ناشی عن الدلیل کی وجہ سے
ہو مطلقا خفا کی نفی نہیں ہے اور کشف سے اس خفا کو دور کیا گیا جو احتمال ناشی عن غیر الدلیل کی وجہ سے ہو اب کوئی

وَأَرْزَعُوا مِصْرَ الْحَقَائِقِ وَلِطَائِفِ الدَّقَائِقِ لِيَتَجَلَّى لَهُمْ خَفَايَا الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ وَخَفَايَا
الْقُدْسِ وَالْجَبَرُوتِ وَفَقَدْ لَهُمْ قَوَاعِدُ الْأَحْكَامِ

ترجمہ :- اور اللہ نے ظاہر کیا پور مشیدہ حقائق کو اور بار بار ایک لطائف کو تاکہ لوگوں کے لئے منکشف ہو جائیں
عالم مشہور اور عالم غیب کی مخفی چیزیں اور صفات جمالی اور صفات جلالی کی پور مشیدہ چیزیں تاکہ لوگ اس میں
غور کریں اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد،

دقیقہ مکتبہ

اشکال نہیں۔ لفظ کشف کو ذکر نادرست ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کشف کے جو معنی آپ نے بیان کئے یعنی مسبوق بالستر کے معنی یہاں ملازمین بلکہ کشف کے معنی ہیں انزالہا متکشفۃ یعنی اول امہ اسکو تکشف طریقہ سے اتارنا اور اسکا کلام عرب میں استعمال بھی موجود ہے جیسق نم الرکتۃ یعنی کونین کے مزہ کو تنگ کر یعنی شروع ہی سے تنگ کر دے، یہ مطلب نہیں کہ پہلے کشادہ تھا اس کے بعد تنگ کیا۔ اس صورت میں سرے سے اعتراض ہی نہیں پڑتا۔ رموز مجہ ہے رمز کی معنی میں اکم فاعل یعنی رامنہ کے اسلئے کہ اگر مصدر مانا جائے تو مصدر کی توجہ آتی ہی نہیں اور اس کے معنی لازماً اشارہ کے ہں، خطاب کہتے ہیں توجیہ الکلام نحو الما قمر عن کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا۔

تفسیر :- غوامض جمع ہے غامض یا غامضہ کی اس لئے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر ہوا اس میں اور جو الفاظ غیر ذوی العقر کی صفات ہوں ان کی جمع فواعل کے وزن پر آتی ہے۔ حقائق جمع ہے حقیقت کی حقیقت کہتے ہیں جسکی وجہ سے شئی جو لفظ فاعل جمع ہے لطیفہ کی لطیفہ کہتے ہیں اس نکتہ کو کہ جو درخت نظر سے نکلا گیا ہو غوامض الحقائق اصل میں ہے الحقائق الغامضہ یعنی اضافۃ الصفة الی الموصوفے اور لفظ الدقائق انضافت موصوف الی الصفة یعنی اللطائف الدقیقہ۔ ملک کہتے ہیں عالم نشو و نما اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو جو یہ ہے کہ ملکوت کے وزن پر بالغہ کا صیغہ آتا ہے لہذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں جیسا یا جمع ہے غیبیہ کی بمعنی پوشیدہ قدس کہتے ہیں صفات جمالی کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلالی کو۔ وہم لہم قواعد الاحکام : تمہید باب تفہیم معنی ہیا کرنا۔ قواعد جمع ہے قاعدة کی قاعدة اس اصول کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے اسکے جزئیات کے احوال کو جانا جائے۔ احکام جمع ہے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال کیساتھ متعلق ہو اور کبھی حکم کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو خطاب کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہیں جیسے علت و حرمت، وجوب و فرضیت، اوضاع جمع ہے وضع کی وضع کہتے ہیں اس علت کو جو افادہ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے سورہہ میں حضور نے فرمایا تھا 'ابنا من الطوائف علیکم والطوائف' میں لفظ طوائف علت ہے جو افادہ حکم کے لئے مفید ہے، من نصوص الآیات اسکی

و اوضاعها من نصوص الآیات والماعمال الذہب عنهم الرجس ویطہرہم تطہیرا فمن
کان لہ قلب او اللہ السمیع و هو شہید فہو فی الدارین جمیدا وسعیدا ومن لم یرفع
الیہ راسہ و اطفأ نیرا سہ یعیش ذمیما و سبصلی سعیرا فیا واجب و یافا نفس الجود

ترجمہ :- اولان کی علتیں اس حال میں کہ وہ مستنبط ہیں نصوص آیات اور اشارات و کلمات سے ناکلان سے ظاہری اور
باطنی زندگی کو دور کرنے سے پس جس شخص کو واسطے روشن دل ہے یا اپنے کانوں کو بخنور دل تو جگر دریائے تو وہ دنیا کے اندر نقاب
ستائش ہے اور آخرت میں مبارک ہے اور جس شخص نے اس کی طرف سر نہ اٹھایا یعنی قرآن سے اعراض کیا اور اپنے نور فطرت کو کھجایا
تو وہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی گذارے گا اور یقیناً جہنم میں داخل ہو گا پس اسے وہ ظلت جس کا وجود واجب یعنی ضروری
ہے اور اے وہ فات جس کی سخاوت بہت کثیر ہیں؛

دو ترکیبیں ہیں ایک یہ کہ اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و افہام سے دویم یہ کہ من بیان ہے پس نصوص تو بیان
ہو گا و اوضاع کا، نصوص جمع ہے نص کی اور نص کہتے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر لالہ ہو یا اس طور کے الفاظ اس معنی کو
بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ الماع جمع ہے مع کی اور مع کہتے ہیں روشن ہو۔

تفسیر :- مصنف نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا
ایک وصف منزل ہونا بھی تھا تو اب منزل علیہم یعنی ان بندوں کے اوصاف جو مکلف ہیں قرآن منزل کے احکام کے ذکر کیلئے
ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنف نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو یوں سمجھئے کہ بندہ
جب پہلا ہو تب اپنے نور فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت لیکر آتا ہے جو قبول حق کے لئے از جانب قدرت ہمسایا جاتی ہے
اس کو نور فطرت کہا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطرتم اللہ البقی خالقنا علیہا اور حضور کے فرمان لا یولد یولد علی فطرة
الاسلام میں اسی کی طرف اشارہ ہے پھر کمال بالغ ہونے کے بعد جب اس کے پاس رسول کی دعوت اور اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچتے
ہیں تو یا تو وہ اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اسلام میں داخل ہو جاتا ہے
اور یا وہ اپنے نور فطرت کو ضائع کر کے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے پہلے
بچہ کو یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو یوں کہا جائے گا۔

کہ اس نے اپنے نور فطرت کو کھجوا دیا اس دوسرے بچہ کو ”لم یرفع الیہ راسہ“ سے جس کے معنی اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اطفالاً
اطفاً نیرا سے جس کے معنی چراغ کو کھجوا دینے کے ہیں مصنف نے تفسیر کیا ہے پھر پہلا بچہ جس نے حق کو قبول کر لیا اس کی
دوسری قسم میں باتوں نے احکام کی پوری ابتداء کر کے اپنے قلب کو گندگیوں سے اُبل صاف کر لیا ہے تاکہ قرآن پاک
سے صحیح طریقہ سے نفع یاب ہو سکے اور حقائق و دقائق کا ادراک کر سکے اور یا بشری گیوں کے ساتھ ملوث رہا ہے

اور اس کا قلب پاک نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ قرآن پاک کے لطائف کا صحیح طریق سے ادراک نہیں کر سکتا لیکن پھر بھی وہ بخیر و قلب احکام کو سن کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو پہلے والے بچہ کو مصنف نے من کان لہ قلبا تعبیر کیا اور دوسرے بچہ کو والقی السمع و ہر شیدے تعبیر کیا اور مجموعی طور سے ان دونوں کے بارے میں فرمایا فہو الذی الدارین حمید و سعید چونکہ ان دونوں بچوں کو حرف او کے ذریعہ سے بیان کیا گیا ہے اور حجب و حیز میں معطوف بحرف او ہیں تو ان دونوں کی طرف ضمیر و اما کو راجع کرنا درست ہے اسی وجہ سے مصنف نے ہر ضمیر کو دونوں کی طرف لڑا دیا اور وہ بچے جس نے حق کو قبول نہیں کیا اس کے بارے میں مصنف نے نیش و ثیما و سبیل سیغرا فرمایا یعنی دنیا کے اندر تو وہ مذموم ہو کر زندگی گزارے گا اور آخرت میں نارجم کی نذر ہو گا دنیا کا اندر مذمت کی زندگی اس طریق پر ہے کہ مومنین اس کو مذموم سمجھتے ہیں اور زبان سے اس پر لعنت کرتے ہیں اور آخرت کا اندر تو ظاہر ہے یہ سبیل سیغرا کے بارے میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں یصل کسر آیا ہے اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ یصل معطوف ہو گا نیش پر اور پھر یہ دونوں من شرطیہ کا جواب بن جائیں گے دوسرا نسخہ یصلی بحالت رفع پڑھا گیا ہے جیسے کہ موجودہ نسخہ میں ہے اس صورت میں اشکال ہو گا اشکال یہ ہے کہ یصل عجزم پر معطوف ہونے کے باوجود در فورہ کیوں ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ معطوف ہی نہیں ہے بلکہ یہ جملہ متانفس ہے جو وعید کے لئے مصنف نے استعمال کیا ہے اور یہ واضح رہے کہ سین جس طرح استقبال کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح وہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس کا دخول زمانہ مستقبل میں قطعی وقوع ہے اب اشکال یہ باقی رہا کہ دوسرے ہی جز کو وعید کیوں بنایا پہلے والے جز کو کیوں نہیں وعید بنایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی بسر کرنا یہ یقینی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کافر ہی دینی زندگی کے تمام اسباب و ذرائع کو اچھی طرح سے مینا کر لے اور صاحب جاہ و شہم ہو جائے جس کی وجہ سے مومنین کی مذمت سے محفوظ ہو جائے تو دیکھو نیش و ثیما کا ترتیب یقینی نہیں ہوا بخلاف نارجم میں داخل ہونے کے وہ یقینی ہے اس لئے صرف سبیل سیغرا کو مستقبل وعید بنایا ہے یصلی صلی یصلی صلیا باب ضرب ایک میں داخل کرنا عرب والے بولتے ہیں صلیۃ انزل الہ ادخلتہ فی النار اور اب شیخ صلی یصلی آگ میں داخل ہونا یہاں پر شیخ سے ہے ضرب سے نہیں؛ فیاداجب الوجود پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ ایک تو خطاب تھا غیب کے ساتھ اور اب یہاں سے خطاب شروع کر دیا حاضر کے ساتھ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی ہی سطر میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو حضور پر نازل کیا اعتراض ہو گا کہ حضور ہی پر کیوں نازل کیا جواب حضور اپنی لطافت اور صفائی کی وجہ سے باری تعالیٰ سے ایک مناسبت رکھتے ہیں اور شریعت اور معمولی کثافت کی وجہ سے انسان سے بھی مناسبت ہے لہذا حضور مبداء فیاض سے فیضان حاصل کرتے جندوں تک پہنچاتے ہیں تو گویا باری تعالیٰ کا مبداء فیاض ہونا متعین ہو گیا اور وہ صفت فیاض کے ساتھ ممتاز بھی ہیں لہذا حاضر کے ساتھ خطاب کرنا اور فائض الوجود اور واجب الوجود کا درست ہو گیا واجب کہتے ہیں جو عدم کو لذت قبول نہ کرے اور اس کی ذات ہی وجود کی متقاضی ہو فیض کہتے ہیں پانی کا تناکثر ہو جائے کہ وہ اپنے ظرف کے کناروں سے بہہ جائے اور اصطلاحی معنی میں کسی شی کی افادہ کرنا بیکر کو عوض کے بہتہ اور جو دہتے ہیں کسی نافع اور کارآمد چیز کا بلا عوض افادہ کرنا

و یا غایۃ کل مقصود صل علیہ صلوٰۃ نوازی غناء و تجازی غناء و علی من اعانہ
 لے انتہا ۱۲ لے مطلوب ۱۲ لے تادی ۱۲ بالفقہ ۱۲ لے شقت ۱۲ دعا علیہ الصلوٰۃ والسلام
 و قرّر بحیانہ تقریر او افض علینا من برکاتہم و اسلک بنا مسالک کراماتہم و سلم
 لے بیان کردہ احکام ۱۲ اصل الفیض سیلان الاما من ابواب ۱۲ جسے برکت سے زیادتی دنا ۱۲
 علیہم و علینا تسلیماً کثیراً و بعد فان اعظم العلوم مقدار او ارفعها شرفاً و مناراً
 دفرزداد ۱۲ دفرزداد ۱۲ ام نفیض ۱۲ شرفانہ ۱۲ بلندی ۱۲
 علم التفسیر الذی ہو رئیس العلوم الدینیۃ و راسها و بنو قواعده الشریعہ و اساسہا
 لے اصل ۱۲ لے بنیاد ۱۲

ترجمہ :- اور اسے ہر مطلوب کی انتہا رحمت بھیج تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسی رحمت جو ان کے نفع کے برابر ہو اور ان کی
 مشقت کے برابر ہو اور ان لوگوں پر بھی جنہوں نے آپ کی اعانت فرمائی اور جنہوں نے حضور کے بیان کردہ احکام کو سخت کیا
 اور ہم پر ان کے برکات کا فیضان کیجے اور ہم کو ان راستوں پر چلائے جن راستوں پر چل کر وہ نیرے کام کے مستحق ہوتے اور
 ان کی اور ہماری تنظیم کیجے اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس بے شک علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ بلند و دراز
 و بلند کی اعتبار سے سب سے اونچا علم تفسیر ہے جو رئیس العلوم ہے یعنی علوم دینیہ کی جڑ اور ان کا سر دار ہے اور شریعت
 کے قواعد کا مبنی اور ان کی اصل ہے۔

تفسیر :- اللہ کو ہر مطلوب کی انتہا کما بجا ہے کیونکہ ہر مطلوب وہاں جا کر پورا ہوتا ہے کوئی شخص دعا کرنے کے بعد
 وہاں سے محروم نہیں کیا جاتا خواہ نوراۃ چیز دیدی جائے یا معرفت کو اس کے بدائیں دفع کر دیا جائے یا اس کے مثال کوئی
 چیز دیدی جائے یہ حال دعا پوری ہوتی جھاتی ہے صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو معنی رحمت کے ہیں غنا
 کے معنی نفع، غنا، شقت، من اعانہ سے مراد صحابہ اولیاء و مہاجرین ہیں تبیان بیان کردہ احکام برکات جمع
 برکت کی معنی زیادتی اور ادا، سلام کی جب نسبت ذات باری کی طرف کی جائے تو معنی تعظیم و تکریم کے ہوتے ہیں، مقدار
 کے معنی قدر و منزلت کے ہیں اور انہا شرفاً مبالغہ کیا گیا ہے ورنہ شرف کے معنی خود بلندی کے ہیں، منار نار نور نیراب
 ضرب سے روشن کرنا، اور عرب میں بلند مقامات پر روشنی کی جاتی تھی مسافروں کے لئے لہذا منار کے معنی بلندی کے
 جتنے علم تفسیر کو علوم کا سر دار اسلے کہا گیا کہ کسی چیز کی عظمت شرافت چار چیزوں کی وجہ ہوتی ہے موضع کیونکہ یہ معلوم کیونکہ یہ غایت کیونکہ یہ
 شدت امتیاج کی وجہ سے، اور اللہ کے فضل سے علم تفسیر کے اندر چار چیزیں موجود ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ
 ہے، اور یہ بھی ایک بہت بڑی عظمت کا حامل ہے اور علم تفسیر کا معلوم مراد باری ہے اور یہ بھی عظیم تر ہے اور غایت الفہم
 بقاء الدارین ہے اور یہ بھی شریف و عظیم ہے اور علم تفسیر کی طر شدت احتیاج تو ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کی بنیاد
 علم تفسیر ہے لہذا ان وجوہات کی وجہ سے سر دار کہنا درست ہے۔

لا يلبث لتعاطيه والتبدي للتكلم فيه الا من برع في العلوم الدينية كلها اصولها وفرعها
 ١٢٠ طاعاني ١٢١ در پے ہونا ١٢٢

وفاق في الصناعات العربية والفنون الادبية بانواعها ولطالما احدثت نفسى بان

اصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء
 ١٢٣ لایستی ١٢٤ بنیت العادیتے غلامہ ١٢٥ بحیث عظیم کرامت کے کیم ١٢٦ انفرادی کا فن ١٢٧

التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين وبنطوى على نكت تاريخه ولطائف افقه
 ١٢٨ لایستی ١٢٩ بحیث عظیم کرامت کے کیم ١٣٠ انفرادی کا فن ١٣١

استنبطها انا ومن قبلى من افاضل المتأخرين امثال المحققين ويعب عن وجوه
 ١٣٢ استخر جہتا ١٣٣ بیان لین ١٣٤ بحیث افضل ١٣٥

القراءات المشهورة العزمية الى الائمة الثمانية المشهورين الشواذ المردية عن
 ١٣٦ لایستی ١٣٧ بحیث عظیم کرامت کے کیم ١٣٨ انفرادی کا فن ١٣٩

القراء المعبرين

بحیث تارى ١٤٠

ترجمہ :- علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے درپے ہونا صرف اس شخص کو فائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو
 اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام انواع میں فائق ہو۔ اور با اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں
 ایک کتاب لکھوں اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشکل ہو خاص ان چیزوں پر جو سونچیں مجھ کو بڑے بڑے محابہ سے اور علماء
 تابعین سے اور ان کے بعد سلف صالحین سے اور ایسی کتاب جو مثال ہو ایسے نکات پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو خوش کن
 ہوں کہ جن کو میں نے مستنبط کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متأخرین نے اور برگزیدہ محققین نے اور ظاہر کردے وجوہ قرأت کو جو
 مشہور ہیں اور منسوب ہیں ائمہ ثمانية کی طرف کہ وہ ائمہ مشہور ہیں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو بھی ظاہر کر دے جو مردی ہیں قرأت
 معبرین سے۔

تفسیر :- اسل سے مراد کلام اللہ، سنت رسول، اصول فقہ اور فروع سے مراد فقہاء و علماء اخلاق، صناعات جمع ہے صندوق
 اس کو اس طرح سمجھو کہ علم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو گیا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف علم کہتے ہیں
 اور اگر متعلق ہے تو اس کو کیفیت عمل پر موقوف ہو گیا محض نظرات تامل سے حاصل ہو سکتا ہے اگر محض نظرات تامل سے حاصل ہو
 سکتا ہے تو اس کا اور علم اور صفت و دونوں کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر کیفیت عمل پر موقوف ہے تو اس کو محض صفت کہتے ہیں یہاں
 پر صناعات عربیہ وہی علوم مراد ہیں جو کیفیت عمل پر موقوف نہیں فنون ادبیہ سے مراد بھی فنون عربیہ ہیں علم ادب کہتے ہیں،

الان قصو بضاعتی یتبطئی عن الاقدام وینعی عن الانتصاب هذا المقام حتی
 لے بیوقوفی لے پیش قدمی کرتا لے قائم
 سنہی بعد الاستخارة باہم بمہ عزہ علی الشروع فی اردتہ والایان بما
 لے تجر لے پختہ ہو گیا لے ارادتی
 قصدتہ ناویا ان اسکی بعد ان اتمہ بانوار التزیل واسرار التاویل فہا نا
 حال تن یا اسکی فی عزہ
 الان اشرع وبحسن توفیقہ اقول وهو الموفق لكل خیر والعطی لكل سؤال
 لے جاوے

ترجمہ: بگرمیری ہم ایگی نے چیکواں کی طرف اقلہم کرنے سے روک دیا و اس مقام میں قائم ہونے سے منع کیا یہاں تک کہ کتاب اور
 کے بعد ظاہر ہو گئی میرے لئے وہ چیز جسکی وجہ سے میرا ارادہ پختہ ہو گیا مراد کے شروع کرنے پر و اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے
 ارادہ کیا اس حال میں کہ مکمل کرنے کے بعد ارادہ کرنے والا تھا آلاستکان نام نوا والتزیل اور اسرارات و ایل رکھوں پس آگاہ
 رہو کہ اب میں شروع کر رہا ہوں اور اللہ کی حسن توفیق سے کہتا ہوں اور وہ میں توفیق دینے والے بے بر خیر کی اور
 ہر سوال کو عطا کرے خواہ

”جو علم سیریز من اقل فی الخط والکلام یعنی وہ علم ہے جس سے خط و کتابت اور کلام میں واقع ہونیوال غلطی سے احتراز کیا
 جانے اور ادب کو ادب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ انسان کے نفس کو مذہب بنا دیتا ہے اور ظہم عروبہ بارہ میں بعض ان میں
 اصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فروع کی جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں وہ آٹھ ہیں: لغت، صرف، اشتقاق
 نحو، معانی، بیان، عروض، قافیہ اور چار فروع کی حیثیت رکھتے ہیں: خط، قرع، اشعران، شاعر، محاورات۔
 طاس میں ما کافہ ہے یا مصدر یہ عظام صواب سے مراد وہ دس صواب ہیں جن کا تذکرہ پہلے آچکا ہے اور علماء تابعین
 سے مراد بھی وہ ہی ہیں جن کا ذکر آچکا ہے اہل مکہ وغیرہ اور سلف صاحبین سے مراد عبدالرزاق ابو علی فارسی ابو یوسف
 محمد بن جریر طبری زجاج نحوی، ائمہ ثانیہ سے مراد تانہ، ابن کثیر، ابو عمر، ابن عاتر، مام حمزہ، کتانی، یعقوب،
 حنفی ان کے علاوہ سب شواذ میں سے ہیں بلکہ یعقوب حنفی بھی شواذ میں نہیں،

سورۃ فاتحتہ الکتاب۔ کلام پاک کی ان تمام سورتوں میں سورۃ فاتحہ ہی سب سے پہلی سورۃ ہے جس کو کل نازل
 کیا گیا اور بقدر تمام سورتیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے نازل کی گئی ہیں سورۃ فاتحہ مکہ میں تو قیثا نازل کی گئی ہے اس میں کسی
 کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے بعد نازل کی گئی ہے یا نہیں یہ اختلاف
 آگے آ رہا ہے۔ سورہ کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل ایک نام ہوا اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو اس پر
 ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ آیۃ الکرسی بھی ایک مستقل نام ہے اور تین آیات پر بھی مشتمل ہے لہذا اس کو بھی سورۃ

وتسمى أم القرآن لأنّها مفتحة ومبدأة فكانها أصل منشأه ولذلك تسمى أساساً و
لأنّها تشتمل على ما فيه من الشئ على الله عز وجل والتعبد بامرأه ونهيها وبيان وعدّه
ووعيدہ او على جملة معانيہ من الحكم النظم والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق

ترجمہ :- اور سورۃ فاتحہ کا نام ام القرآن کہا جاتا ہے کیونکہ یہی سورۃ قرآن کے شروع اور ابتداء ہے بنیاد سورہ گویا کہ قرآن کا اصل یعنی
جملے پر پیش ہے جو مطلب یہ لفظ نام "یعنی ماں کا اور اسی وجہ سے اس کا نام اس میں ہے جس کا معنی ہے بنیاد و بنیادی سے عبارت کا شروع
ہوتا ہے یا ام القرآن نام ملے ہے کہ یہ سورۃ قرآن کے تمام اقسام صابین کے جنہوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں یعنی اللہ جل شانہ کی تعریف اللہ کا ارادہ
کی تابعداری اللہ کے وعدے اور وعیدوں کا بیان یا یہ سورہ اپنے اندر لئے ہوئے ہیں اجمالی طور پر قرآن کے مقاصد کو یعنی اعتقادی
علوم اور عمل احکام میں کا خلاصہ ہے چنانچہ راہ کا۔

کہنا چاہیے حالانکہ کوئی بھی اس کو سورۃ نہیں کہتا؛ چلبیۃ الکرسی نام نہیں ہے بلکہ یہ تو اضافت ایسی ہے جیسا کہ ماہ البئر
میں ماہ کی بہر کی طرف، سورۃ یا تو ماخوذ ہے سورۃ البلد سے یا اس سورت سے جو منزلت اور مرتبہ کے معنی میں ہے اگر سورۃ البلد
سے ماخوذ مانا جائے تو مناسب یہ ہوگی کہ جس طرح سورۃ البلد شہر کی تمام چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح سورۃ بھی
مختلف علوم پر مشتمل ہوتی ہے اور اگر سورت بمعنی منزلت سے ماخوذ ہو تو مناسب یہ ہوگی کہ سورۃ میں بھی حضرتیں اور
متوس میں طویل وقصر کے اعتبار سے اور خود سورۃ بھی ایک منزلت سے سورۃ کی اضافت فائزہ کی طرف اضافت لایبہ ہے
جیسا کہ فاتحہ کی اضافت کتاب کی طرف اضافت لایبہ ہے اصل میں اضافت کی تین قسمیں ہیں بتقدیر لام بتقدیر نون بتقدیر
من، وجہ صریحہ ہے کہ مضاف الیہ یا تو کلی ہوگا اور محمول ہوگا مضاف پر یا نہیں اگر کلی ہو کر محمول ہوگا تو اضافت بتقدیر من
ہے جیسے خاتم فضیۃ اور اگر مضاف الیہ کلی نہیں تو مضاف الیہ مضاف کے لئے طرف ہوگا یا نہیں اگر طرف ہے تو اضافت بتقدیر
فی ہے جیسے صلوة اللیل اور اگر مضاف الیہ طرف نہیں تو اضافت بتقدیر لام ہے تو یہاں پر دیکھئے فاتحہ نہ طرف ہے اور نہ
سورۃ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح لفظ کتاب نہ کو نہ فاتحہ پر محمول ہوتا ہے اور نہ طرف ہے لہذا دونوں جگہ اضافت بتقدیر لام
ہے فاتحہ کے معنی کہوئے والا اس کے بعد نقل کریں گے اور اول کے معنی میں کیونکہ کھلنے کے بعد نوراً جزو اول ہی سامنے آتا
ہے اور فاتحہ میں نقل کی ہے کیونکہ صفت کہیفہ کو جب اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اس پر ۱۶ کا اضافہ کر دیا جاتا
ہے سورۃ فاتحہ کے ماضی صاحب نے جو وہ نام ذکر کئے ہیں ۱۱ فاتحہ الکتاب ۱۲ ام القرآن ۱۳ اساس القرآن، تینوں کی
وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کو قرآن کی ابتدا میں ذکر کیا گیا ہے تو سورۃ فاتحہ مبدا ہونے کی وجہ سے گویا اصل اور نشا
ہے مبدا ہونے کے اعتبار سے فاتحہ الکتاب مبدا اور اصل ہونے کے اعتبار سے ام القرآن مبدا کیونکہ کام کے معنی بھی اصل
ہی کے ہیں اور نشا ہونے کے اعتبار سے اساس مبدا کیونکہ نشا بھی اساس اور بنیاد ہی کہتے ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے

کہ سورۃ فاتحہ کو نشا بہکنا درست نہیں کیونکہ منشاء کہتے ہیں جس سے اشیاء کا صدور ہوا اور سورۃ فاتحہ سے قرآن کا صدور ہوا نہیں ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو نشا بہکنا کیسے درست ہوگا، جواب صاحب کتاب نے سورۃ فاتحہ کو حقیقتہ منشاء نہیں کہا ہے بلکہ اگر کوئی منشاء ہے یعنی کاہنا کا لفظ استعمال کیا ہوا کوئی اعتراض نہیں ہے اور خاص طور سے ام القرآن کی دو وجہ تسمیہ اور حق بیان گنجائی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک میں جتنے مضامین بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں ان میں اہم اور معظم مقاصد سورۃ فاتحہ میں بیان کر دیئے گئے ہیں، معظم مقاصد ثنا باری اور اس کے اوامروا ہی کا مکلف ہونا اور بیان وعدہ اور وعید کا استعمال خیر کے اور جو تائب اور وعید کا استعمال شر کے اندر از اب رہی یہ بات کہ یہ چاروں چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے نازل کرنے سے مقصد مبارک اور مادی کو پھانپنا ہے اور وہ ان چاروں چیزوں سے حاصل ہے ثناء اور تعبد اور نواہی تو معرفت مبارک حاصل ہوتی ہے اور نواہی و وعید سے معاد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اب اگر آپ یہ معلوم کریں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر کیسے مشتمل ہے تو ہم کہیں گے کہ الحمد للہ سے مالک یوم الدین تک ثنا ربی بیان کی گئی ہے اور ایک نعت کے ذریعہ تعبد بالامر والنہی بیان کیا گیا اور انعت علیہم سے وعدہ بیان کیا اور غیر القصوب علیہم ولا الفساقین سے وعید بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے مالک یوم الدین سے بھی بیان وعید مانا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو اچھے بندوں کو جنت سے اور برے کو دوزخ سے جزا دے گا اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے تعبد بالامر والنہی کا مصداق ایک نعت کو ٹھہرایا حالانکہ اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایک نعت سے تعبد بالامر والنہی کا ذکر ہو گیا صحیح نہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام لازمی نے عبادت کی تعریف کی ہے ایتان فعل الامر بالامر بحسبہ التعلیم یعنی فعل الامر کو آمر کے لئے بجا لانا بطریقہ تعلیم، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عبادت تعبد بالامر کو مستلزم ہے لہذا ایک نعت میں تعبد کا بیان ہو گیا پھر لوٹ کر اعتراض کیا کہ عبادت تعبد کو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ مبدولان باطل کی عبادت کی جاتی ہے لیکن کفّار جو عبادت کرتے ہیں وہ اوامروا ہی کے مکلف نہیں ہیں اور وہ مبدولان باطل امر و نہی کرتے ہیں لہذا عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے لفظ عبادت کو بطور استعارہ کے استعمال کیا ہے استعارہ تعبد کے ہیں کسی فعل واقعی کو مصداق تسمیہ دیکھائے اور پھر اس مصدر کے مشتقات کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جاتے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ ان کفار کے فعل نفل کو تسمیہ دی گئی عبادت حقیقہ کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے مشتقات یعنی بعدولان وغیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے اصل یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا لفظ مجازاً استعمال کیا ہے لہذا تمہارا مجاز کوئے کہ حقیقت پر اعتراض کرنا کیسے درست ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم ہے اور جب استلزام ثابت ہو گیا تو ایک نعت کو تعبد بالامر والنہی کا مصداق قرار دینا درست ہے اور جب سورۃ فاتحہ معظم مضامین پر مشتمل ہے تو گویا کل قرآن پر مشتمل ہے اور جب کل قرآن پر مشتمل ہے تو ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے کیونکہ کلم کہتے ہیں اس ماں کو جو اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ نے بھی تمام مضامین کو اپنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیل طریقہ پر جو چیزیں بیان کی گئی ہیں وہ دوسری چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں یا تو احکام نظر سے یا احکام عمل سے، احکام نظر یہ ان احکام کو کہتے ہیں

المستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنال الاشقیاء وسورة الکثر والواقیة
والکافیة لذلک وسورة الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلة لاشتهالها علیها
والصلوة لوجوب قراءتها واستحبابها فیها۔

ترجمہ :- راست پر اور بجا نائیک بختوں کے مرتبے اور بد بختوں کے ٹھکانے سورة الکثر اور الواقیہ اور الکافیہ
نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورة الحمد، سورة الشکر، سورة الدعاء سورة تعلیم المسئلة نام بھی کہا جاتا
ہے کیونکہ یہ سورة ان چیزوں پر مشتمل ہے اور اسکا نام مسلوۃ "بغی نماز بھی ہے کیونکہ نمازیں اس سورة کا پڑھنا واجب یا مستحب۔

جن سے مقصود بالذکر معرفت ہو جسے اعتقادیات اور احکام علیہ ان کو کہتے ہیں جن سے مقصود بالذات عمل ہو کہ معرفت جیسے
صلوة وقصوم اور یہ دونوں چیزیں اجمالی طریقہ پر سورة فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو گویا کل قرآن سورة فاتحہ میں موجود ہے لہذا
ذکر کردہ بیان کے مطابق سورة فاتحہ نام القرآن کہلانے کی مستحق ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ مصنف کی عبارت "التي هي
سلوک الطرق المستقیمہ کو بعض لوگوں نے احکام علیہ کی صفت مانا ہے اور اطلاع علی مراتب السعداء والاشقیاء کو حکمت نظریہ کا بیان
مانا ہے اور یہ بطور تفنن و تزیین ہے اور انہوں نے تقدیری عبارت "التي هي احکام سلوک الطرق المستقیمہ مانا ہے نواب
ترجمہ یہ ہو گا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے قرآن پاک کے اجمالی معانی پر یعنی احکام نظریہ اور احکام عملیہ پر احکام عملیہ کو وہ احکام ہیں
جو مطلقاً مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظریہ نیک بخت لوگوں کے مراتب اور بد بخت لوگوں کے درجوں پر مطلع ہونا ہے
یہ بات تو ایک فرقہ کی ہے لیکن یہ سمجھ کر نا زیادہ درست نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ سلوک طرق مستقیم میں اعتقاد یا
کی ضرورت نہیں اور اسی طرح مراتب سعداء اور منال اشقیاء میں علیات کی ضرورت نہیں حالانکہ ہر ایک کے اندر دونوں
کی ضرورت ہے کیونکہ سلوک طرق مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اس طرح سعداء اور منال
کے مراتب پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ علیات پر اطلاع نہ ہو لہذا مناسب یہ ہے کہ الی کو معانی کی صفت مان کر ہر واحد
کو دونوں کا بیان مانا جائے لیکن الی ہی کے بعد تعقید کا لفظ مقدم ہو گا اور تعقید کی ضمیر معانی کی طیف کو لے گی اور
ترجمہ یوں ہو گا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے علم معانی قرآن یعنی احکام نظریہ اور احکام عملیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں
لہذا راست پر چلنے اور منال سعداء و مراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورة الکثر والواقیة والکافیة لذلک۔ اب یہاں سے تین نام اور ذکر کر رہے ہیں اول سورة کثر دوم
واقیہ سوم کافیہ اور کہتے ہیں کہ تینوں کی وجہ تسمیہ وہی دو اخیر کی وجہ تسمیہ ہیں جو ام القرآن کے ذیل میں بیان کی گئیں
بائیں طور کہ کثر کہتے ہیں اس ال کو جو عفو کا کر کے کسی چیز کے اندر رکھ دیا جائے یا دفن کر دیا جائے تو گویا سورة

والشافیۃ والشفاء لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی شفاء لكل داء والسبع الثانی لانہا
سبع آیات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمیۃ آیتہ دون انعمت علیہم ومنہم

ترجمہ :- اور شافیا اور سورۃ الشفاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کے شفاء
ہے اور السبع الثانی ”بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو
ایک آیت شمار کیا انعمت علیہم کو بھی اور۔

بقیہ مگذشتہ :- فاتحہ بھی ایک خزانہ ہے کیونکہ قرآن پاک کے مضامین جو بیش بہا مال ہیں اور قیمتی ہوتی ہیں وہ سورۃ فاتحہ
میں اجمالاً موجود ہیں لہذا سورۃ فاتحہ کو تکرر کلام کی مستحق ہے بعض لوگوں نے سورۃ کو تکرر کی وجہ تسمیۃ حضرت علی کے قول کو
ذکر کیا حضرت علی کا قول یہ ہے کہ فاتحہ تکرر نہ کرنا حضرت العرش یعنی سورۃ فاتحہ ایسے خزانہ سے نازل آگئی ہے۔
جو عرش کے نیچے ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو تکرر نہ کرنا درست ہے اور واقعہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ علیہ معافی قرآن اس میں موجود
ہیں تو گویا سورۃ فاتحہ وافی اور پورے طور پر قرآن کو لے لینے والی ہے اولیٰ اس طرح سارے مضامین پر مشتمل ہونے کی
وجہ سے کمالاً کفایت کر نیوالی ہے لہذا سورۃ فاتحہ کا قیہ بھی ہے۔

سورۃ الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسلمۃ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ حمد اور سورۃ شکر اور سورۃ دعا وتعلیم
المسلمۃ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ سورۃ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے یہاں مصنف چار نام سورۃ فاتحہ کے
اور ذکر کر رہے اور چاروں کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر مشتمل ہے حمد
تو اس لئے مشتمل ہے کہ الحمد للہ کا تذکرہ آگیا اور شکر پر اس وجہ سے کہ الرحمن الرحیم سے یکساں یکساں اللہ تعالیٰ کے افضا
بیان کئے گئے ہیں اور یہ اوصاف اس کے نعم ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور تسمیہ کے اوصاف کا علی سبیل تعلیم ذکر کرنا یہی شکر
قولی ہے اور مصنف کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قولی ہے اور دعا پر سورۃ فاتحہ اس طریق سے مشتمل ہے کہ اس میں اہدیا
الصلوٰۃ التعلیم کا تذکرہ ہے جو دعا ہے اور تعلیم مسئلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مانگنے کا
طریق سکھایا ہے بایں طور کہ دعا سے پہلے اپنے اوصاف کا تذکرہ کیا جس سے یہ سکھایا کہ مانگنے سے پہلے اپنے مسئلہ عند کی
تقریر کر دیا کرو اور پھر اس کے بعد یا کہ بعد کو ذکر کر کے بتلا دیا کہ پہلے وسیلہ بھیج دینا یہ دعا کی قبولیت کا سبب بڑا سبب
بتا ہے پھر اہدیا جمع کے ساتھ ذکر کیا جس سے یہ تعلیم دی کہ محض اپنے ہی نفع کے لئے دعا نہ مانگنا بلکہ دوسروں کو شکر
کلینا چاہیئے۔

والصلوۃ الخ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ صلوٰۃ بھی ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعیؒ

من عکس وتثنی فی الصلوة اوالانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة
وبالمدينة لما حولت القبلة وقد صح انها مكيت لقوله تعالى وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْعًا
مِّنَ الْمُنَافِي وَهُوَ مَكِي۔

ترجمہ :- بعضوں نے اس کا الٹا کہا اور نازیں اس کو دوبارہ پڑھا جائے یا یہ کہ نازل کرنے میں دو دفعہ ہوا اگر یہ
صحیح ہو کہ پہلی دفعہ نازل ہوئی مکہ میں نازل فرما کر پڑھتے وقت ۔ دوسری دفعہ مدینہ میں جبکہ قبلہ بدلی گئی اور یہ صحیح ہے ۔
کہ یہ سورہ مکہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْعًا (جواس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت)
مکی ہے ۔

دوسرا گذشتہ کے نزدیک ہے یا استحباب یعنی غیر فرض ہے جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے یہ سورہ فاتحہ کا گیارہواں
نام ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا نام نازیں پڑھنا فرض ہے یا واجب ہے بہر کیف جیسا بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک
تعلق اور اختصاص ہے اس بنا پر اس کو سورہ صلوٰۃ کہتے ہیں یہاں پر وجوب سے امام شافعیؒ کے مسلک کو بیان
کیا ہے کیونکہ واجب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کو بیان کیا
کیونکہ استحباب سے مراد یہاں پر غیر فرض ہے لہذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہے ۔
(صلۃ) والثانیۃ والشفاء لقوله علیہ السلام :- اور سورہ فاتحہ کا نام سورہ شافیہ اور سورہ شفاء بھی ہے کیونکہ حضور
کا ارشاد ہے کہ سورہ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے ۔

تفسیر :- یہاں سے سورہ فاتحہ کا جو دہواں نام یعنی سبع ثانی ذکر کر رہے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جس کا
حاصل یہ ہے کہ سبع ثانی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ سبع اور لفظ ثانی سے سبع کے معنی سات کے ہیں اور سبع کی وجہ
یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طور پر مہل گئی کہ جو لوگ
بسم اللہ کی جزیت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو پہلی آیت مانتے ہیں اور الحمد للہ رب العالمین کو دوسری الرحمن الرحیم کو تیسری
اور مالک يوم الدين کو چوتھی اور ایاک نعبد و ایاک نستعین کو پانچویں اور ہدانا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط الذین انعم
تک ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کا جز نہیں مانتے تو وہ الحمد للہ رب العالمین کو پہلی آیت مانتے ہیں اور
صراط الذین انعمت علیہم کو چھٹی اور غیر المعصوب علیہم ولا الضالین کو ساتویں بہر کیف ہر صورت میں سات آیتیں نکلتی
ہیں لہذا سبع کہنا صحیح ہو گا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورہ فاتحہ میں چھ آیتیں
ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط الذین انعمت علیہم ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ مگذشتہ طور پر چھ آیتیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قائل ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ بسم اللہ کو بھی آیت مانا جائے اور صراط الذین سے علیہم تک ساتوں اور اس کے بعد اخیر تک آٹھوں، چھ کا قول امام حسن بصری کا ہے اور آٹھ کا قول امام حسین جعفی کا ہے پس ان دو مسئلوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالاتفاق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جمہور علماء کا اتفاق ہے اور ایک در کا اس سے باہر ہونا یہ اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہذا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے،

تفسیر۔ دشمنی الخ۔ اب یہاں سورۃ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ثانی جمع ہے منشی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ منہا ہی جمع ہے منشی کی اور منشی کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۃ فاتحہ کو ثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ تار میں بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو در مرتبہ نازل کیا گیا ہے ایک مرتبہ مکہ میں فرصت صلوة کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت، قاضی صاحب کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے ان صحیح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی صحیح کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مکہ اور مدینہ دونوں کے اندر اس کے نزول کی صحت مترددہ ہے اور پھر آگے فرمایا وقد صحح انہا کیونکہ تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مدنی ہونا ضعیف ہے اور اس کے ضعف پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے حضور ﷺ نازل ہوئیں وہ مستقل سورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ سورۃ فاتحہ مستقل دو سورتیں ہیں ایک مکہ والی دوسری مدینہ والی، حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دو سورتیں مستقل ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوتی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ محض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہذا سورۃ فاتحہ کا نزول کمر ہے یہ تو نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن مکہ کے اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے اس کی کمی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ یہ سورۃ فاتحہ کے بارے میں نازل ہوا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضور پر احسان بتایا ہے اور یہ آیت خود ہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ عطا کرنے کا احسان مکہ میں بتایا ہے اور جب احسان مکہ میں بتایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ کا نزول مکہ میں ہو چکا ہو ورنہ تو لازم آئے گا اس چیز کا احسان جتنا جاوہجی تک نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ذات باری سے مستبعد ہے نیز اس آیت کا سیاق و سباق اہل مکہ کے بارے میں نازل ہوا جو قریش ہے اس بات پر کہ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ مکہ ہے اور جب یہ آیت مکہ ہی ہے تو سورۃ فاتحہ کا مکہ میں ہونا یقینی ہے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ کے شان نزول کے بارے میں مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو جہل شام سے تجارتی سات قافلے لے کر مکہ میں آیا چونکہ حضور ﷺ آپ کے اصحاب سخت فطرسالی اور بھوک کی شدت میں مبتلا تھے اس لئے آپ کی اولاد کے اصحاب کی نظر اس کی طرف ایسے اٹھ کھینچیں جیسے کہ کوئی متنحن شخص دیکھا کرتا ہے تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اے رسولی ہم نے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا کر دی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور بڑے درجہ کا قرآن عظیم ہے اور یہ دنیا و آخرت دونوں کے اندر کارآمد ہیں جب یہ دونوں جگہ پر کارآمد ہیں اور اس کے ساتھ قافلے صرف

دنیا میں کار آمد ہیں تو گویا آپ کے پاس اعلیٰ موجود ہے اور اس کے پاس ذاتی پس جب وہ ذاتی رکھتے ہوئے آپ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو آپ اعلیٰ رکھتے ہوئے اس کی طرف کیوں توجہ فرماتے ہیں لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ حضور کا ان قائلوں کی طرف دیکھنا کسی اپنی ذاتی غرض کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اپنے اصحاب کی خاطر تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے حضور کو ایسی چیز کی تعلیم فرمائی جو اصحاب کے لئے کار آمد اور تسلی بخش ہو چنانچہ فرمایا "ولا تحزن علیہم" اے یعنی آپ ان کے بارے میں غم نہ کھائیے اور یونین کے واسطے متواضع ہو کر رہتے رہیں ان کے واسطے تسلی بخش چیز ہوگی کسی نے خوب کہا کہ ایک دم باغداد بولنا بہ از ملک سلیمانی۔ اس شان نزول سے بھی آیت کے کمی ہونے کی تائید ہوتی ہے بعض لوگوں نے سورۃ فاتحہ کے کمی ہونے پر یہ بھی دلیل قائم کی ہے کہ انارک کے اندر حضور پر فرض رہی اور آپ نے تقریباً ڈیڑھ سال تک مکہ کے اندر راز مفرودہ ادا کی پس اگر اگر آپ سورۃ فاتحہ کو مدنی مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر ڈیڑھ سال تک نماز ہوئی حالانکہ یہ بات تین قرین تباہ نہیں کیونکہ سورۃ فاتحہ کو جو اختصاص نماز کے ساتھ حاصل ہے وہ کسی کی آنکھوں سے اوجھل نہیں پس سورۃ فاتحہ کی ہے۔ مصنف کی عبارت و تفسیر فی الانزال میں ایک اعتراض ہے کہ تاحی صاحب نے و تفسیر فی الانزال استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کو بار بار نازل کیا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضور کے بعد سلسلہ نزول ختم ہو چکا ہے اس کے دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ یہاں تفسیری معنی میں ثبوت کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عہد رسالت میں دو مرتبہ نازل کی گئی لیکن حکایت حال ماہیہ کے لئے بعینہ حال ذکر کر دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ تفسیر تو عامل ہے صرف فی الصلوۃ میں اور فی الانزال کا تعلق ثبوت مذکور ہے اور ثبوت معطوف ہے تفسیر پر لیکن معطوف کو حذف کر کے معطوف علیہ کو اس کی جگہ پر قائم کر دیا جیسے علفۃ بنا و اء بارڈا جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے جانور کو جس کھلا یا اور ٹھنڈا پانی پلایا تو دیکھو یہاں پر سقیت کا لفظ ماڈا بارڈا سے پہلے مذکور ہے ایک اعتراض اور بھی ہے کہ سورۃ فاتحہ کو مثالی بعینہ جمع نہ کیا جائے بلکہ افتاء بعینہ مفرودہ کیا جائے کیونکہ سورۃ فاتحہ ایک ہی تو سورۃ ہے جس کو کئی مرتبہ نازل کیا گیا جواب یہ ہے کہ تعدد آیات کی وجہ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کیونکہ سورۃ کا تکرار متلازم ہے آیات کے تکرار کو، چونکہ تاحی صاحب نے کمی اور مدنی کا ذکر چھڑ دیا ہے اس لئے کمی اور مدنی کی حقیقت کا واضح ہو جاتا بھی ضروری ہے کمی اور مدنی کے بارے میں مفسرین کے تین قول ہیں اول یہ کہ سورۃ قبل البقرۃ نازل ہوئی وہ کمی ہے جہاں بھی پہا ہے نازل ہوا اور بعد البقرۃ نازل ہوئی وہ مدنی ہے چاہے جہاں نازل ہو۔ دوم یہ کہ جس آیت میں خطاب اہل مکہ سے ہو وہ کمی ہے خواہ کہیں نازل ہوا جس میں اہل مدینہ کو خطاب ہو وہ مدنی ہے خواہ کہیں نازل ہو سو یہ کہ جو کمی میں نازل ہوئی وہ کمی اور جو مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی اس قول کی بنا پر ایک واسطہ امتنا پر سے نکالا کمی اور لا مدنی کا جیسے کہ وہ آیات جو سفر میں نازل ہوئی ہیں تو وہ آیات نہ کمی ہیں اور نہ مدنی ہیں ان میں تیسرا قول مشہور ہے اور مصنف کے نزدیک کمی اور مدنی سے مراد یہی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة وعليه قراء مکتة والكوفة وفقهاءها وابن المبارك والشافعي وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها ومالك والاوزاعي ولم ينص ابو حنيفة فيه بشئ فظن انها ليست من السورة عندا وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ :- بسم اللہ الرحمن الرحیم بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جنزہ ہے اور اس پر قراء کلاہ اور کوفہ اور لان کے فقہاء اور ابن مبارک اور اورام ثنائی ہیں اور قراء مدینہ اور بصرو شام اور لان کے فقہاء اور مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں اور امام ابو حنیفہ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی چنانچہ گمان ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے اور امام محمد بن الحسن سے جزیت فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا۔

تفسیر :- علامہ نفت زانی نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہوئی دوحشیش ہیں ایک سورۃ نمل میں ہوئی اور ایک سورۃ شروع میں ہونے کی، اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورۃ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جنزہ ہے اور سورۃ نمل کا بھی جنزہ ہے اور جو بسم اللہ سورۃ شروع میں ہے اس کے بارے میں اولاً ایک اختلاف ہے کہ امام مالک اور تقدر بن حنظل کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے چہ جائیکہ سورۃ فاتحہ کا جز ہو اور اسی وجہ سے امام مالک بسم اللہ کو نماز میں جو پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور ہر اور اختلاف تقدر بن نے قرآن کی تعریف کی ہے جو تو اتر اخصور سے منقول ہو بلاشبہ یہ بلاشبہ کی قید بسم اللہ کو قرآن سے خارج کر دیتی ہے اور اختلاف متاخرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جنزہ ہے اس کے بعد اختلاف متاخرین اور شوافع کا اختلاف ہے، اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورۃ کا بھی جنزہ ہے یا نہیں تو اختلاف متاخرین اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورۃ کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کا بھی جنزہ نہیں اور شوافع اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جنزہ ہے اور پھر شوافع بھی اس بات میں مختلف ہیں کہ بسم اللہ دوسری سورۃ کا بھی جنزہ ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ بسطوح سورۃ فاتحہ کا جنزہ ہے بسطوح بقیہ سورۃ کا بھی جنزہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بقیہ سورۃ کا جنزہ نہیں۔ اب آپ قاضی صاحب کی عبارت کو حل کریجئے عبارت مذکورہ سے قاضی صاحب نے اپنے مذہب کو بیان کیا اور کہا کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جنزہ ہے اور سورۃ فاتحہ کا بھی یہ دودعوے ہیں ایک جزیت قرآن کا دوم جزیت فاتحہ کا پہلے دعویٰ میں قراء مدینہ اور بصرو اور شام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالف ہیں۔ اور دوسرے دعویٰ میں امام ابو حنیفہ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزیت فاتحہ کے تو منکر ہیں لیکن جزیت قرآن کے منکر نہیں تو گویا قاضی صاحب علامہ نفت زانی کے بیان کے منکر ہیں کیونکہ علامہ نفت زانی نے تو بیان

کیا اختلاف متقدمین جزئیت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں حاصل یہ کہ امام صاحب جزئیت قرآن کے تو قائل ہیں لیکن جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں جزئیت فاتحہ کا انکار تو اس طریقہ پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو ذہن کے رہنے والے تھے اور کو ذہن میں یہ بات بہت زور و شور سے پھیلی ہوئی تھی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو ہے اور اللہ صاحب نے اس موقع پر سکوت اختیار کیا اور جزئیت کی رائے دی کے موقع پر سکوت اختیار کرنا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام صاحب بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ملانے کے بھی قائل نہیں نہ جبراً نہ شراً۔ اور جزئیت قرآن ہونا اس طور سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سے سوال کیا گیا کہ بسم اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا یا ایہ الذین کلام اللہ اور ظاہر ہے کہ مابین الذین بسم اللہ بھی ہے لہذا بسم اللہ بھی کلام پاک کا جزو ہے اگر آپ یا اعتراض کریں کہ امام محمد کا قول امام صاحب کی بات کا مستند کیسے بن جائے گا تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اگر کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو وہ قول امام صاحب کا ہو گا اور امام محمد نے اس قول کو بھی اپنی طرف منسوب نہیں کیا لہذا یہ قول بھی امام صاحب کا ہو گا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام صاحب بسم اللہ کی جزئیت قرآن کے قائل ہیں۔ اب اسناد احمدیث کثیرہ سے بسم اللہ کے جزو فاتحہ ہونے پر دو حدیثیں بطور دلیل بیان کی ہیں۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کی تلاوت کی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اور امام مسلمہ کی روایت سے بسم اللہ کا ناقص آیت ہونا ثابت ہوتا ہے ابھی مختلف روایت کیوں جیسے اختلاف ہوا کہ بسم اللہ آیت تھا کہ ہے یا غیر تمامہ اور تیسری دلیل اجماع ہے اس بات پر کہ مابین الذین کلام اللہ ہے اور چوتھی دلیل تمام امت کا اتفاق ہے کیونکہ شری خدمت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ کلام اللہ کو غیر قرآن سے خالی کر دیا جائے لیکن بسم اللہ سے خالی نہیں کیا گیا اور اس کے موجود رکھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ بسم اللہ جزو فاتحہ ہے قاضی کی ظاہری عبارت پر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کی دلیل تین اجماع سے بسم اللہ کا جزو قرآن ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن جزو فاتحہ ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے حالانکہ دلیل دینا مقصود ہے جزئیت فاتحہ پر اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش نظر دو باتیں ہیں اول اثبات دینی دوم تردید مخالفین تو رد حدیثیں اثبات دینی پر دلیل ہیں یعنی جزئیت فاتحہ پر اول اجماع تردید مخالفین پر دلیل ہے یعنی جزئیت قرآن کا انکار کیسے کہ قرار مدینہ وغیرہ منکر ہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ چاروں دلیلیں جزئیت قرآن پر ہی ہیں مگر پہلی دو رد حدیثوں سے جزئیت قرآن قطعاً ثابت ہوتا ہے اور بعد کی دو دلیلوں سے جزئیت قرآن صراحتاً ثابت ہوتا ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

ایک اشکال مابین الذین پر یہ ہوتا ہے کہ مابین الذین تو سورتوں کے نام اور آیات کی تعداد اور حروف کی تعداد کو لے کر ان کی تعداد اور کی دینی ہر سب چیزیں مابین الذین موجود ہیں لہذا ان کو بھی قرآن کہنا چاہیے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہیں بلکہ بھی دو جواب ہیں اول یہ کہ مابین الذین سے مراد صحابہ اور تابعین کے مصاحف ہیں اور صحابہ اور تابعین کے مصاحف ان تمام چیزوں سے خالی تھے اور بسم اللہ موجود تھی لہذا ان چیزوں کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ مابین الذین میں جو آپ اس سے مراد ہے یا محتمل قیہ انہما من القرآن اور جس کے بارے میں قرآن کا نہ ہونا

تقال ما بین الدفتین کلام اللہ لنا احادیث کثیرة منها ما روى ابو هريرة رضى الله عنه
انه عليه الصلوة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
آية ومن اجلها اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله والوفاق على اثباتها في المصاحف مع للمبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب ما بين

ترجمہ: جواب میں فرمایا "ما بین الدفتین کلام اللہ" امام شافعی کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابو ہریرہؓ نے
روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا "کہ فاتحہ کتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے" اور ام سلمہؓ کا
قول کہ حضورؐ نے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا اور انہی روایات کو جو
سے اختلاف کیا اس بات میں کہ بسم اللہ آیت تام ہے یا غیر تام ہے اور اجماع ہے اس بات پر کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اتفاق
ہے بسم اللہ کے ثابت کرنے پر مصاحف میں باوجود تجرید قرآن میں بالالف کے حتیٰ کہ آمین بھی نہیں لکھا جاتا ہے!

تعلق ہے وہ اس سے خارج ہے لہذا ان چیزوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہونا قطعی ہے اب تک تو
آپ نے شوافع کے دلائل سے اب احناف کے دلائل بسم اللہ کے جزو فاتحہ نہ ہونے کے بارے میں نئے سے اول دلیل یہ ہے کہ تخمین امام
بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انسؓ سے حضرت انسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ
کے پیچھے پڑھی پس ان میں سے کسی نے بھی چیز نہیں کیا بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے
کیونکہ اگر جزو ہوتا تو جس طرح سورہ فاتحہ کو بالجمہ پڑھتا تھا اسی طرح بسم اللہ کو بھی بالجمہ پڑھتے حالانکہ کیا انہیں کیا دوسری دلیل حدیث
قدسی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں نے فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان منقسم
کر دیا آدمی آدمی نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے لئے اور میرا بندہ جو اٹھتا ہے وہ اس کو دیدہ یا جاتا ہے حضورؐ
نے فرمایا کہ بندہ جب کہ الحمد للہ رب العالمین تو اللہ کہتا ہے حمدی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم اللہ کہتا ہے اثنی علی عبدی اس حدیث
سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ سے ہے اگر بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو ہوتی تو ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہیے تھی حالانکہ
ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جسکو امام احمد نے روایت کیا ہے وہ یہ کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھ کو میرے باپ نے ناز میں سنا تھا
یہ کہ میں پڑھ رہا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین پس جب نماز سے فارغ ہو گئے تو میرے والد نے کہا اے بچے تم جو حال یہ

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء وكذلك يضم
كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ لذلك اولى من ان يضم ابداء لعدم ما يطابق وما
يدل عليه او ابتداء ائى لزيادة اضمار فيه۔

ترجمہ :- اور با متعلق ہے فعل محذوف کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ اقرأ اس لئے کہ جو چیز بعد میں
آئی ہے وہ از قبیلہ مقروء ہے اور ایسے ہی مقدار نے ہر تسمیہ کو نہوا لایسے لفظ کو جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنایا جائے اور یہ
لفظ اقرأ کو مقدارنا اولى ہے بمقابلہ لفظ ابداء کو مقدار ماننے کے بوجہ نہ ہونے اس فعل کے جو لفظ ابداء کے مطابق ہو
یعنی ایسا فعل نہیں پایا جاتا جو اس پر صادق آئے اور نہ کوئی ایسا لفظ پایا جاتا جو اس ابداء پر دال ہو اور اولى ہے اقرأ
کو مقدارنا بمقابلہ ابتداء کے کیونکہ ابتداء کی مقدار ماننے میں زیادہ اضمار ہے،

کلام اسلام میں حدیث ہو یعنی اسلام میں حدیث پیدا کرنے سے جو حضرت مغفل فرماتے ہیں کہ میں نے تو رسول اللہ اور حضرت ابوبکرؓ
اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی جتنا پچھ یہ حضرات قرآن کو بسم اللہ سے شروع نہیں کرتے تھے اس حدیث سے بھی
معلوم ہوا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر جز ہوتا تو خلفائے ثلاثہ اور خود حضور بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ضرور ملاتے اور
خود حضرت مغفل کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں کیونکہ اگر جز ہوتا تو پھر حدیث کے ساتھ کیوں تفسیر فرماتے اور امام
شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی تھیں ان کا جواب یہ ہے کہ امام کے سے جو روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے بسم اللہ کو
بقصد تبرک پڑھا تھا نہ بقصد تلاوت اور ابوبکرؓ کی روایت میں تو خود تناقض ہے بلکہ متعارض روایت سے استدلال کرنا
کیسے درست ہوگا؟

تفسیر :- اب قافی صاحب لفظ بسم کے بارے میں پانچ بخشیں کریں گے (۱) نحوی (۲) معانی (۳) علم کلام (۴) لغت (۵)
رسم الخط پہلی بحث نحوی ہے نحوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ بسم میں باء حرف جار ہے اور حرف جارہ ان حروف کو کہتے ہیں۔
جو فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کہیں یا کہ بسم تک پہنچیں یا اس کے لئے فعل چاہئے جس کو پہنچایا جائے اور فعل کہیں مذکور
ہو تاہم اور کہیں محذوف ہو تاہم کہ بسم تو اس کے متعلق ہو جائیگا اور اگر محذوف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس محذوف
پر حرف جر کے علاوہ کوئی قرینہ خصوصی قائم ہو گیا یا نہیں اگر قرینہ خصوصی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل متعین کو حرف
جر کا متعلق مان لیا جائے گا اور اگر قرینہ خصوصی قائم نہ ہو تو افعال عامہ میں سے کوئی فعل مقدار مان لیا جائے گا یہ سمجھنے کے
بعد سمجھئے کہ بسم اللہ میں باء حرف جار ہے اور اس کا متعلق محذوف ہے اب اس کے متعلق کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا فعل مقد
ہو گیا یا اسم مقدار ہو گا پھر فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص بعض لوگوں نے فعل عام کو مقدار مانا ہے

یعنی ابداء کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابداء افعال عامہ میں سے ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق افعال میں سے مانا جاتا ہے لہذا اس موقع پر بھی ابداء جو فعل عام ہے مقدر مانا جائے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابداء کو مقدر ماننے کی وجہ سے حضور کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضور کے فرمان میں بھی یہی ابدالفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر ذی بال لم یبدأ میں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر مانا ہے اولاً جنوں نے اس کو جملہ التسمیہ بنایا ہے اور یہ حضرات اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں دوام کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ نجات کو فہد کا مسلک ہے لیکن قاضی بیضاوی فعل خاص یعنی فعل اقرار کو مقدر مانتے ہیں اور قرینہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تسمیہ کے بعد جو نظم آ رہی ہے وہ از قبیلہ مستلوا و از قبیلہ مقرر ہے بلکہ قاضی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کرنے والے شخص کو یہ چاہیے کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اسی کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق مان کر بسم اللہ کو اس کے متعلق کر دے قاضی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جن لوگوں نے ابداء کو مقدر مانا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جا رہا ہے جو دلالت کرے فعل ابداء پر ایسے ہی ان لوگوں کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی کو مقدر مانتے ہیں وجہ تردید ایک تو وہی ہے جو ابداء کے تحت گذر چکی دوسری یہ ہے کہ ابتدائی مقدر ماننے کی صورت میں حذف زیادہ مانتا پڑے گا یاں طور کہ ابتدائی کو آپ بندتا تو ختم نہیں گئے اور بسم اللہ کو حاصل یا کائنات یا ثابت کے متعلق ان کو پھر خبر نہ پائیں گے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر مانتا پڑا دوسرے کائنات یا ثابت و جلال اقراء کے اس کے اندر زیادتی اضافہ نہیں ہے اور ثلث حذف اولیٰ ہے بمقابلہ کثرت حذف کے ہذا اقراء کی صورت جس میں قلت حذف ہے وہ ادنیٰ ہوگی بمقابلہ ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف ہے اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ لفظ اقراء کو مقدر مانتا اولیٰ ہے بمقابلہ قرآنی کے زبانی کا جواب جو ابداء کو مقدر مانتے ہیں تو پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر ہو اس کا متعلق فعل عام ہو گا بلکہ یہ قاعدہ اس موقع پر ہے جبکہ مخدوف پر کوئی قرینہ خصوصی موجود نہ ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہذا فعل خاص مقدر مانتا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور کے فرمان لم یبدأ میں اثبات فی الابداء مراد ہے تلفظ بلفظ ابداء مراد نہیں ہے لہذا آپ کی دلیل درست نہیں ہے قاضی صاحب کی عبارت پر ایک اعتراض پڑتا ہے اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کذلک یفہم کل فاعل ما جعل التسمیہ مبدأ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدر مانے کا جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنا رہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت مخدوف ہے اصل عبارت یہ ہے لیس لفظاً بدیل علی ما یجعل التسمیہ مبدأ التواب ترجمہ یہ ہو گا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے کہ جو اس فعل حقیقی پر دلالت ہو اور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ آہیں صفت استعمال ہے جب لفظ ما کو صراحتاً ذکر کیا تو اس سے مراد رال ہے اور جب لکھ فہم کا مرجع بنایا تو مراد اس سے مدلل ہے۔

وتقديم المَعْمُول هُنَا اَوْ قَع كَانِي قَوْلُهُ تَعَالَى بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى اِيَّاكَ نَعْبُدُ لِانَّهُ اَمُّ وَاَدُلُّ عَلَى
الِاخْتِصَاصِ اَدْخَلَ فِي التَّعْظِيمِ وَافِقٌ لِلْوُجُودِ فَاِنْ اِسْمُهُ تَعَالَى مُقَدَّمٌ عَلَى الْقَلَاءَةِ كَيْفَ لَا وَقَدْ جَعَلَ
الَّتِي لَهَا مِنْ حَيْثُ اِنْ الْفِعْلُ لَا يَتِمُّ وَلَا يَتَقَدَّرُ بِهِ شَيْءٌ عَامًا لَمْ يَصْدُرْ بِاِسْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ امْرُؤٍ بِالْاَلَمِ يُبِيدُ اَفِيهِ بِاِسْمِ اللّٰهِ فَهِيَ اَيَّتْرُ-

ترجمہ :- اور موقع تسمیہ میں معمول کو مقدم کرنا زیادہ وسیع ہے جیسا کہ فرمان باری بسم اللہ مجربہ اور ایک نعبہ میں مقدم ہے
اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے اور تعظیم میں اس کو دخل ہے اور وجود اسم کے موافق ہے۔
کیونکہ باری تعالیٰ کا نام قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو بیکلام باری کو آکر قرار دیا گیا ہے قرأت کے لئے اس حیثیت سے کہ
فعل اس وقت تک شرعاً مقبر اور نام ہی نہیں ہونا جب تک کہ اسم باری سے اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضورؐ نے
فرمایا ہے کہ ہر وہ ہتم بالشان کام جس کا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کا منقول بان الفاظ قرار تو لفظ قرار
عامل ہوا اور بسم اللہ معمول ہے اور قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول پر اس لئے کہ معمول باقتضاء عامل آتا ہے تو گویا
عامل ہوا مقتضی اور معمول ہوا مقتضی اور مقتضی مقدم ہوتا ہے مقتضی پر اور یہاں معمول مقدم ہے عامل پر اس کا جواب
قاضی صاحب نے دیا کہ اس جگہ معمول کو مقدم کرنا زیادہ وسیع ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول بسم اللہ مجربہ میں اور
ایک نعبہ میں معمول کو مقدم کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ بسم اللہ مجربہ کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست
نہیں ہے اس لئے کہ مجربہ یا تو اسم ظرف ہو گا یا مصدر مسمی اگر ظرف ہے تو ظرف عامل ہونا ہی نہیں اور اگر مصدر مسمی ہے تو مصدر
عامل تو ہوتا ہے لیکن مقدم میں عمل نہیں کرتا لہذا اس آیت کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ
ہے کہ یہ تقدیم معمول کی نظیر نہیں بلکہ مطلقاً تقدیم کی نظیر ہے اب رہی یہ بات کہ بسم اللہ مجربہ ترکیب میں کیا واقع ہے تو
کہتے ہیں کہ ترکیب میں حال ہے اگر تو اس غیر سے تقدیری عبارت اور کبوا احتلیسین بسم اللہ وقت جریا نہا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ بسم
اللہ خبر مقدم مجربہ ابتدا مؤخر تقدیری عبارت ہو گی بسم اللہ اجرا نہا۔ قاضی صاحب نے تقدیم کے واقع ہونے کی چار وجہیں بیان
کی ہیں۔ اول یہ کہ اسم باری کی شرافت کی وجہ سے بسم اللہ کو مقدم کرنا زیادہ اہم ہے دوم یہ کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت
کرنی والی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر فی الدار والحق فیہم سونم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے
کیونکہ جس کو آپ نے مقدم کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہی آپ کے نزدیک معظم و کرم ہے، چہارم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم

وقیل الباء للمصاحبة والعنی متبرکاً باسم اللہ اقرأ وهذا او بعده مقول علی
السنة العباد ليعلموا كيف يتبرک باسمه ويمجد علی نعمه وبیسأل من فضله۔

ترجمہ :- اور بعض لوگوں نے کہا کہ بار مصاحبت کے لئے ہے اور معنی اس صورت کے اندر یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں
اسحال میں کہ میں متلبس ہوں علی فضل التبرک اللہ کے نام کے ساتھ اور بسم اللہ سے لیکر آخر سورۃ فاتحہ تک بند قل کی زبانی
کہلا دیا گیا ہے تاکہ بندے یہ جان لیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ برکت سے حاصل کیا جاتی ہے اور اس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کیسے کی جاتی
ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جاتے۔

وجود اسم کے زیادہ ہوا فاقی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے مقدم ہونے کی دو وجہیں ایک وہ یہ کہ اللہ کی ذات
تمام سمیات پر مقدم ہے لہذا اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام افعال کی واسطے
الہیہ اور الہی الہ پر مقدم ہوتا ہے لہذا اسم باری مقدم ہو گا تمام افعال پر لہذا اس موقع پر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ یہ تقدیم
اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اسم باری کو الہ بنا نا درست نہیں کیونکہ التبع اور
غیر مقصود ہوتا ہے تو گویا آپ نے اسم باری کو الہ بنا کر غیر مقصود بنا دیا اور یہ درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الاس حیثیت
نہیں کہ وہ مقصود بالتبع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے بغیر شرعاً مکمل اور تام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان ہی ہے
کل امر فی بال لم یبدأ بآیہ باسم اللہ فوا ترقاضی صاحب کی عبارت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ اسم اولاً قل وادفع وادخل
چاروں اسم تفصیل ہیں اور اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو من کے ساتھ یا الف
لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی صاحبی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس
وقت ہے جبکہ اسم تفصیل خبر نہ ہو اور مقفل علیہ معلوم نہ ہو اور جب مقفل علیہ معلوم ہو اور اسم تفصیل خبر ہو تو اس وقت
طریق ثلثہ میں سے کوئی طریق ضروری نہیں اور یہاں یہی بات ہے کیونکہ اسم تفصیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور مقفل علیہ بھی معلوم
ہے لہذا کوئی اشکال نہیں دوسرا غرض یہ ہے کہ آپ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے
اور تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر موت بھی اختصاص تو ہو گا لیکن زیادہ نہیں بلکہ ہو گا اور اس طرح
تاخیر کی صورت میں تعظیم تو ہو گی لیکن زیادہ نہیں بلکہ حالانکہ تاخیر کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور نہ مطلقاً تعظیم
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام صیغہ ہیں تو اسم تفصیل لیکن معنی میں اسم فاعل کے ہیں جیسے اذل معنی میں دال کہ ہے اب
کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔

تفسیر :- جو کچھ قبل میں تقریر ہو چکی یہ اس صورت میں تھی جبکہ بار کو استغاثت کے لئے لیا جائے اب بیان کرتے ہیں کہ
بار مصاحبت کے لئے لیا جائے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ بار کو مصاحبت کے لئے
لینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ میں قرأت کر رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں اللہ کے نام

وانما کسرت الباء ومن حق الحروف المقفلة ان تفتح باختصاصها بلزوم الحرفیة والبحر
کما کسرت لام الامر لام الاضافة داخله على المظهر للفصل بينهما وبين لام
الابتداء ولام التاكيد.

ترجمہ :- سا اور بار کو کسر دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حتی یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جاتا کسر دینے کی وجہ یہ ہے کہ
بار لزوم حرفیت اور حرفیہ ہونے کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسر دیا گیا اور لام اضافت
کو جبکہ وہ مظهر پر داخل ہو کسر دیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام اجتماع کے درمیان اور لام اضافت اور لام
تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کی بے ادبی اور بندہ کی دلیری ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باری تعالیٰ کی شان
شان نہیں ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا کہ مطلقاً تلبس مراد نہیں بلکہ تلبس علی قصد التبرک مراد ہے ابتدا
اب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے بار کے بارے میں اور جیسا کہ آپ مقدمہ میں سمجھ چکے ہیں تحریر کوئی کوتاہی یاد کر
کر تا ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے وہ ضعیف یہ
کہ بار کو استقانت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ہمارا کام ہی نہیں بنتا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہیں
اور مصاحبت کا تو مطلب یہ ہے کہ محض اللہ کا نام تبرک کے طور پر لے لیا کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے یہ تقریر کرنے کے بعد اب
سمجھئے کہ مصنف ہذا و ما بعدہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لے کر آخر سورہ فاتحہ
تک یہ سب کلام اللہ ہی کا تو ہے اور بار کو آپ استقانت اور مصاحبت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ ذات باری خود
اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود اپنی تعریف کرتی اور خود اپنی عبادت کرتی
ہے اور خود اپنی ذات سے اپنے لئے دعا مانگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کیا بندوں کے حق میں بھی
مستحب ہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہ کلام اللہ کا بندوں کی زبان ہی ہے یعنی یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی زبان پہ کھلوانا چاہتے
ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ بلسان عبد یہ سب فرما رہے ہیں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک جواں پڑھے ہوئے آدمی سے
خط لکھواتے تو دیکھو جواں بولتا جاتا ہے اور عالم لکھتا ہے میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام پہنچنے
یہ پڑھا عالم بلسان جواں لکھ رہا ہے اور مکالم کے صیغے استعمال کر رہا ہے پس ایسے ہی اللہ تعالیٰ بلسان عبد فرما رہے ہیں اب
اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جان لیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی
اور کن الفاظ سے اللہ کی لعنتوں پر حمد کی جائے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

اللہ نے اپنا کلام بلسان عبد کیلویا۔

تفسیر یہاں سے مصنف ایک اعتراض اور جواب کو چھڑے ہیں لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات تمہیں سمجھ لیجئے وہ یہ کہ جو حرف خارج سے نکلے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروف مبانی اور حروف معانی حروف مبانی تو ان حروف کو کہتے ہیں کہ جن سے کلمہ مرکب ہوا اور وہ خود کلمہ ہوں جیسا کہ زید کے ز، یا، واو حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں حروف مبانی اعراب و بناء کے ساتھ متصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بناء مصفت ہے کلمہ کی اور حروف مبانی کلمہ ہی نہیں ہیں اور دوسری قسم یعنی حروف معانی بینا کے ساتھ مقف ہوتے ہیں اور جب بنا کے ساتھ مقف ہوتے ہیں تو بنا کی اصل حالت سکون ہے کیونکہ بنا ایک حالت دائمی ہے اور جب حالت دائمی ہے تو اس کے لئے خفیف سی شئی چاہیئے اور سکون خفیف ہے لہذا یہ حالت معنی کے مناسب لیکن جو حرف مفردہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف رکھتے ہیں جیسے کہ لفظ اب اس کو اگر سن کر دیا جائے تو اجاف کلمہ لازم آئے گا اس وجہ سے اسے حرکت چاہیئے سکون تو دے نہیں سکتے لیکن حرکت بھی ایسی ہو جو سکون کے مناسب ہو خفت میں اور فتح سکون کے مناسب لہذا حرف مفردہ پر فتح آنا چاہیئے اب سمجھئے کہ لسم اللہ میں بحر حرف مفردہ میں سے ہے لہذا اس کو بقاعدہ سابق مفتوح ہونا چاہیئے حالانکہ لسم اللہ میں بار مکتوب ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ کسرہ اس لئے دیا گیا ہے کہ حرفیت یعنی حرف ہونا اور بحر یعنی اپنے ابدال کو بحر دینا لازم ہے اور حرف اور بحر کے مناسب کسرہ ہے حرف کے مناسب تو اس لئے کہ حرف تقاضا کرتا ہے سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسرہ بھی اپنے قلت وجود کی وجہ بمنزلہ عدم کہے قلت وجود اس لئے کہ کسرہ جمیع افعال پر داخل نہیں ہوتا اور بحر کے مناسب اس لئے ہے کہ بحر آخر ہے حرف بار کا اور آخر اپنے مؤخر سے خاصیت رکھتا ہے اور مؤخر مناسبت رکھتا ہے کسرہ سے لہذا بحر بھی مناسبت رکھے گا کسرہ سے ورنہ آخر کا مؤخر سے مخالف ہونا لازم آئے گا بہ کیف حاصل جواب یہ ہے کہ حرفیت اور بحر کے ساتھ خفاص کی وجہ سے بار کو کسرہ دیا گیا جس طرح سے کہ لام امر کو یفعل میں کسرہ دیا گیا ہے تاکہ اس لام ابتداء سے متماز ہو جائے جو یفعل میں داخل ہے اور ایسے ہی لام اضافت کو کسرہ دیا گیا جو مظهر پر داخل ہوتا کہ لام تاکید سے متماز ہو جائے جیسے لزید میں لام اضافت ہے اور لقاؤم میں لام تاکید کا ہے اب مصنف کی عبارت پر اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حروف مفردہ کو کسرہ دینے کی علت لزوم حرفیت اور لزوم بحر کو قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرفیت لازم ہے لیکن اس کے باوجود مفتوح ہیں جیسا کہ واو عا طفہ اور فاء عا طفہ کہ باوجود حرف ہونے کے ان پر فتح آ رہا ہے اور جیسے کہ کاف تشبیہ جریت کیلئے لازم ہونے کے باوجود اس پر فتح آ رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کسرہ کی علت حرفیت اور بحر دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا اور واو عا طفہ اور کاف تشبیہ میں دونوں چیزیں علی سبیل الاجتماع نہیں پائی جاتی ہیں واو کے اندر حرفیت موجود ہے مگر لزوم بحر نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ واو عا طفہ کا ابدال بحر ہی ہو بلکہ جوا عراب اس کے ماقبل معطوف علیہ پر ہو گا وہی اعراب واو کے ابدال کو دیا جائے گا اور کاف تشبیہ میں لزوم بحر ہے لیکن حرفیت لازم نہیں کیونکہ کبھی وہ مثل کے معنی میں ہوتا ہے جو کاسم ہے لیکن پھر بھی اشکال باقی رہا اشکال یہ ہے کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دونوں چیزیں لازم ہیں لیکن وہ مفتوح ہیں جیسے واو قسم اور تار قسم کہ ان کو حرفیت بھی لازم ہے اور لزوم بحر کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ بقاعدہ سابق انکو مکتوب ہونا چاہیئے مگر چونکہ لفظ قسم مبتدا ہوتا ہے قسم میں اس کی جگہ پر یہ حرف قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة استعمالها
وبُنِيَتْ اوائلها على السكون فادخل عليها مبتدأ بها همة الوصل لان من دأبهم
ان يبتدوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على اسماء واسامي و
سمي وسميت ومحى سمي كهدى لغة فيه قال: واللّه اسمك سمي مبارك : اترك
به ايثاركا. والقلب بعيد غير مطم واشتقاقه من السمولانذ رفعة للمسمى وشفا له.

ترجمہ :- اور لفظ اسم بصری کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف
کر دیا گیا اور ابتدائی حرف کو ساکن رکھا گیا ہے پھر ابتدا کرنے کی واسطے شروع میں ہمزہ وصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ اہل عرب کا
طریقہ یہ ہے کہ وہ حرف متحرک سے ابتدا کرتے اور حرف ساکن پر پڑھتے ہیں اور بصری کے مسلک کے لئے شاہد اسم کی وہ گردان ہے
جو اسماء واسامی و سمي اور سميت کے وزن پر آتی ہے اور سمي کا جو کہ ہڈی کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت
بشکر مستقل ہونا بھی مسلک بصری کے شاہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے واللہ اسمک سمي مبارک بالخبر ترجمہ اے مخرج
خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں تجھ کو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح فضیلت بخشے میں تیری ذات کو خدا نے دوسروں کی
ذات پر ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح تجھ کو خدا نے بافضل بنایا ہے اسی طرح تیرا نام بھی عمدہ منتخب کیا ہے اور اسم
کے سابقہ اوائل میں قلب کا واقع ہونا مستبعد بات ہے جو اس قدر عام نہیں اور اسم کا اشتقاق سمي سے اس لئے ہے کہ اسم
سمی کے لئے موجب رفعت اور طرۃ امتیاز ہے ،

اور قائم مقام ہونے کی وجہ سے اسمیت کی بولن میں آگئی لہذا لزوم حریت مفقود ہوگئی پس مفتوح ہوں گے مکسور ہوں گے۔
تفسیر :- سب ابحاث میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بصری اور کوئی نہیں کا اختلاف ہے کہ یہ
کس سے مشتق ہے بصری کہتے ہیں سمي سے مشتق ہے اویہ ناقص ہے لیکن بصری میں بھی بعض ناقص واوی اور بعض ناقص
یا ئی لیتے ہیں وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کا اخی سموت بھی آتا ہے واو کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کے ساتھ جیسے علوت اور
علیت ہے اور تعلیل اسمیں یہی کہ سمي کثرت استعمال اور تعاقب ترکیبات کی وجہ سے خفت کا مقتضی ہے اور خفت اول
میں اور آخر میں ہوتی ہے لہذا آخر سے نواد کو حذف کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذف کر دیا جائے تو ایک
حرف باقی رہ جائے گا اور ذکر کے لئے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو حذف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السمۃ عند الکوفیین واصلہ وسم حذف الواو وعوضت عنها هنۃ الوصل لیقل
اعلالہ ورد بان الہنۃ لم تعہد داخلۃ علی ما حذف صدرہ فی کلامہم ومن لغاتہ سیم
وسم وقال - بسم الذی فی کل سورۃ سیمۃ ۛ

ترجمہ :- اور اہم کوفیین کے نزدیک مشتق ہے ستم سے اور اس کی اصل وسم ہے واو کو حذف کر کے ہمزہ وصل اس کے عوض
میں لے آئے تاکہ اعلان کم ہوا و تر و دید باس طور کی گئی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی کہ اول سے حذف کر کے ہمزہ کو داخل کیا
جائے ان کے کلام میں اور اہم کی لغات میں سیم اور وسم بھی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا
نام ہر سورت کے شروع میں ہے ۛ

والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ابتداء متحرک کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہمزہ وصل کو زیادہ کر دیا
تو اہم ہو گیا قاضی نے کہا ہے کہ عرب والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ساکن کے ساتھ شروع نہیں کرتے ہیں یہ نہیں کہا کہ ابتداء بال سکون
حال ہے اصل میں قاضی صاحب نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداء بال سکون حال ہے یا نہیں
تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حال ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ حال نہیں بلکہ جائز ہے جو لوگ حال ہونے کے قائل ہیں وہ دلیل
دیتے ہیں کہ ہم نے عرب والوں کے کلام کا تتبع اور تلاش کیا تو ہم کو یہ بھی ابتداء بال سکون نہیں ملا تو ان لوگوں نے استقرار کو دلیل
بنا کر ابتداء بال سکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عجموں کے کلام میں ابتداء بال سکون پایا جاتا ہے
جیسے بجا بی جب اسٹیشن کا تلفظ کرتے ہیں تو سین کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ
آپ بھی ابتداء بال سکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقرار کو جو
دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم وجہ لان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے وقوع تو ہو لیکن تمہاری تتبع اور
تلاش میں نہ آیا ہو قاضی صاحب نے ویشہدہ تصریف سے ناقص ہونے پر دلیل دی ہے دلیل یہ ہے کہ دیکھو اسم کی جمع اسماء ہے
اگر مثال یعنی وسم سے ہوتا تو جمع اسم آتی بیانیہ تھی اسی طرح اس کی جمع الجمع اسمی آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو جمع الجمع اسمی
آتی اور ایسے ہی اسم کی تصغیر آتی ہے سنی اگر مثال سے ہوتا تو تصغیر وسم آتی اور ایسے ہی فعل مجہول سمیت آتا ہے اگر مثال سے
ہوتا تو سمیت آنا چاہیے تھا۔ اسی طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے سنی اور یہ بھی ناقص ہے شعر ہے ۛ
واللہ اسمک سنی مبارک ۛ آخرک اللہ بہ اشارہ کا۔ یہ خالہ لغت ازانی نے اپنے مدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے
تیرا مبارک نام رکھا تبھ کو اس نام کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح کثیری ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت
بخشنے میں ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ تمہارا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔
مذکورہ نام نظیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص ہے مثال نہیں ہے کوفیین کی طرف سے اس پر ایک اشکال پڑتا ہے۔

فالاسم ان ارید به اللفظ فغیر المسمی لانہ یتألف من اصوات مقطعة غیر قارة و
 یختلف باختلاف الالہم والاعصار ویتعد ذنارة ویتجد اخری والمسمی لا یكون کذا
 وان ارید به ذات الشئی فهو المسمی لکنہ لم یشہر بهذا المعنی وقولہ تعالیٰ تَبَارَكَ اسْمُ
 رَبِّكَ وَسَمِیْ اسْمُ رَبِّكَ المراد به اللفظ لانہ کما یجب تنزیہ ذاته وصفاته عن النقائص
 یجب تنزیہ الالفاظ الموضوعات لها عن الرفث وسوء الادب والاسم فیہ مقحم کما فی قول
 الشاعر: الی الحول ثم اسم السلام علیکما. وان ارید به الصفة کما هو رای الشیخ ابو الحسن
 الاشعری انقسم انقسام الصفة عندہ الی ما هو نفس المسمی الی ما هو غیرہ والی ما ^{غیرہ} لیس

ترجمہ: پس اسم سے اگر لفظ مراد لیا جائے تو اسم غیر مسمی ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ٹکڑے
 ٹکڑے ہیں غیر مجتمع ہیں اور لا متول اور زائد کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کبھی اسما متعدد ہوتے ہیں اور کبھی متعدد
 نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی اسم ہوتا ہے اور مسمی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات شیئ مراد لی جائے تو اسم عین مسمی ہے لیکن اس معنی
 کے ساتھ مشہور نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور سج اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس
 طرح سے ذات وصفات کو نقائص سے پاک کرنا واجب ہے اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا واجب
 ہے محض چیزوں اور سوادی سے یا اسم اس آیت میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے الی الحول ثم اسم
 السلام علیکما۔ اور اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ لائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کی تو اسم منقسم ہو گا جیسا کہ ان کے نزدیک
 صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسمی ہے دوم جو غیر مسمی ہے سوم جو عین مسمی ہے اور غیر مسمی ہے۔

دقیقہ مگر غرض: وہ یہ ہے کہ آپ نے جتنی بھی مثالیں بیان کی ہیں ان تمام میں قلبی اور قلبیت ہیں کہیں میں تقدیم و تاخیر کر دینا مثلاً
 اسما راہل میں تو اسما ہی تھا لیکن قلب کر کے اسما بنالیا۔ اسبطرہ دوسری مثالوں میں بھی یہی کیا گیا ہے جواب یہ ہے کہ اگر قلب ہوتا
 تو قلب اتنا عام نہیں ہے کہ کسی لفظ کے تمام صفیہ ہی خلاف اصل پر استعمال کئے جائیں لہذا اس میں قلب، اننا یا قاس سے بہت ہی بعید
 بات ہے اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ اسم کا خود ہے سوئے اور سوئے کے معنی بلند کے ہیں اور اسم بھی بلند اور رفعت کا سبب ہوتا ہے
 کیونکہ جو چیزیں حقیر ہیں ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ حیوان کو اسم جنس کے ساتھ ہی پکارتے ہیں اسوجہ بھی اسم کو سوئے مشتق مانا۔

تفسیر (۱۵) یہاں سے کوفین کے مذہب کو بیان کرتے ہیں کوفین کہتے ہیں ام شتق ہے ستم سے اور ستم کی اصل ہے دسم پس اول سے واؤ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں ہمزہ وصل لے آئے کوفین دلیل دیتے ہیں کہ اس صورت میں تعلیل کم ہوگی بمقابلہ پہلی صورت کے کیونکہ اس صورت میں واؤ کو حذف کر کے صرف ہمزہ لانا پڑے گا اور پہلی صورت میں آخر سے واؤ کو حذف کیا جائے گا اور پہلا دل کو ساکن کیا جائے گا پھر اس کے بعد ہمزہ داخل ہوگا اور قلت تعلیل اولیٰ ہے کثرت تعلیل سے لہذا دسم سے ماخوذ ماننا اولیٰ ہوگا اور اس صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ دسم کے معنی آتے ہیں علامت اور داغ کا اور اسم بھی اپنے معنی کے لئے علامت اور داغ ہوتا ہے اس وجہ سے اسم کو دسم سے شتق مانا گیا۔ ورنہ سے قاضی صاحب کوفین کی دلیل کو رد کیا ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ اسم کو دسم سے شتق ماننے کی صورت میں اگرچہ قلت تعلیل ہے لیکن استغفار خلاف اصل ہے کیونکہ اہل عرب کے یہاں یہ طریق نہیں کہ وہ اول سے حذف کر کے ہمزہ داخل کریں بلکہ آخر سے حذف کر کے اول میں ہمزہ لاتے ہیں اور کثرت تعلیل بہتر ہے خلاف اصل استغفار کرنے سے اور لغزین کے نزدیک اگرچہ کثرت تعلیل ہے لیکن اصل کے موافق استغفار توبہ ہذا بصیرت کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

وین لغاتہ دسم و دسم: یہ جملہ متاخر ہے اور یہاں سے اسم کی لغات بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ اسم کی پانچ لغات ہیں (۱) اسم (۲) اسم (۳) اسم (۴) اسم (۵) اسمی۔ اسم کے استدلال میں شاعر کا شعر پیش کیا ہے بسم الذی فی کل سورۃ یومر۔ یعنی اس فات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورۃ کے شروع میں ہے یہاں اسم معنی میں اسم کے ہے یہ بات یاد رہے کہ کسی کا استدلال نہیں ہے مثلاً کوفین یہ کہیں کہ اسم کی اصل دسم تھی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ سمو تھی اس طرح تمام میں کہیں گے۔

تفسیر (۱۶) یہاں سے قاضی صاحب ابحاث خمسہ میں سے علم کلام کی بحث کو ذکر کر رہے ہیں پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اسم اور اسمی کا کوئی تعلق نہیں اسم اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس پر دلات کرتا ہو اور اسمی اس ذات کو کہتے ہیں جس کے لئے اسم وضع کیا گیا ہو اس کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ بارے میں اختلاف گواہ اسم عین مسی یا غیر مسی لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض مادے ایسے ہیں جہاں اسم کا عین مسی ہونا متعین ہے جیسے کتب زید اس مثال میں زید عین مسی ہے کیونکہ لکھنے والا زید ہے اسم زید نہیں اور بعض مادے ایسے ہیں کہ وہاں اسم کا غیر مسی ہونا متعین ہے جیسے کتب زید میں کتب زید اسم زید ہے نہ کہ ذات زید ان مذکورہ دونوں مادوں میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف ان چیزوں میں ہے جہاں عینیت اور غیریت دونوں درست ہو سکتی ہیں جیسے رأیت زیداً میں زید اسم و زید احتمال ہیں اب جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم عین مسی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ذات زید کو دیکھا اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے زید کو توبہ کو دیکھا۔ اس لئے کہ کیا اختلاف ہے تو متفقہ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسی ہے اور بعض اشاعر کہتے ہیں کہ اسم عین مسی ہے لہذا دلیل میں پیش کرتے ہیں رأیت کہ تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس کے معنی ہیں کہ اللہ کا نام بابرکت ہے اور اپنے رب کے نام کی تسبیح بیان کیجئے ان تینوں میں برکت اور تسبیح کی نسبت کم کی طرف توجہ ہے حالانکہ بابرکت ہزار اور ناقص سے پاک ہونا یہ ذات کی صفت ہے الفاظ کی نہیں ہے لہذا یہ مطلب یہ ہوا کہ ذات باری بابرکت ہے اور ذات باری کی تسبیح بیان کیجئے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اسم عین مسی ہے اور اشاعر کی درستی دلیل ہے نفی مسئلہ جیسے کسی نے کہا کہ زید طالب یعنی زید مطلق ہے تو دیکھئے اس مسئلہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ذات زید بڑی ہے نہ کہ نظر زید یا اس سے ناہتہ دیکھا کہ اسم عین مسی ہے اور جو لوگ اسم کو غیر مسی مانتے

وَاِنَّمَا قَالَ بِسْمِ اللّٰهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللّٰهِ لِانَّ التَّبْرُكَ وَالِاسْتَعَانَةَ بِنَدْوَا كِرَاسِهِ اَوَّلُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْيَمِينِ

وَالْتَمِينَ وَلَمْ يَكْتُبِ الْاَلِفَ عَلٰی مَا هُوَ وَضَعَ الْخَطَّ لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعَالِ وَطَوَّلَتِ الْبَاءُ عَوَضًا عَنْهَا

ترجمہ :- اور قرآن پاک میں بسم اللہ رافاۃ اسم آئی ہے۔ باللہ نہیں اس لئے کہ برکت حاصل کرنے اور مدد طلب کرنے کی جرات لفظ اسم کو بڑھا کر ہی ہو سکتی ہے یا باریعین اور یامینین میں فرق کرنے کے لئے اوالف بسم اللہ کو کتابت میں نہیں لایا گیا باوجود اس کے کہ رسم الخط کا قانون یہی تھا کہ لایا جاتا تا کثرت استعمال کیوجہ سے اور اس الف مزدودہ کے عوض میں بسم اللہ کی بارگولیا کر کے لکھا گیا۔

دقیقہ مذکور شدہ جب صفت کی یمن قسمیں سمجھ میں آئیں تو اب اگر اسم سے اپنے صفت مراد لیا ہے تو اسم کی بھی وہی تین قسمیں نکلیں گی جو صفت کی نکلی ہیں کیونکہ اس صورت میں تو اسم و صفت کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیونکہ آپ اسم و صفت لیا ہے لہذا نزاع کو کوئی تحقیق نہیں بلکہ قطعی ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب نے ایک مسئلہ کا جواب دیا ہے اسکا حل کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو اللہ کے نام سے تبرک اور استغاثہ حاصل کرنا تھا تو براہ راست لفظ باریک اللہ کیوں نہیں داخل کیا درمیان میں لفظ اسم کا واسطہ کیوں نہ کر کیا اسکا جواب ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی ذات نہایت بزرگ و عظیم الشان ہے لہذا براہ راست استغاثہ اور تبرک حاصل کرنا بغیر وسیلہ کے ایک بہت جرات کی بات ہوگی اور جب لفظ اسم کو واسطہ بنا کر استغاثہ کی تو کوئی جرات کی بات نہیں ہے اس وجہ سے باریک اسم پر داخل کیا اور اللہ پر داخل نہیں کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ باریک دو قسمیں ہیں قسم اول تمیز تو یہاں یامینینہ قسم نہیں ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے لئے لفظ اسم کو بڑھا دیا اور فرق اس طور پر ہو گیا کہ باریک غیر محض اسم باریک پر داخل ہوتا ہے اور یہاں پر اسم باریک داخل نہیں ہے لہذا معلوم ہوگا کہ تمیز یہ قسم نہیں ہے اور تیسرا جواب یہ ہے کہ انکا یہی تو کہنا ہے کہ اللہ کے نام سے استغاثہ طلب کرنا پہلے تو ہم کہتے ہیں کہ براہ راست اللہ کے نام سے استغاثہ ہوگی لہذا اس صورت میں تو کوئی اعتراض ہی نہیں پڑتا ہے۔ ولم یکتب الا الف الخ اب یہاں سے ابحاث غریبہ میں پانچویں بحث رسم الخط کو بیان کر رہے ہیں اعتراض وجواب کی شکل میں یہ بھی اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ رسم الخط کا قاعدہ یہ ہے کہ جس اسم کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو وہ اسم درمیان کلام میں ہوگا یا اول میں یا اول میں ہو تو ہمزہ وصل کتابت اور تلفظ دونوں میں باقی رہے گا اور اگر درمیان میں ہو تو ہمزہ کتابت میں باقی رہے گی لیکن تلفظ میں گرجا جائے جیسے افراسم ربک میں لفظ بسم اللہ میں بھی درمیان میں ہو سکتی وجہ سے تلفظ میں گرجا نا تھا لکن ہم دیکھتے ہیں کہ کتابت میں بھی گرجا ہوا ہے جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کثرت استعمال کیوجہ سے خفت کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی خفت حاصل ہو جاتی ہے حذف کر کے بھی لکھا جاتا ہے ہمزہ کو کتابت میں حذف کر دیا تاکہ آسانی ہو جائے اور بالکل نیسانیا نہیں کیا بلکہ حذف پر قرینہ موجود ہے یعنی باریک کے شوشہ کو ذرا بلند کیا جاتا ہے تاکہ ہمزہ پر دال ہو اور بعض لوگوں نے باریک کو بلند کرنے کی وجہ بیان کی کہ تاکہ قرآن کا آغاز طویل و عریض لفظ سے ہو جائے اس وجہ سے حضرت عمر بن عبد العزیز نے کتابتوں کو حکم دیا تھا طو لو الباء و انہر و السین و در و الیم یعنی باریک کو بلند کھو اور سین کے دندانے خوب ظاہر کر دو و یم کو خف گھیرے میں لاکر انکھو۔

والله اصله اِلَه فحدقت الهدوة وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع
الا انه مختص بالمعبود بالحق والاله في الاصل يقع على كل معبود ثم غلب على المعبود بحق.

ترجمہ :- اور لفظ اللہ کی اصل الہ ہے ہنر کو حذف کر کے عوض میں الف لام لایا گیا (اور چونکہ الف لام عجمی ہے تعریف کا نہیں) اس لئے بوقت ندایا اللہ ہنر قطع کے ساتھ کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ اِلا اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے ہنر پر بولاجاتا ہے پھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے لگا۔

تفسیر :- اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں جبران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدما و فلاسفہ دوسرے سے اس بات کا ہی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے اسم ذاتی ہیں اور وجہ انکار یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم ہو لکن اسمی کی طرف اشارہ کیا جائے اب واضح یا تو خود باری تنہا ہے ہول کے یا بندے اگر باری تنہا ہے تو انہوں نے یا تو اپنے واسطے اسمی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہو گا یا بندوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہو گا۔ اللہ تنہا نے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تنہا اپنی ذات کی معرفت میں کسی شے کی سیطرہ محتاج نہیں ہیں لہذا اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور بندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ بندوں تو ذات باری کی معرفت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کے لئے ضروری ہے کہ موضوع لا متلفت الیہ بالذات ہو اور ذات باری بندوں کے لئے ملنفت الیہ بالذات نہیں ہیں لہذا بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں پس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی اسم وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب یہ دیتے ہیں کہ اسمی کے لئے معلوم بالکنہ یا کنہی ضروری نہیں ہے بلکہ علم بالوجہ اور علم بوجہ ہی کافی ہے اور یہاں یہ بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالوجہ اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور پھر اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے چار فرقہ ہو گئے (۱) لفظ اللہ اسم مشتق ہے (۲) علم ہے (۳) صفت مشتق ہے (۴) لفظ اللہ سریانی لفظ ہے۔ ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو گیا یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو چوتھا قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل اس کی لاہقی آخر کے حرف کو حذف کر کے اول میں الف لام داخل کر دیا گیا اور راء ہو کر اللہ ہو گیا اور اگر عربی ہے تو علم ہو گیا اسم مشتق ہو گا علم ہونے کے معنی ہیں کہ پہلے ہی سے ذات معین کے لئے وضع کر دی گئی اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر دوسریں ہیں۔ اسم مشتق ہو گیا یا صفت مشتق۔ اگر صفت مشتق ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول اجمالی طور پر آپ کے سامنے آگئے۔ اب تشریح سنئے پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات تہیذا سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت مشتق۔ ان تینوں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو گا۔

واشفاقہ من الہ الہۃ والوہۃ بمعنی عبد ومنہ تالہ واستالہ وقیل من الہ اذا تجی
 اذ العقول تنحیر فی معرفتہ او من الہت الی فلان ای سکنت الیہ لان القلوب تطمئن بذکرہ
 والارواح تنسک الی معرفتہ او من الہ اذا فرغ من امر نزل علیہ والہۃ غیرہ اجارہ اذا علما
 یفرغ الیہ وهو یحیرہ حقیقۃ او بنوعہ او من الہ الفصیل اذا اولع بامہ اذا العباد مولعون
 بالتفرع الیہ الشداکد او من ولہ اذا التحیث ونخبط عقلہ۔

ترجمہ :- اور لفظ الہ مشتق ہے الہ اللہ والوہۃ والوہیۃ سے جو معنی میں عبد کے ہیں اور انہیں مصادر سے تالہ اور
 استالہ مشتق ہے اور بعض نے کہا کہ لالہ یا غور ہے الہ بکسر العین سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص حیرت میں پڑ جائے
 (پس الہ کی وجہ اشتقاق یہ ہوگی) اس لئے کہ عقول خدا کی کا حقیقہ معرفت حاصل کرنے میں متحیر ہیں یا لفظ الہ یا غور ہے
 الہت الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون حاصل کیا خدا کو تالہ اس لئے کہتے ہیں
 کہ قلوب مؤمنین اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں اور دروحوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے یا یا غور ہے الہ والہ و
 غیرہ سے (اس وقت بولتے ہیں) جبکہ کوئی شخص پیش آمدہ مصیبت سے گھبرا جائے (اور الہ غیرہ اس وقت بولتے
 ہیں) جبکہ اس گھبراتے ہوئے کو دوسرا پناہ دیدے (خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں) کہ پناہ دھونڈنے والے اس کے پاس گھبرا کر
 جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتاً یا پناہ گزین کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور یا لفظ الہ یا غور ہے الہ الفصیل سے جس
 کے معنی ہیں اوٹنی کا بچا اپنی ماں سے چھٹ گیا (خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں) کہ بندے مصائب میں گرفتار کر خدا سے چھٹتے ہیں
 یا لفظ الہ یا غور ہے ولہ سے جس کے معنی ہیں غنموط العقل ہو جانا

بقیہ مگذشتہ : یا نہیں اگر انہی سے تو علم ہے اور اگر انہی نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات
 سمجھ میں آئے گی بغیر انتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئے گی۔ اول کو اسم
 جنس اور ذاتی کو صفت مشتق کہتے ہیں تو اس تقسیم سے ظاہر ہو گیا کہ مشتق مقابلہ میں علم اور اسم جنس کے ہے لیکن اس
 موقع پر جب قاضی صاحب مشتق کا لفظ استعمال کریں تو وہاں پر مشتق کے وہ معنی نہیں سمجھئے چاہیں جو علم اور اسم
 جنس کے مقابلہ میں ہیں بلکہ مشتق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اصل سے ماخوذ ہو چاہے صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات
 سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالمفہومیت ہو اور میں سے مراد وہ چیز ہے جس میں قدرے تعین ہو خواہ شخص ہو

وكان اصله ولاه فقلبت الواو همة لاستنقال الكسوة عليها استنقال الفم في وجوه قليل
 الاله كاعاء واشاح ويرده الجمع على الهة دون اولهية وقيل اصله لاه مصدر لاله يليه لها
 ولاها اذا احتجب ازتفع لانه تعالى محبوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعمالا يليق
 به ويشهد له قول الشاعر كحلفته من ابى رياح : يسمعها لاه الكبار :

ترجمہ :- اول اس صورت میں، الہ کی اصل ولاہ ہوگی واکو کہنہ سے بدل دیا گیا اس لئے کہ واؤ پر کسرۃ ثقیل ہے جن طرح
 کہ وجہ کے واؤ پر کسرۃ ثقیل ہے پھر تبدیلی کے بعد لاء بالہمزۃ استعمال ہوا جس طرح کاعاء ولاشاح بالہمزۃ مستعمل ہیں اور اس
 قول کی تردید اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ کی جمع الہاتہ آتی ہے نہ کلاولہاتہ اور بعض نے کہا کہ اللہ کی اصل لام ہے جو مصدر
 ہے لاء یلیہ یلیا ولاہا کا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی پور مشیدہ اور بالاترہود خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نکاہوں
 کے ادراک سے پور مشیدہ اور ہر چیز پر فائق اور نامناسب صفات سے بالاتر ہے اور اس قول کے لئے شاید شاعر کا شعر
 ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ابوریاخ کسی اس ایک دفعہ کی قسم کے مانند کہ جس کو اس کا بڑا معبود من رہا ہے۔

دقیقہ مگر مشتہ، یا نوعی یا جنسی۔ اول کی مثال زید دوم کی فرس سوم کی حیوان ہاں البتہ مصنف کا قول ثالث یعنی لفظ وصف سے
 وہ ہی معنی مراد ہیں جو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ پہلے قول کی تشریح یوں ہوگی کہ لفظ اللہ کی اصل الہ ہے
 اور اللہ لغوی حیثیت سے بر معبود پر بولا جاتا ہے خواہ برحق ہو یا غیر برحق لیکن جب اس پر لام عہد داخل ہو جاتا ہے تو غلبۃ معبود برحق
 کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس کے ہمزہ کو عنلات قیاس حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا اور ہم نے خلاف قیاس اس
 لئے کہا کہ اگر قیاس کے مطابق حذف کیا جاتا تو عوض میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قاعدہ ہے کہ المحذوف بعد کالمذکور
 یعنی کسی قاعدہ صرف کے تحت حذف شدہ لفظ مذکور کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو پھر کسی چیز
 کو عوض میں لانے کی کیا ضرورت ہے خیر الف لام عوض ہے اسی وجہ سے باللہ منادی ہونے کی صورت میں ہمزہ قطعی کے ساتھ
 استعمال کیا جاتا ہے تاکہ معرف باللام سے ممتاز ہو جائے مگر لفظ اللہ تو معبود برحق ہی کے ساتھ مخصوص ہے اس کے علاوہ
 پر اسکا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے۔

تفسیر :- واؤ مشتقہ سے لفظ اللہ کے مشتق نہ کو ذکر کر رہے ہیں چنانچہ مشتق منہ کے بارے میں سات قول ہیں اول یہ
 کہ یہ انفرادی ہے الہ الہۃ والوہۃ سے ہیں جس کے معنی ہیں عبادت کرنا تو اب الہ معنی میں الوہۃ یعنی معبود کے
 ہو گا چونکہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے اس کو اللہ کہتے ہیں اور اس آکذ یاؤ سے نفعل ناؤ آتا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ صار کا بعد یعنی غلام کے مانند ہو گیا اور باب استعمال کا استاء بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں صار شاہد البعد یعنی عید کے شاہد ہو گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے آلہ سے جو باب سے سے آتا ہے جس کے معنی ہیں تعمیر ہو جانا اب اللہ کے معنی ہوں گے آلہ یعنی وہ ذات جس کے بارے میں سب تعمیر ہیں اور ظاہر ہے کہ اللہ کی ذات ایسی ہے کہ جس کی معرفت میں تمام عقولیں تعمیر ہو کر رہ گئیں کیونکہ اگر اللہ کی معرفت حاصل ہو جاتی تو یہ کوئی تکراری عقیدہ میں مبتلا ہوتا اور نہ کوئی باطل مسلک سامنے آتا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مشتق ہے البتہ الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون و اطمینان حاصل کیا تو اب اللہ کے معنی ہوں گے جس کے پاس سکون حاصل کیا جاتا ہے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ قلوب اللہ کا ذکر کر کے اطمینان حاصل کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ اور جیسے کہ مولانا روم صاحب فرماتے ہیں ہ اللہ اللہ ایسے پیر شیرین است نام پیر و مشکر می شود جانم تمام اور نیز رومیؒ میں تو منین کی اللہ کی معرفت حاصل کر کے سکون حاصل کرتی ہیں جو تھا قول یہ ہے کہ مشتق ہے اس آلہ سے جس کے معنی آتے ہیں نازل شدہ مصیبت سے گھبراتا اور پھراس کے بعد لفظ البتہ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی آتے ہیں گھبراتے ہوئے شخص کی مصیبت کو دور کر دینا اور پناہ دیدینا۔ اب الہی یعنی جاتے پناہ کے معنی میں ہوا اور معبود کو اس لئے کہتے ہیں کہ گھبرا یا ہوا شخص معبود کی پناہ پکڑتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے جو اس کی طرف پناہ پکڑتا ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے از التفصیل سے تفصیل کہتے ہیں اونٹ کے بچہ کو یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ اونٹ کا بچہ اپنی ماں کا بہت زیادہ مشتاق ہوتا ہے اور اس سے جا کر رہ جاتا ہے تو اب اللہ کے معنی یہ ہونے لگے کہ جس کے پاس جا کر بندے جیتے ہیں اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے مصیبت کے وقت گڑگڑا کر اللہ کے مشتاق ہوتے ہیں اور اسی کے ذکر میں لگتے ہیں گویا اللہ کے ساتھ جا کر جیتے ہیں چھٹا قول یہ ہے کہ مشتق ہے ولہ سے جس کے معنی تعمیر ہونے کے اور عنبوط العقل ہونے کے ہیں اس صورت میں وجہ تسمیہ وہی ہوگی جو آلہ بمعنی تعمیر کے تحت گذر چکی مگر ان دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ الہ کی صورت میں ہمزہ اصلی ہوگا اور ولہ کی صورت میں واؤ سے بدلا ہوا ہوگا اس چھٹے قول کے اعتبار سے الہ کی اصل ولہ نکلیگی واو حرف علت ضعیف ہوا اور کسر اس پر ثقلیل ہے جس طرح سے کہ وجوہ میں واو پر ثقلیل ہے لہذا واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور لا کہا جانے لگا جیسے کہ اعاء اور اشاع یہ اصل میں وعاء اور وشاع تھا پھر بقاعدہ سابق واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا لیکن قاضی صاحب اس چھٹے قول کو رد کر رہے ہیں وجہ ترمید یہ ہے کہ الہ کی جمع تکثیر آتی ہے اگر اس کی اصل ولہ ہوتی تو اس کی جمع تکثیر اولیٰ آتی کیونکہ جمع تکثیر اسماء کو اپنی صلیت پر یعنی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ولہ اس کی اصل نہیں ہے لیکن بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ اللہ کی وزن پر جمع صرف اس لئے آتی ہے کہ لوگوں نے ہمزہ کو اصلی سمجھ لیا ہے کیونکہ ولہ کا استعمال بالکل نہیں آتا ہے لیکن اصل اس کی ولہ ہی ہے لوگوں کے خیال کر لینے کی وجہ سے اس کی اصل باطل نہیں ہوگی۔ ساتواں قول یہ ہے کہ مشتق ہے لاہ ملیہ لیثا ولاہ سے اس کے دو معنی آتے ہیں ایک پوشیدہ ہونا دوسرے بلند ہونا اب الہ کی اصل لاہ ہوگی۔ الف لام داخل کر کے اللہ بنا لیا گیا اب لاہ کے معنی ہوں گے محجب اور مرتفع کے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ کے اندر یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں احتجاب کے معنی تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی نگاہوں سے محجوب اور پوشیدہ ہیں اور از ارتفاع کے معنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بالاتر ہے اور تمام ان نقائص سے جو اللہ کی شان بیان نہیں ہیں پاک ہیں بعض مناطق نے مصنف کی اس عبارت

وقیل علم لذاتہ المخصوص لا نہ یوصف ولا یوصف بہ ولانہ لا بدلہ من اسم تجرعی علیہ صفا
ولا یصلح لہ ما یطلق علیہ سواہ ولانہ لو کان وصفا لم یکن قولہ لا الہ الا اللہ توحیداً امثلاً
لا الہ الا الرحمن فانہ لا ینع الشریکۃ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات مخصوصہ کا علم ہے اس لئے کہ یہ لفظ خود موصوف تو بخیر تاہم لیکن
مصنوع نہیں بنتا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی ایسا اسم ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا اجراء
ہو سکے اور اس بات کی صلاحیت لفظ اللہ کے سوا اور کتنے خدا کے اسماء حسنی ہیں ان میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ
اللہ کو معنی وصفی مانتے ہو تو (چونکہ وصف میں عموم ہو جاتا ہے اس لئے لا الہ الا اللہ مفید توحید ہو گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن
مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا۔

بقیہ مگذشتہ پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے احتجاب کی وجہ تسمیہ کے ذیل میں بیان کی ہے مصنف کی عبارت یہ ہے لانه تعالى
محبوب اس میں اعتراض یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقبور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ چھایا ہوا
ہے یعنی غیر کے فعل سے وہ متاثر ہوا اس لانه اللہ تعالیٰ کے نمایان نشان نہیں لہذا مصنف کو چاہیے تھا کہ محبوب کے بجائے
محبوب کا لفظ استعمال کرتا اس ساتویں قول پر مصنف ایک شعر سے استشہاد کر رہے ہیں۔

کملۃ من ابی رباع : یسمی الہ الکتبار

حلفہ کے اندر تادمہ کر کے ہے اور حلف معنی میں قسم کے ہے اور ابو رباع راہ کے فتح کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کبار
کاف کے ضم کے ساتھ مبالغہ کا مصیغہ ہے جس کے معنی ہیں بہت بڑا ترجمہ شعر کا یہ ہو گا کہ مانند ابو رباع کی اس ایک مرتبہ
کی قسم کے جس قسم کو سن رہا ہے اس کا بہت بڑا معبود اس شعر کے اندر استہسا اس طور پر ہے کہ اس شعر میں لفظ لاہ استعمال
ہوا ہے جس سے الہ کا خوف ہوتا ثابت ہوتا ہے بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے شعر یہ ہے
لاہ ربی عن الناس طرا : فہو اللہ لا تری ویری ہو۔

ترجمہ :- میرا رب ساری مخلوق کی نظروں سے پوشیدہ ہے تو دیکھو یہی اللہ میان ہیں کہ دکھائی تو نہیں دیتے لیکن سب
کو دیکھ رہے ہیں یہ بات قول تھے جو بالتفصیل آپ کے سامنے آگئے۔ اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل ہر کی لڑی میں پر و
دیں تو لفظ اللہ کا مشتق ہونا میں حال سے خالی نہیں یا تو جوف ہو گا یا مثال ہو گا یا ہمز فا ہو گا اگر جوف ہے تو اس
کی اصل لاہ ہوگی اور یہ قول مبالغہ ہو گا اور اگر مثال ہے تو اس کا مشتق منہ و لاہ ہو گا اور یہ قول سادس ہو گا اور اگر ہمز ہے
ہے تو یہ اس کی دو صورتیں ہیں باب فتح سے ہو گا یا سمع سے اگر فتح سے ہے تو معنی میں معبود کے ہو گا اور یہ قول اول ہے

والاظہار، اذہ وصف فی اصلہ لکنہ لما غلب علیہ بحیث لا یستعمل فی غایہ وصار کالعلم مثل الاثر یا و الصق اجری ہجراہ فی اجراء الوصف علیہ اقتناع الوصف بسلام تطرق احتمال الشکۃ الیہ۔

ترجمہ :- اور اظہر یہ ہے کہ لفظ اللہ درحقیقت وصف ہے لیکن جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے لگا کہ غیر کے انذار یا کلمہ متعل نہیں اور علم کے مشابہ ہو گیا جس طرح کہ لفظ خریا اور صق ہیں کہ درحقیقت معنی وصفی رکھتے ہیں مگر غلبہ کا علم ہو گئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا دین چیزوں میں اتمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے صفت نہ بننے میں اولاً شراک کا احتمال نہ رکھتے ہیں۔

دبلسائے گذشتہ اور اگر باب سے ہے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو اخوذ ہو گا الہ بمعنی تخریج سے اور یا البتہ الی فلان سے اور یا الہ بمعنی فرغ سے اور یا الہ التفصیل سے اگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفسیر :- وقیل علم لذاتہ الخ لفظ اللہ کے بارے میں دوسرا فرق ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے اخوذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیبویہ کی طرف منسوب ہے اپنے مسلک کے اوپر تین دلیلیں دیر ہے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود تو موصوف بنتا ہے اور جیسے اسماء اس کے صفات واقع ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کی صفت نہیں بنتا ہے لہذا صفتیت کی توفیق ہو گئی اور اسم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا علم ذات ہونا ثابت ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ایسا ہونا چاہیے کہ جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے۔ اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء پر نظر ڈالی جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ ملا کہ جس کے اوپر تمام صفات جاری ہوں تو اس سے ثابت ہو گیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفتیت کی نفی ہو گئی تو اسمیت کا ثبوت ہو گیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ اللہ محض ہے ذات باری کے ساتھ لہذا علم ہونا ثابت ہو گیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس کو صفت مانتے ہیں تو پھر لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہو گا جس طرح کہ لفظ الرحمن کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو پھر لا الہ الا اللہ مفید توحید نہ رہے گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن مفید توحید نہیں۔ حالانکہ لا الہ الا اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ لا الہ الا اللہ مفید توحید ہے لہذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے اب رہی یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں لازمی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں بلکہ ذات تو

لان ذاتہ من حیث ہو بلا اعتبار امر آخر حقیقی او غایہ غایہ معقول للبشر فلا یکن ان یدل
علیہ بلفظ۔

ترجمہ :- اس لئے کہ ذات خداوندی ذات خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ
ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا لفظ لایا جائے وہ وصف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات من حیث
الذات کسی لفظ کا مدلول بنے۔

دلیقہ مگذشتہ ابہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان لیماتی ہے تاکہ معنی وصفی کا اس کے ساتھ قیام ہو سکے اور
معنی وصفی مانع شرکت نہیں ہے اور جب مانع شرکت نہیں ہے تو توحید نہیں ثابت ہوگی بخلاف علم کی صورت کے کہ وہ دلالت
کرتا ہے ذات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے لہذا لا الہ الا اللہ علمیت کی صورت میں مفید توحید ہوگا پس علمیت کی
صورت اولی ہے،

تفسیر :- والاظہارہ وصف الخ یہاں سے تیسرا مسلک وصف ہونے کا جو مصنف کے نزدیک مختار ہے چنانچہ اس
کے بارے میں اظہر ہو تا فرما رہے ہیں بیان کرتے ہیں اس مسلک اور اول مسلک میں فرق یہ ہے کہ اول مسلک میں لفظ اللہ
کو اکم مانا تھا اور اکم کے اندر دلالت علی الذات المعینہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ کسی حیثیت سے متعین ہو اور دوسرے
مسلک میں اس کو صفت مانا ہے اور صفت کے اندر معنی وصفی تو معین ہوتے ہیں مگر ذات ابہام کے درجہ میں ہوتی ہے فرق
سمجھنے کے بعد اب مسلک سمجھے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے اب اس پر دو اعتراض ماقبل
والے واقع ہوں گے اول یہ کہ جب وصف ہے تو کسی اکم کی صفت کیوں نہیں بنتا۔ دوم یہ کہ جب صفت مانو گے تو مانع شرکت
نہیں ہوگا۔ جس کی وجہ سے لا الہ الا اللہ مفید توحید نہیں ہوگا۔ جواب دونوں کا یہ ہے کہ جب غلبہ یہ ذات باری ہی کے لئے اس
طور پر مخصوص ہو گیا اور علم کی حیثیت اختیار کر لی تو پھر علم ہی کے یہ قائم مقام ہو گیا۔ امتناع وصف اور عدم احتمال شرکت
کے اندر یعنی جس طرح علم کے اوصاف تو ذکر کئے جاتے ہیں لیکن وہ خود کسی کا وصف نہیں بنتا اور جس طرح علم شرکت کا احتمال
نہیں رکھتا ایسے ہی لفظ اللہ بھی شرکت کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ الشریا اور لفظ الصعق کی یہ حقیقت میں وصف تھے لیکن
غلبہ علم ہو گئے اور علم کی حیثیت اختیار کر لی پس ایسے ہی لفظ اللہ بھی علم ہو گیا اور جب علم کی حیثیت ہو گئی تو دونوں سابق
اعتراض نہیں پڑیں گے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ الشریا اور الصعق کیسے وصف تھے اور علم بن گئے تو سنئے کہ لفظ الشریا تفسیر
ہے ثروزی کی اور ثروزی مؤنث ہے ثروان کا ثروزی اس عورت کو کہتے ہیں جو بالدار ہو پھر نام پڑ گیا یہ ایک ستارہ کا اور
الصعق کہتے ہیں سخت قسم کی آواز کو پھر یہ نام پڑ گیا ثویل بن نفیل کا اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے
کھانا پکایا تھا اور ہولنے لگا مگر اس کی باندی الف دی تھی تو اس نے ہوا کو لعنت کیا اور بڑا اعلان کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر

ولانہ لودل علیہ ذاتہ المخصوص لما افاد ظاہر قولہ تعالیٰ وهو اللہ فی السموات معنی صحیحاً
ولان معنی الاشتقاق ہو کون احد اللفظین مشارکاً لاخر فی المعنی والترکیب ہو حاصل
بینہ، و بین الاصول المذكورة۔

ترجمہ :- اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ محض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو فرمان باری "وہو اللہ فی السموات" کی ظاہری
عبارت ایسے معنی کا افادہ نہیں کرے گی جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہوں اور اس لئے الاشتقاق کی حقیقت
یہ ہے کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہی بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصول کے درمیان
موجود ہے۔

دقیقہ و نگہداشت، ماعقہ صحیحاً اس کو تباہ و برباد کر دیا۔
تفسیر :- یہاں سے مصنف مسلک ثانی کے اظہر ہونے کی دلیل دے رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی نفسہ
بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کئے ہوئے اب وہ امر آخر خواہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافی ہو انسان کی عقل میں نہیں آسکتی ہے۔
اور جب ذات باری عقل میں نہیں آسکتی تو کسی لفظ کا مدلول بھی نہیں بن سکتی ہے اس لئے کہ لفظاً تو ان چیزوں پر دلالت
کرتے ہیں جو چیزیں ذہن میں پائی جائیں اور ذات باری ذہن میں پائی نہیں جاتی بلکہ ذات باری کسی لفظ کا مدلول نہیں
بن سکتی بلکہ لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر غلطیہ کے
طور پر کہنا چاہتے ہو تو یہ کہہ لو کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات پر دلالت
ممکن ہوگی۔ اور لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات باری پر دلالت باطل ہے بلکہ لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا
بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو علم اتنا درست نہیں بلکہ یہ وصف بے بعض ٹوکوں نے اس طویل کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل
یہ ہے کہ دلالت کے لئے مدلول کا تصور بوجہ ما کافی ہے تصور بالکنہ اور بکنہ ضروری نہیں اور متعذر ذات باری کے اندر
تصور بالکنہ اور بکنہ ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہ کر کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو۔
تفسیر :- قولہ ولانہ فیہ مسلک ثالث کی دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو علم فانی مانے میں اور یہ کہ جس لفظ
اللہ ضرورت پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس صورت میں فرمان باری و هو اللہ فی السموات کے ظاہری معنی درست نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس صورت
میں آیت کے معنی ہوں گے ہو الذات الشخص فی السماء یعنی وہ ذات جو شخص ہے آسمان کے
اندر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظرف ہو جائے گا جس کی وجہ سے ذات باری کا عرش نشین ہونا اور تجسم
ہونا لازم آتا ہے اور یہ کسی قدر بھی ذات باری کے مناسب نہیں اور دیکھتے مصنف نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی ظاہر
آیت کے اعتبار سے یہ خرابی لازم کئے گی۔ اس لئے اگر ظاہر کو چھوڑ کر فی السموات والاارض کو علم کے متعلق بنا دیا جائے

وقیل اصلہ لہا بالسریانۃ فعمد یحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ وتنجیم
لامہ اذا انفتم ما قبلہ او انضم سنۃ وقیل مطلقا

ترجمہ :- اور بعض نے کہا اللہ کی اصل لآہا ہے جو سریانی زبان کا لفظ ہے۔ پھر اس کو عربی اس طویر پر بنایا گیا کہ لآہ کے الف کو حذف کر دیا گیا اور شروع میں الف لام داخل کر دی گئی۔ اور اللہ کے لام کو پڑھنا جبکہ اللہ کا ماقبل مفتوح یا مقصور ہوا سلف قرا کا طریقہ ہے اور بعض نے کہا کہ اللہ کے لام کو ہر حالت میں پڑھا جائے گا۔

بقیہ مگذشتہ تو اس صورت میں جملہ خبریاتی ہو جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمام چیزوں میں شائع ہے جو آسمان وزمین کے اندر ہیں۔ تو اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی میر فریاد اگر اللہ کو علم ذاتی مانتے ہو تو خرابی لازم آئے گی بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو وصف انوار اس صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اللہ معنی میں مبود کے ہو گا اور آیت کا ترجمہ یہ ہو گا "ہو مبود فی السموات والارض" ولان معنی سے لفظ اللہ کے وصف ہونے پر تفسیری دلیل دیتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے اس لئے کہ اشتقاق کے معنی ہیں احاد اللفظین کا دوسرے کے مشابہ ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے درمیان پائی جاتی ہے کیونکہ لفظ اللہ لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے مشابہ ہے۔ لہذا لفظ اللہ کا مشتق ہونا ثابت ہو گیا لیکن اشتقاق کے معنی کا ثابت ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل ظنی ہے اور باساحت لغوی کے اندر دلیل ظنی کافی ہے لہذا معنی اشتقاق کا پایا جانا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے۔ میر حال علمیت کی نفی ہو گئی اور مشتق ہونا ثابت ہو گیا اب یہ مشتق اسم ہو گیا اور وصف۔ وصف ہونا ظاہر ہے دلائل ماسبق کی وجہ سے۔ لیکن چونکہ یہ ذات باری کے ساتھ متعلق ہے اس وجہ سے صفات غالب کے طور پر ذات باری ہی کے لئے استعمال ہونے لگا،

تفسیر :- وقیل اصلہ لآہا یہاں سے جو تھا قول بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کی اصل لآہا ہے الف کے ساتھ۔ اور یہ سریانی لفظ ہے اور بعضوں نے کہا کہ عبرانی لفظ ہے اور ان کی زبان میں الف کے ساتھ بولا جاتا ہے جیسے فارسی میں کہتے ہیں لآہا خیر لآہا کے معنی ہیں مبود کے پھر اس کو عربی بنایا گیا۔ صورت یہ ہوئی کہ آخر کے الف کو حذف کر دیا اور محض ابتداء کرنے کی وجہ سے شروع میں الف لام زیادہ کر دیا اور غام کرنے کے بعد اللہ ہو گیا بعض لوگوں نے لفظ اللہ کے سریانی ہونے کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں اکثر کلمات عربی ہیں جس میں نہیں ہیں لہذا بغیر کسی دلیل ظاہر کے لفظ اللہ کو مرتب مانتا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ اللہ اور لآہا اس مشابہت اور مماثلت موجود ہے تو ہم کہیں گے کہ صرف مشابہت کا پایا جانا لآہا کو اصل اور لفظ اللہ کو فرع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔

وحذف الف المحن نفسد به الصلوة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لفظة الف في سورة الف

الا لا بارك الله في سهيل : اذا ما الله بارك في الرجال .

ترجمہ :- اور اللہ کے الف کو حذف کر کے پڑھنا ایسی غلطی ہے کہ اس سے ناسخ فاسد ہو جائے گی داد اللہ کے الف کو حذف کر کے اگر قسم کھائی جائے تو اس سے مزج بین منعقد نہیں ہوگی اور شاعر کے قول، الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذف الف ضرورت شری کی وجہ سے ہے۔

دبقہ مگذشتہ و تخم لامہ یہاں سے قاضی صاحب لفظ اللہ کے بارے میں قرأت کی بحث چھیڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ تخم کس کو کہتے ہیں۔ دقہم یہ کہ سنت کے یہاں کیا معنی ہیں، اول بات تخم مقابلہ میں آتی ہے ترقیق کے ترقیق کے معنی رقت و نرمی سے اد اکرنا۔ اور تخم کے معنی سختی سے پڑھنا یعنی پڑھ کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متواترہ، دوم سنت اصطلاحیہ۔ سنت متواترہ کہتے ہیں جو طریقہ آباء و اجداد سے چلا آ رہا ہو۔ اور سنت اصطلاحیہ کہتے ہیں اس طریقہ کو جو سب لوگوں نے آپس میں طے کر لیا ہو اور سنت سے مراد سنت متواترہ ہے۔ سنت اصطلاحیہ نہیں۔ قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کا قبل اگر مفتوح یا مضموم ہے تو لاء کا لام پڑھا جائے گا۔ اور اگر مکسور ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے مکسوری کیوں نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متواترہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قبلہ سے منقول ہے۔ اب رہی یہ بات کہ قبل مفتوح اور مضموم ہونے کی صورت میں پڑکیوں پڑھا جائے گا اور مکسور ہونے کی صورت میں پڑکیوں نہیں ہوگا۔ نور دونوں صورتوں میں پڑ پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے میں اہم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تخم کی صورت میں ادائیگی کل لسان سے ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی نوک سے ادائیگی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے لام کے تلفظ اور لات کے لام میں فرق ہو جائے گا اب رہی یہ بات کہ کسرہ کی صورت میں پڑکیوں نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسرہ کی صورت میں تخم کرنے کے وقت ثقل لازم آتا ہے اس لئے کہ کسرہ تقاضا کرتا ہے بچے کی طرف آنے کا اور تخم تقاضا کرتی ہے اور پڑ جانے کا پس اگر کسرہ کے بعد تخم ہوگی تو لازم آئے گا سفلی سے علوی کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دشوار ہے جس طرح کہ صعود علی الجبل دشوار ہے۔ اور جو لوگ مطلق پڑ پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متواترہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نفسد بہ :- وحذف الف یہاں سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ میں جو لام اور با کے درمیان الف ہے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے لہٰذا کہتے ہیں لغوی غلطی کو۔ اور قاموس میں کہا ہے کہ یہ خطا فی القرات ہے۔ لیکن

ہم کہیں گے کہ خطا فی القرأت بھی مستلزم ہے لغوی غلطی کو۔ خیر یہ ایسی غلطی ہے کہ جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اشتا
اور شواغف دونوں کے نزدیک بشواغف کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جز ہے اور فاتحہ پڑھنا فرض
ہے اور آپ نے جب بسم اللہ کو حذف کر دیا تو گویا کل کو حذف کر دیا کیونکہ انتفا جز مستلزم ہے انتفاء کل کو۔ اور جب لفظ اللہ
کو چھوڑ دیا تو پوری بسم اللہ کو چھوڑ دیا قاعدہ سابق کی وجہ سے اور جب بسم اللہ مکمل کو ترک کر دیا تو گویا مکمل فاتحہ کو
ترک کر دیا بقاعدہ سابق۔ اور فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے لہذا ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ
سے امام شافعی نے فرمایا ”من ترک حرفا واحدا من الفاتحۃ وہو بحسن فلتصح صلوۃ“ اور احناف کے نزدیک اس لئے فاسد
ہو جائے گی کہ الف ساکن کو حذف کر کے یا تو کلام لغو ہو گیا یا معنی بدل جائے گی اور یہ دونوں باتیں مفید صلوۃ ہیں جیسا کہ
قاضی خاں میں امام صاحب کا ایک مسئلہ بیان کیا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ ثلاثی ہو گا یا رباعی اور غماضی اگر ثلاثی ہے تو اس کے
اولیٰ یا در بیان یا آخر کے حرف کو حذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً قرآن رباعی میں عین کو حذف کر کے ربی پڑھا
جائے تو ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ تفسیر معنی کی وجہ سے کلام لغو ہوئے کی وجہ سے۔ اور اگر کلمہ رباعی یا خمسہ ہے
اور منادی ہوئی کی وجہ سے ترخیم کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہاں لفظ اللہ نہ تو رباعی ہے اور نہ منادی واقع ہے لہذا
اگر اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا جائے تو احناف کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا یفقد۔ یہاں سے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر کے صریح میں بھی منعقد نہیں ہوگی
صریح میں اس میں کوئی شک نہیں جس کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد احتیاج نیت نہ ہو اور صریح میں کا تحقق اس وقت ہوتا ہے
جب کہ لفظ اللہ کو حرف قسم کا دخول بنایا جائے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا تو کل اللہ ہی
حذف ہو گیا کیونکہ انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو پس صریح میں کے تحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ
نہیں پائی گئی۔ لہذا صریح میں منعقد نہیں ہوئی اور ہم نے صریح میں کی قید اس لئے ذکر کر دی کہ کسی نے بسم اللہ کو حذف
کر کے اور نیت کر لی میں کی تو میں منعقد ہو جائے گی اور اگر نیت کی نیت کی تو میں منعقد نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے امام
غزالی نے فرمایا ”من قال لا علی قصدا فلیس بمسلم واما نوبی بالیین انقذ۔“

وقد جاء ضرورة الشعر الا لا بارک اللہ فی سہیل : اذا اللہ بارک فی الرجال۔ یہ اعتراض کا جواب اعراف میں
یہ ہے کہ اللہ کے الف ساکن کے حذف کرنے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کے پہلے مصرع میں لفظ اللہ
بغیر الف ساکن کے ہے اگر یہ لغوی غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ذکر کرتا۔ جواب شعر میں ضرورت شعری کی وجہ سے بغیر الف
کے ہے اور ضرورت شعری میں وہ چیزیں جائز ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہوتیں۔ فقہاء کا مقولہ ہے انظر
منع المخطورات اور شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ آگاہ رہو برکت نہ کرے اللہ تعالیٰ سہیل تابی کے حق میں جبکہ اللہ تعالیٰ تمام
لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کرے۔

الرحمن الرحیم اسمان بنیا اللباغۃ من رحم کالغضبان من غضب والعلم من علم و
الرحمة فی اللغة رقة القلب انطافیقتنی التفضل والاحسان۔

ترجمہ :- الرحمن الرحیم دو اسم ہیں جو جن میں مبالغہ کے لئے اخوذ ہیں رحم سے جیسے غضبان اخوذ ہے غضب اور علم اخوذ ہے علم سے اور رحمت لغت میں اس رقت قلب اور میل نفاذ کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر :- مصنف کی عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رحم اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور کا اور دوسرا سیوریہ کا۔ جمہور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مفید مبالغہ میں۔ رحم فعلان کے وزن پر اور رحیم فاعل کے وزن پر۔ اور مفید مبالغہ دو طریقے ہیں ایک تو اس لئے کہ صفت مشبہ دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے دوام و ثبوت میں زیادتی معنی ہے لہذا مبالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زخشری نے کہا کل ما هو معدول عن اصله فهو بالغ عن اصله یعنی جو صیغہ معدول ہو اپنی اصل سے تو وہ بقا بلا اصل کے بلیغ ہو گا۔ اور یہ دونوں معدول ہیں راجح سے۔ اور سیوریہ کا قول یہ ہے کہ رحم تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے ہر حال دونوں کے نزدیک رحم اور رحیم صفت کے صیغے ہیں۔ تو پھر اسمان کیوں کہا جو کہ غیر صفت ہے۔ جواب اسم یہاں فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہے مشتق کے مقابلہ میں نہیں لہذا یہ لفظ اسم صفت کو بھی شامل ہو جائے گا۔ اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے وضفا کے بجائے بئیا کیوں کہا؟ جواب اس بات کو بتلانے کے لئے کہ لباغۃ میں لام غایت کا ہے صلہ کا نہیں۔ اور اگر وضفا کہتے تو بتا دیتے کہ لام صلہ کا ہے اور معنی ہوتے کہ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صیغے مبالغہ کے نہیں ہیں بلکہ مفید مبالغہ ہیں۔ جمہور کے قول کی بنا پر تو ظاہر ہے اور سیوریہ کے نزدیک رحم تو صفت مشبہ ہے اور رحیم صرف مبالغہ کا صیغہ ہے اس بات کو بتلانے کیلئے بنیا اللباغۃ کہا۔ وضفا نہیں کہا اس کی بعد اضافی صفت کہتے ہیں کہ رحم اور رحیم دونوں رحم باب سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان مشتق ہے غضب سے اور علم مشتق ہے علم سے غضبان نظیر رحم کی اور علم نظیر رحیم کی۔ اس پر اعتراض ہو گا کہ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ لازم سے اتنا ہی متعدی نہیں آتا۔ اور رحیم متعدی ہے جس کے معنی ہیں رحم کرتا۔ لہذا رحم اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست نہیں ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ رحم سے تو متعدی لیکن متقل کر لیا گیا لازم کی طرف اور انتقال اس طور پر کیا کہ باب کرم سے افعال خلقیہ آتے ہیں لہذا رحم جواب سے ہے بمنزلہ لازم کے ہو گیا۔ لہذا رحم اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست ہے جیسے کہ زخشری نے رفیع الدرجات کو بمنزلہ لازم کے مانا ہے کیونکہ رفق کے معنی بلند کرنا ہے۔ یہاں پر بھی اسی طرح متقل کر کے مشتق مان لیا۔

ومنہ الرحم لا تعطیٰ فہا علیٰ ما فیہا واسماء اللہ تعالیٰ انما توخذ باعتبار الغایات التی ہی

افعال دون البادی التی تكون انفعالات۔

ترجمہ: ساور رحم (بچہ دانی) بھی اسی رحم سے اخذ ہے کیونکہ وہ رحم بھی اس چیز پر نرم ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسماء جتنی اپنے ان نتائج و آثار کے اعتبار سے ملحوظ ہیں جو ان قبیل تاثرات میں اور بادی احوال سبب کے اعتبار سے نہیں جواز قبیل تاثرات ہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) والرحم۔ اب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں۔ لغت میں رحمت کے معنی ہیں اس رقت قلب اور میل نفسانی کے جو فضل و احسان کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے اخذ ہے رحم بھی بمنیچہ دانی۔ اور نسبت اس کے اشتقاق کی یہ ہے کہ بچہ دانی بھی بہرہاں ہوتی ہے اس چیز پر جو بچہ دانی میں ہوتی ہے لیکن یہ نسبت بیان کرنا ضعیف ہے کیونکہ رحمت میں انفعالات روحانی ہوتا ہے اور رحم معنی بچہ دانی میں انعطاف جسمانی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انعطاف میں مناسبت ہے اور یہ اشتقاق کے لئے کافی ہے۔

تقسیم ہیں۔ واسماء اللہ الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور اس عبارت میں اسماء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو مضاف باری پر دلالت کریں اور اعتراض یہ ہے کہ آپ نے رحمت کے معنی بیان کئے رقت قلب اور انعطاف کے اور انعطاف کہتے ہیں نفس کے آئل ہونے کو اور نفس کا آئل ہونا اور جھک جانا یہ ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزاج جسمانی کے تابع ہوتی ہیں میں سے مزاج جسمانی کسی اثر کو قبول کرتا ہے اور جو نفس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اب اگر اللہ پر رحمت اور رحیم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم کا ثابت کرنا لازم آئے گا نیز تاثر بالفیرونہ لازم آئے گا۔ اور یہ سب چیزیں مستلزم ہیں امکان کو تو گویا ذات باری کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ تو بالکل محال ہے۔ بلکہ رحمت اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر جن الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو تو وہاں ان الفاظ کا اطلاق ذات باری پر لائق غایات اور آثار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو ان قبیل تاثرات میں۔ ان اسباب و مبادی کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو ان قبیل انفعالات و تاثرات میں۔ مثلاً انعطاف رحمت اس کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ مبتدا اور مسبب۔ مگر اس کا اثر انعام و احسان ہے۔ مبتدا تو ان قبیل انفعالات ہے اور اثر ان قبیل تاثرات ہے پس جب رحمت کا اطلاق ذات باری پر ہو گا تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہو گا اور رحمت کے معنی منعم کے ہوں گے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ رحمت اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر بطور مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کے ہے۔ پہلا یعنی مجاز مرسل راجح ہے۔ مجاز مرسل کہتے ہیں کہ سبب ہو کر مسبب مراد لیا جائے یہاں پر بھی یہ بات موجود ہے کیونکہ رحمت جو مسبب ہے وہ ہو کر مراد لیا انعام و احسان جو مسبب ہے اور استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں۔ ایک ہئیت منتزعہ کو دوسری ہئیت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینا۔ اور جو لفظ ہئیت مشبہہ کے لئے استعمال کیا اس کو ہئیت مشبہہ کے لئے استعمال کرنا۔ اور یہاں پر

والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار وذلك
انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا.

ترجمہ :- اور رحمن میں بمقابلہ رحیم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع
بالتخفيف اور قطع بالتشديد اور كبار بالتخفيف اور كبار بالتشديد کی مثالوں میں واضح ہے۔ اور اس زیادتی کا کبھی کمیت کے اعتبار
سے لحاظ کیا جاتا ہے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے لحاظ پر یا رحمن الدنيا کہا جائے گا۔

(بقیہ مگدشتہ) استعارہ تشبیہ کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جہان کے بندوں کے ساتھ ہے یعنی انعام و احسان
کرنا اور ان سے تکالیف کو دور کرنا اس معاملہ کو تشبیہ دی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملہ کے ساتھ جو وہ اپنی رعایا کے ساتھ کرتا
ہے جبکہ وہ اپنی رعایا پر نرم ہوتا ہے اور ان پر انعام و احسان کرتا ہے اور ان کی تکالیف کو دور کرتا ہے تشبیہ دینے کے بعد مشبہ بہ کے
لئے جو الفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ مشبہ لیں ذات باری کے معاملہ کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس کے نتیجے میں اللہ کو
رحمن و رحیم کہنا درست ہے مصنف نے رحمت کے معنی رقت کے ساتھ کہے ہیں حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رقت لازم !
جواب یہ مجاہد ہے۔

تفسیر :- اب تک تو مصنف نے بیان کیا کہ رحمن اور رحیم نفس مبالغیہ دونوں شریک ہیں اب یہاں سے فرق
بیان کرتے ہیں کہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زیادتی معانی پر دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر
تو چونکہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے لہذا رحمن کے معنی بھی زیادہ ہوں گے بمقابلہ رحیم کے جیسا کہ قطع کے معنی ہیں
کاٹنا اور قطع تشدید کے ساتھ اس کے معنی ہیں بار بار کاٹنا اور ایسے ہی كبار بلا تشدید کے معنی بڑا اور كبار بالتشديد کے معنی
بہت بڑا ہیں اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی معانی پر دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر
اس لئے کہ جذریں تین لفظ ہیں اور جذریں چار لیکن معنی میں معاملہ برعکس ہو گیا۔ اس لئے کہ جذریں میں الفاظ کم ہیں معنی زیادہ
ہیں کیونکہ معنی ہیں ہمیشہ کچھ ڈالا لیکن جذریں الفاظ زیادہ ہیں اور معنی کم ہیں مطلقاً کچھ والا جواب یہ ہے کہ قاعدہ
مطلق نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور شرط یہ ہے کہ زیادتی معانی پر دلالت کرے گی مگر اس وقت
جبکہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کہ دونوں ایک ہی نوع کے صیغے ہیں۔
اس لئے کہ جذریں صفت مشبہ ہے اور مازلا سم فاعل ہے۔ لہذا ان کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب ضعیف ہے
کیونکہ محور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیور کے نزدیک نہیں بنے گا۔ اس لئے کہ وہ تو رحیم کو اسم فاعل اور رحمن کو صفت
مشبہ بناتے ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلی نہیں بلکہ اکثریہ ہے۔ اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔
وذلك الخ یہاں سے زیادتی معنی کو ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک زیادتی عجب

لأنه يعلم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يختص بمؤمن وعلى الثاني قيل يا حملن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا. لأن النعم الآخرة كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجيليلة وحقيرة.

ترجمہ :- اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة رحیم کی آخرت کی طرف اضافت کرتے ہوئے کہا جائے گا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف مؤمن کے لئے ہے۔ اور دوسرے لحاظ کے مطابق یا رحم الدنيا والآخرة (باضافة الرحمن اليهما) اور رحیم الآخرة (باضافة الرحيم الى الآخرة فقط) کہا جائے گا۔ اس لئے کہ آخری نعمتیں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیاوی نعمتیں سو وہ چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔

(بقیہ مگذشتہ) اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة (رحیم کی آخرت کی طرف اضافت فرماتے ہیں) اگر رحمن کے اندر کمیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو کہا جائے گا یا رحم الدنيا ورحيم الآخرة۔ دیکھو اس سورت میں رحمن کی نسبت دنیا کی طرف کیا ہوئی اور رحیم کی آخرت کی طرف کیونکہ دنیا میں افراد رحمت زیادہ ہوں گے اور آخرت میں افراد رحمت کم ہونگے۔ افراد رحمت دنیا میں زیادہ اس طور پر ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد زیادہ ہوگی کیونکہ رحمت دنیا میں مؤمن و کافر دونوں کے لئے عام ہے بخلاف آخرت کے کہ اس میں افراد رحمت کم ہوں گے اور افراد رحمت کم اس لئے ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ آخرت میں رحمت مخصوص ہوگی مؤمنین کے ساتھ اس زیادتی بحسب کمیت کا لحاظ کرتے ہوئے بعض حضرات نے یا رحم الدنيا ورحيم الآخرة کا ترجمہ کیا ہے یا الذی کثرت آثار رحمتہ بعض لوگوں نے زیادتی بحسب کمیت کا لفظ لکھا ہے اور جو بیان کی ہے کہ اگر زیادتی کمیت کو ثابت کرنے کے لئے رحمن الدینا کہا جائے اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف کیونکہ رحیم کے اندر کیفیت کے اعتبار سے زیادتی ثابت ہو جائے گی تو گو یا ایک صیغہ ایک ایک کا حامل ہوگا تو پھر رحمن البلیغ کہاں رہا۔ اس وجہ سے علامہ زعزقی نے اس وجہ کو چھوڑ دیا اور صرف ثانی ویکو ذکر کیا ہے لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ جب ہم زیادتی فی کمیت کے اعتبار سے دونوں لفظ استقلال کریں گے تو نہ صرف کمیت پر ہوگی کیفیت سے بالکل صرف نظر ہوگی۔ اور جب صرف کمیت پر نظر ہوگی تو رحمن کا بلیغ ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وعلی الثانی سے زیادتی بحسب کیفیت کو ثابت کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی بحسب کیفیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمن کی اضافت دنیا و آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہی ہیں۔ اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہو سکتی۔ ہاں دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔ بڑا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے رحیم کی اضافت دنیا کی طرف ہو جائے گی۔ اور ترجمہ یوں ہوگا کہ اے دنیا کے اندر بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعام کریموں والے۔ اور رحیم الدینا کا ترجمہ ہوگا اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے۔

و اما قدام والقیاس یقتضی الترقی من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنیا ولانه صار كالعلم من حیث انه لا یوصف به غیره لان مغناه للنعم الحقیقی الباطنی الرحمة غایتها وذلك لا یمصدق علی غیره لان من عداه فهو مستعیض بلطفه انعامه یرید به جزیل ثواب او جمیل ثناء او مزیم رقة الجنسیة او حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فی ذلك لان ذات النعم ووجودها و القدرة علی ایصالها والداعية الباعثة علیه والتماكن من الانتفاع بها والقوى التي بها یحصل الانتفاع الی غیر ذلك من خلقه لا یقدر علیها احد غیره اولان الرحمن لما دل علی جلال النعم واصولها ذكر الرحیم لیتناول ما خرج منها فیكون كالتمتة والردیف لاول المعافاة علی رؤس الای

ترجمہ :- و اما قدم الخ اور رحمن کو مقدم ذکر کیا والا لکیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اوصاف کے مقام میں ارئی صفت سے اعلی صفت کی طرف ترقی کی جائے اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ رحمن لفظ اللہ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ غیر اللہ کی صفت نہیں بنتا جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے سوا کسی پر نہیں ہوتا کیونکہ رحمن کے معنی اس نعم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے انتہائی مقام کو پہونچا ہوا ہو اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدل کے خواہاں رہتے ہیں خواہ وہ بدل آخرت میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کے منہ سے تعریف کرنا مقصود ہو یا وہ رحمت زائل کرنا پیش نظر ہو جو ہم جنسی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے یا اپنے دل سے مال کی محبت دور کرنا نظر ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ سا ہے اس لئے کہ خود نعمتوں کی ذات یا ان کا وجود اور غیر کو دینے پر قدرت دینا اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر ابھارتا ہو اور نعمتوں سے منتفع ہونے کی قدرت دینا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان نفع یاب ہو سکے اور اس کے علاوہ بہت سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں خدا کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ شامل ہو جائے ان نعمتوں کو جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تتمہ اور ردیف کے ہو گا یا رؤس کیات کی منافقت کی وجہ سے (رحیم کو مؤخر ذکر کیا)

تقسیم :- واما مقام الخراب یہاں سے ایک سوال وجواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے جس توفیقاً فی نے بھی انقیاس کی گریبان کیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اوصاف کے تذکرہ کی ترتیب یہ ہونی چاہیے کہ پہلے ادنیٰ وصف کو ذکر کریں اور بعد میں اعلیٰ کو کیونکہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فائدہ جدید حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو پھر ادنیٰ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ تو اس ادنیٰ کے معنی پر مشتمل ہی تھا بلکہ ادنیٰ کو ذکر کر کے سوائے نگرار کے کوئی فائدہ جدیدہ حاصل نہیں ہو سکتا یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الرحمن الرحیم میں تذکرہ اوصاف کا موقع ہے اور الرحمن بمقابلہ رحیم کے بلطف ہے اور الرحیم ادنیٰ ہے لہذا رحیم کو مقدم ہونا چاہیے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے یعنی رحمن مقدم ہے قاضی صاحب نے اس کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ رحمن زیادتی بحسب الکبیت کے اعتبار سے رحمت دینا پر دلالت کرتا ہے اور رحمت دینا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر لہذا اس کے لفظ ظل یعنی رحمن کو بھی ذکر مقدم کر دیا تاکہ دال کا وجود ذکر کی مطابقت ہو جائے مدلول کے وجود طبعی کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رحمن کو اللہ کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ بالکل متعق نہیں ہوتا جس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے رحمن علم کی حیثیت میں ہو جاتا ہے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف پر اس لئے رحمن کو مقدم کر دیا رحیم پر۔ بخلاف رحیم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ بالموئین رقت رحیم کے اندر استعمال ہوا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ رحمن کا اطلاق غیر اللہ پر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رحمن کے معنی ہیں اس نعم حقیقی کے جو انعام کے امتثال کمال کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے لہذا رحمن کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ یہی معنی غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پائے جاتے تو اس کا جواب سننے سے پہلے نعم حقیقی اور انعام کے درجہ کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ نعم حقیقی اس نعم کو کہتے ہیں جو خالص اپنی ذاتی نعمتیں دینا ہو انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ اور انعام کا درجہ کمال یہ ہے کہ انعام کر کے اس کے بدل کا خواہاں نہ ہو اپنی سے درجہ کمال اس لئے نہیں پایا جاتا کہ بندے لطف و انعام کر کے اس کے عوض کے متمنی رہتے ہیں۔ اب بدل کی دو قسمیں ہیں۔ جالب منفعت اور دفع مضرت۔ پھر جالب منفعت کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو آخرت سے متعلق ہو گا یا دنیا سے۔ بندے ان چاروں قسم کے بدل کے خواہاں ہیں جالب منفعت متعلق بالآخرت کے تو اس طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں اور جالب منفعت متعلق بال دنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں اور دفع مضرت کے اس طور پر کہ انعام کر کے رقت جنسیت کو نازل کرنا ہوتا ہے یا دل سے مال کی محبت کو ختم کرنا۔ رقت جنسیت اس رقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارض ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دے رہا ہے پس دفع مضرت پائی گئی۔ بعض نسخوں کے اندر رتقہ الخستہ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کر کے اپنے سے خستہ کے عار کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کہتے ہیں مستحق مال کو نہ دینا اور رتقہ کے معنی طوق کے ہیں اور نعم حقیقی ہونے کی صفت غیر اللہ سے اس لئے مشتق ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود نعمتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والا ظہر انہ غیر منصرف وان خطر اختصاصہ باللہ ان یکون له مؤنث علی فعلی او فعلا
الحاقالہ بما هو الغالب بابہ۔

ترجمہ :- والا ظہر الخ اور اظہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا فعل کے ساتھ محقق ہونا اس بات سے
ناع ہے کہ اس کا مؤنث فعلی یا فعلا نہ کے وزن پر آئے مگر پھر بھی غیر منصرف ہے کیوں ان کلمات کے ساتھ لاحق کر دینے
کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے؛

(بقیہ مگدشتہ) میں لانا اور ان کو مستحق تک پہنچانے میں قدرت عطا کرنا اور وہ داعیہ و شوقیہ جو بندہ کو ایسا
نعمت پر ابھار رہا ہو اور نعمتوں سے نفع یاب ہونے پر قادر ہونا اور وہ تو جس کہ جن کے ذریعے سے نفع یاب ہو سکتا
ہے نیز اس کے علاوہ جتنی بھی نعمتیں ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں بغیر خدا کے ان چیزوں
پر کوئی قادر نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جب رحمٰن کے اندر زیادتی بحسب کیفیت کمالی یا کمالیہ تو گویا رحمٰن
نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی۔ اور رسمہ کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا موقع ہے لہذا پہلے رحمٰن کو
رکھا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ گئیں لہذا رحم
کو بطور تکملہ اور تتمہ ذکر کر دیا تو گویا رحیم مکمل ہوا اور مکمل شئی بعد میں ہوا کرتی ہے لہذا رحیم کو بعد میں ذکر کیا گیا۔ اب رح
یہ بات کہ لفظ رحیم کو ذکر کر کے تمام نعمتوں کو مشاہد کرنے میں کیا حکمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وہم و گمان کو دور
کرنا مقصود ہے کہ معمولی سے حاجت تو معمولی ہی قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تو بڑے بڑے انعامات
والا اور بڑی قدرت والا ہے لہذا اس سے چھوٹی نعمتوں کو کیا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے رحیم کو ذکر فرما کر اس
وہم کو رفع کر دیا تاکہ چھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آجائیں تو گویا اللہ تعالیٰ لفظ رحیم کو ذکر کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اے
میرے بندو جس طرح تم مجھ کو رحمن سمجھ کر مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کر رہے ہو مجھ کو کہیں رحیم بھی ہوں لہذا مجھ سے
چھوٹی چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ رحیم کو رؤس آیات کی محاطت کے لئے مؤخر کر دیا گیا رؤس
آیات سے آیت کے آخری حروف مراد ہیں جو مخصوص کیفیت کے ساتھ متصف ہیں مخصوص کیفیت یہ ہے کہ ان کا آخری
حرف ہائے ساکنہ کے بعد میں آرہا ہے جیسا کہ عالمین اور دین و نستعین پس یہاں پر لایا ہی کیا گیا تاکہ آیتوں کے
اداء خرابی کیفیت پر باقی رہیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وجہ امام شافعی کے مسلک پر مبنی ہے جو رسم اللہ کو فاتحہ کا جز مانتے
ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے محاطت رؤس آیات کی ضرورت پیش آتی۔

تفسیر :- والا ظہر الخ یہاں سے لفظ رحمن کے متعلق بخوبی بحث کر رہے ہیں کہ لفظ رحمن غیر منصرف ہو گیا یا منصرف۔
اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک بخوبی مسئلہ سمجھ لیجئے۔ بخوبی مسئلہ یہ ہے کہ الف لام لا نہ ان کا بھی ماسم میں زیادہ ہونے ہیں
اور کبھی وصف میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اگر ماسم میں زیادتی ہو تو اس کے غیر منصرف ہونے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان بفهما مع الاله وهو الموصوف
الحقیقی الذی هو مولی النعم کلها عاجلها واجلها جلیلها وخفایاها یتوجه بشراثة الی جناب
القدس ینتمسک بمجمل التوفیق یشغل سرہ بذکرة والاستمداد به عن غیره۔

ترجمہ :- اور تسمیہ کے اندر خاص طور سے انہیں اسماء کو ذکر کیا گیا تاکہ عارف اس بات کو جان لے کہ اس بات کے لائق کس
سے تمام حوریں مدد طلب کیاتے صرف وہی ذات ہے جو مقبوضہ حقیقی ہوا اور تلم نعتوں کا عیا کر غیبا لا ہو خواہ وہ عیسٰی موری ہوں یا
بعد میں ملنے والی چھوٹی ہوں یا بڑی پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و دماغ کے ساتھ جناب باری کی طرف متوجہ
ہو جائے اور اس کی توفیق کی رس کو مقبوضہ پاکر لے اور اس کا باطن اللہ کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے
مدد طلب کرے۔

دبقیہ مذکورہ وصف میں زیادتی ہے تو اس کے غیر منفرد ہونے کے لئے بعض حضرات تو ان صفات فعلیہ کی شرط لگاتے ہیں اور
بعض حضرات وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے کہ ان کو غیر منفرد پڑھا گیا کیونکہ اس کا مؤنث فعلی کے وزن پر آتا
ہے اور فعلیہ کے وزن پر نہیں آتا اور نہ ان کو منفرد پڑھا گیا کیونکہ مؤنث فعلیہ کے وزن پر نہ آتا ہے یہ سمجھنے کے بعد
اب لفظ ارتن پر نظر ڈالئے تو چونکہ اس کا مؤنث فعلیہ کے وزن پر نہیں آتا لہذا ان لوگوں کے نقطہ نظر سے غیر منفرد ہونا جو ان صفات
فعلیہ کی شرط لگاتے ہیں گراں گوں کے نزدیک منفرد ہونا جو وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں کیونکہ لفظ ارتن کا ذات باری کے ساتھ
مختص ہونے کی وجہ سے کوئی مؤنث ہی نہیں آتا چہ جائیکہ فعلی آئے لیکن قاضی صاحب کہتے ہیں ان لوگوں کے نقطہ نظر سے بھی اس
کو غیر منفرد ہونا چاہیئے لفظ ارتن کو ان صفات کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے کہ جن کا مؤنث اکثر فعلی کے وزن پر آتا ہے حال
یہ کہ اس کو مل علی انظائر کرتے ہوئے غیر منفرد پڑھا جائے گا۔

تفسیر :- وانما خص التسمية بیاں سے قاضی صاحب تسمیہ کے اندر ان اسماء کے اختصا بالذکر کی وجہ بیان کر رہے
ہیں یعنی تسمیہ کے اندر لفظ اللہ اور ارتن اور رحیم ہی کو کیوں ذکر کیا تو وہاں اختصا سمجھنے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے بات
یہ ہے کہ قاضی صاحب آگے چل کر ایک قاعدہ بیان کریں گے کہ ان ترتب احکم علی الوصف یثمر بعلیۃ یعنی اگر کسی وصف
پر کوئی حکم ترتب ہو تو وہ اوصاف اس ترتب حکم کے لئے علت اور مقتضی ہو کرتے ہیں اور موصوف اس حکم کا محض ان اوصاف
ہی کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اب یہاں سمجھے کہ اللہ تعالیٰ نے استحقاق تسمیہ کو مرتب کیا ہے لفظ اللہ اور ارتن و رحیم پر اور اللہ
کے معنی مقبوضہ حقیقی کے ہیں اور ارتن کے معنی بڑے بڑے انعام کرنے والا اور رحیم کے معنی چھوٹے چھوٹے انعام کرنے والا اس
استحقاق تسمیہ کو ان اوصاف پر مرتب کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حق استقامت وہی ذات ہے کہ جو مقبوضہ حقیقی

الحمد لله. الحمد هو الثناء على الجليل الاختيارى من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء على الجليل مطلقاً تقول
 حدث زيداً على علمه وكفى ولا تقول حمداً له على حسنه بل مدحه وقيل هما اخوان والشكرى مقابلة
 النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال ۛ افادكم النعماء منى ثلثه يدي ولسانى والضمير المحجباً فهو اعم
 منهما من وجهٍ واخص من آخر.

ترجمہ۔ الحمد اللہ رحمہ اللہ انعام جلیل اختیار پر زبان سے تعریف کرنا خواہ تعریف نعت کے مقابل میں ہو یا نہ۔ اور مدح مطلقاً
 انعام جلیل تعریف کرنا خواہ اختیار پر ہو یا غیر اختیار پر آپ حمدت زیداً علی علمہ وکرمہ تو کہہ سکے ہیں مگر حمدت زیداً علی حسنه
 نہیں کہہ سکتے بلکہ اس موقع پر مدحت کہیں گے اور بعض لکھنا کہ حمد و مدح دونوں بھائی بھائی ہیں اور شکر نعت کے مقابل میں آتا
 ہے خواہ وہ شکر قولاً یا عملاً اور اعتقاداً ہو شاعر کہتا ہے ۛ افادکم النعماء منى ثلثه يدي ولسانى والضمير المحجباً ترجمہ تہا دی نعمتوں
 نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا میرے ہاتھ کا اور میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا پس شکر حمد و
 مدح سے من و پھر عام اور من و پھر خاص ہے ۛ

دلیقہ۔ گذشتہ ہوا در تمام انعامات خواہ و غوری ہوں اور خواہ بعد میں ملنے والے بڑے انعام ہوں یا چھوٹے تاکہ عارف اس بات
 کو جان کر پورے طریقہ پر لاندہ کی طوط متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رشتی کو مضبوط پکڑ لے اور اس کا باطن اس کے ذکر کے
 ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے مدد طلب کرے غیر اللہ سے نہیں؛
 تفسیر میں۔ تاسی صاحبہ لفظ الحمد کے متعلق تین باتیں بیان کی ہیں ایک حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف و تحقیق اور
 حمد و مدح و شکر میں باہمی فرق دوم الحمد پر اعراب نحو کی کیا ہے۔ ستم الحمد پر اعراب لام کون سا ہے پہلی بات سمجھتے حمد کہتے ہیں ہو
 انشاء علی الجلیل الاختیارى من نعمة اور غیر یا مصنف نے تعریف میں تین لفظ استعمال کئے ہیں لفظ ثناء اور جمل اختیارى اور
 نعمت یتنول کے متعلق سنئے شمار کے تین معنی آتے ہیں ایک صفات کما یہ کو ظاہر کرنا اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے
 حدیث لا اہم ثناء علیک انت کما اثیت علی نفسک ترجمہ میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی
 ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کما یہ ظاہر کرنا ہے اب معنی ہوں گے کہ میں آپ کی صفات کما یہ کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ
 آپ نے اپنی صفات کما یہ بیان کر رکھی ہیں۔ دوسرے معنی ہیں مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ غیر ہوں یا شر اس معنی کی تائید بھی
 حدیث سے ہوتی ہے حدیث من اثیم علیہ خیراً وجبت اللجنۃ ومن اثیم علیہ شرّاً وجبت النار ترجمہ جنور نے مجھ سے خطاب ہو کر فرمایا
 تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے جہنم واجب ہے تو حدیث
 میں خیر اور شر کا تذکرہ کرنا دلیق ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں اس لئے کہ ثناء کے معنی ذکر خیر یا شر کے ہوتے تو پھر حدیث

میں غیر یا شر کا ذکر کرنا انکار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ شر کا معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں تیسرے معنی شمار کے ذکر باللسان ہیں۔ اس تیسرے معنی کے اور اعتراض ہو گا وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے شمار کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے میرا ہے اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے شمار کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت کلم مراد ہے اور قوت کلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت کلم نہیں ہے بلکہ الافاقۃ والاعلام مع شعور الفیض والادب ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کہ نہ فیضان کر نیوالے کو اس کا شعور اور اولادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور اولادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب نئے جمل اختیاری کیا ہے جمل کے ساتھ جس طرح ذات منصف ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات بھی منصف ہو سکتی ہیں جمل اختیاری کی تیر سے تعریف پہلے ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ حمد کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے افعال غیر اختیاری پر نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتی یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حمۃ باری، قدرت و علم، ہذا حمد کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس اعتبار سے حمد کی تعریف غیر جامع ہو گئی حالانکہ تعریف کو جامع ہونی چاہیے۔ اس تعریف کو جامع بنانے اور حمد کے اطلاق کو صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے چار جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے معنی نہیں کہ جو بالاختیار صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ افعال اختیاریہ بالقوۃ ہیں یعنی جن کی شان سے یہ ہو کہ اختیار سے حاصل ہوں اور صفات ذاتیہ بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں لہذا تعریف جامع بھی ہو گئی اور صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق بھی درست ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جمل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالا اختیار صادر ہوں یا بالاضطرار۔ اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ سے ہو رہا ہے اگر یہ بالا اختیار نہیں۔ لہذا اب بھی حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ حمد خاص ہے اور مدح عام۔ اور یہاں خاص، بلکہ مدح عام مراد لیا گیا ہے یعنی مدح بول کر مدح مراد لی گئی ہے اور مدح کا اطلاق افعال اختیاری اور غیر اختیاریہ دونوں پر ہوتا ہے لہذا حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں مدح عربی مراد ہے مدح لغوی مراد نہیں ہے اور جمل اختیاری کی تیر مدح لغوی میں ہے مدح عربی میں نہیں ہے لہذا غلطاً حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں تیسرے لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر کسرۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہیں اور اگر فتحۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی تنعم کے یعنی خوش گوار بنانا اور اگر ضمۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو من مسرت اور خوشی کے ہیں۔ یہاں پر نعمت کسرۃ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب تعریف یہ ہوتی کہ حمد تعریف کرنا افعال اختیاریہ پر نعمت کے مقابلہ میں جو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں والمدح ہوا انعام سے خاصی صاحب مدح کی تعریف کرتے ہیں۔ مطلق افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ واثکر سے شکر کی تعریف کرتے ہیں۔ تعریف کھنے سے پہلے کچھ کھانے کے شکر کے دو معنی ہیں۔ تقویٰ اور اصطلاحی۔

شکر اصطلاحی کہتے ہیں صرف جیسے ما نعم اللہ علی عبدہ الی ما خلق لا بجل یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اور شکر لغوی کہتے ہیں فعل نیبی عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے۔ یہ دو معنی سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے کہا کہ شکر اس کو کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ اور عمل کے ذریعہ اور اعتقاد کے ذریعہ اور قاضی صاحب نے اس تعریف کے استنباد میں ایک شرط پیش کیا ہے۔

افادکم الغافر من ثلثۃ یدری ولسانی والضمیر ليجتبا۔

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے عین چیزوں کا افادہ کیا۔ میرے ہاتھ زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کی وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہو گئے۔ اس شعر سے معلوم ہوا کہ شکر تینوں چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ سے عمل ہوتا ہے ہذا ہاتھ کے ذکر سے عمل کا ذکر ہو گیا اور لسان سے قول ہوتا ہے ہذا لسان کے ذکر سے قول کا ذکر ہو گیا اور اعتقاد قلب سے ہوتا ہے ہذا قلب کے ذکر سے اعتقاد کا ذکر ہو گیا۔ اب ایک اعتراض ہے کہ شکر کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں کیونکہ قولاً وعلماً واعتقاداً اسے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر اصطلاحی کہتے ہیں جیسے ما نعم اللہ کو ان کے مصارف میں صرف کر دینا۔ تو گویا شکر ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولاً واعتقاداً میں واو جمعیت کے لئے ہے۔ ہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور آگے جو عبارت ہے نہوا عم منہا من وبعہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کیونکہ شکر لغوی کہتے ہیں اس فعل کو جو تعظیم منعم کی خبر دے رہا ہو۔ تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ قاضی صاحب نے حمد اور شکر میں من وبعہ کی نسبت بیان کی ہے اور من وبعہ کی نسبت جہاں ہو وہاں صدق جابنیں سے ہوتا ہے ہذا شکر کا صدق ہو گا حمد پر بھی اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے تو گویا زبان سے تعریف کرنا جزئی ہوئی شکر کی اور شکر کلی ہوا اور شکر تعریف لغوی کا اعتبار سے کلی ہوتا ہے ہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنی مراد ہیں تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ قولاً وعلماً واعتقاداً میں واو جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ واو یہاں معنی او کے ہے جیسا کہ الکلمۃ اسم وفعل و حرف میں واو معنی او ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ۔ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق سمجھئے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے گی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے جیسے محدث زید کا اعلیٰ علم و کرمہ تو کہا جاسکتا ہے لیکن حمد علیٰ حسنہ نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں مدحت زید کا اعلیٰ حسنہ کہا جاسکتا ہے اور فرق تعریف سے ظاہر ہے اور اگر حمد و مدح کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وبعہ کی نسبت ہے عموم و خصوص من وبعہ کہتے ہیں کہ تمہارا عام ہو اور تمہارا خاص۔ اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے کہ حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

مستحق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم و خصوص من وجه کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے کہا یا آپ کا شکریہ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ شہ زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پائی گئی شکر نہ پایا جاتا ہے جیسے آپ نے بولیں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے مجھ کو دعوت کھلائی میں نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا۔ اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذمہ آتا ہے۔ اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذمہ کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور ظاہر ہے کہ محاسن اور قبائح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت یا تیان الفعل الذی یلین عن تعظیم الشکر اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ زعر شری نے حمد و مدح کے درمیان مترادف مانا ہے اور انہیں کے قول کو قبل بجا اخوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی اخوان سے یہی معنی سمجھے ہیں مگر علامہ سعد الدین تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ اخوان سے مراد مترادف نہیں ہے بلکہ اخوان سے مراد اشتقاق کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے کشاف کے حاشیہ میں لفظ اخوان کو تفسیراً علیہ کلیہ بتا دیا اور کہا کہ جہاں بھی یہ لفظ ہو وہاں پر اشتقاق کبیر میں شریک ہونا مراد ہے اور زعر شری کے کلام سے مترادف اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ذمہ مقابلہ میں آتا ہے حمد کے حالانکہ ذمہ مدح کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا ذمہ کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کرنا اس وقت درست ہو گا جبکہ حمد اور مدح دونوں میں مترادف مانا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ اشتقاق کبیر کس کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق کہتے ہیں دو لفظوں میں ہر ایک کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے جیسے ضرب اور ضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے کہ حمد اور مدح اور جذب اور جذب۔ اور اگر اکثر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے فلق اور فلج اور فلذ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے محاسن کو محض محبت کے پیش نظر بیان کرے تو حمد ہے ورنہ مدح ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو خبر متعین الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو خبر محض کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا۔ اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شئی کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها الخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتال رأس الشكر والعمدة فيه في قوله عليه السلام والصلوة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمد والذمة بنقيض الحمد والكفران بنقيض الشكر.

ترجمہ :- اور چونکہ حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ واضح و آشکارا کر نیوالی اور ان کے وجود پر زیادہ رہنمائی کر نیوالی تھی کیونکہ اعتقاد محقق ہے اور اعضاء جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ اس لئے حدیث الحمد رأس الشکر ما شكر الله من لم يحمد میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا۔ اور ذمہ بنقیض ہے حمد کا اور کفران بنقیض ہے شکر کا۔

تفسیر :- ولما كان الخفاء یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت متنازعہ درست نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص من وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دوسرے پر بعض مادیوں میں صادق آئے گا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحمد رأس الشکر سے حمد کا جزو شکر ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر کو ایک جسم مانا اور حمد کو اس کا ایک جزو اور عضو مانا اور جب کل و جزو کا تعلق ہو گیا تو جس طرح کل جزو پر صادق نہیں آتا اسی طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا پس عموم و خصوص من وجہ کی نسبت باطل ہو گئی۔ کیونکہ عموم و خصوص من وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری ہے نیز حدیث کے دوسرے جزو سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حضور نے ما شکر الله من لم يحمد فرمایا انتفاء حمد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے مساوی ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کا تعلق نہیں ہے کیونکہ انتفاء عام من وجہ سے انتفاء اخص من وجہ نہیں ہوتا۔ ہاں انتفاء عام مطلق سے انتفاء اخص مطلق ہو جاتا ہے اور اسی طرح احدا المتساویین کے انتفاء سے آخر کا انتفاء ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر رأس سے مراد جزو حقیقی نہیں بلکہ جزو ادعائی مراد ہے اسی طرح حضور نے نفی ادعاء فرمایا ہے۔ ادعاء کا مطلب یہ ہے کہ حمد واقعہ تو شکر کا اصل اور جزو نہیں تھا مگر مشکل نے کسی وجہ سے اس کے اصل اور جزو ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو یہاں پر بھی حمد دراصل شکر کی اصل یا جزو نہیں ہے بلکہ حضور نے ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے انتفاء سے شکر کا انتفاء فرما دیا۔ وجہ ادعاء یہ ہے کہ حمد بمقابلہ اعتقاد و عمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کر نیوالی ہے اور وجود نعمت اور ثبوت نعمت پر مکمل دلالت کر نیوالی ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے توجیب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

ورفعاً بالابتداء وخبره لله واصلاً النصب وقد قرئ به واما عدل عنه الى الرفع ليدل
على عموم الحمد وثبات له دون مجردة وحدثه وهو من المصا التي تنصب بافعال مفعول لانها تستعمل

ترجمہ :- اور الحمد مبتداء ہونے کی وجہ سے مفعول ہے اور اس کی خبر لٹریے اور الحمد کی اصل حالت نصب کی چنانچہ
ایک قرأت نصب کی بھی ہے اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ عموم حمل اور ثبات حمد پر دلالت
کرے۔ حدوث و تجدد پر دلالت نہ کرے اور یہ الحمد ایسے مصادر کے قبیل سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب
ہوتے ہیں اور افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے،

القیہ میگذشتہ سے نعمتوں کو بیان کیا جائے گا اور الفاظ چونکہ اپنے معنی موضوعہ پر دلالت کرتے ہیں اس وجہ
سے ہر شخص جو وضع الفاظ کو جانے والا ہو گا وہ حمد سے نعمتوں کو سمجھ لیتا بخلاف شکر قلبی کے کہ وہ محض ہے کیونکہ شکر قلبی
کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات محض ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف
اس شکر کے جو اعشاء و جوارح سے ہو کہ اس کو بھی ہر شخص شکر سمجھ کر نعمت کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بالجوارح
کے اندر احتمال ہے غیر شکر کا بھی کیونکہ اعشاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادات ہیں مثلاً اپنے بڑے کا شکر
کرنے کے بارے میں اہل ہند کی یہ عادت ہے کہ یہ اسے دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں لیکن یہ اہل عرب کا طریقہ نہیں ہے،
توجیب عربی اہل ہند کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے گا بلکہ یہ سمجھے گا کہ کسی ضرورت کی بنا پر کھڑے ہوئے ہیں،

تفسیر :- وزنہ الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ الحمد کے متعلق نحوی بحث شروع کر رہے ہیں نحوی بحث کا حاصل
یہ ہے کہ الحمد لٹریے اصل کے اعتبار سے منصوب تھا یعنی اصل میں حمد اللہ تھا بعض لوگوں نے اسے مفعول بہ ہونے کی وجہ
سے منصوب مانا ہے اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے جو حضرات اس کو مفعول بہ مانتے ہیں وہ توجہ
فعل مقدراتے ہیں اور تقدیری عبارت توجہ حمد اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت
نکالتے ہیں حمد اللہ حمد لیکن مفعول مطلق ماننا زیادہ مناسب بمقابلہ مفعول بہ کے اور اس کے واسطے اب ایک فعل نا صب
ہو گا اور فعل نا صب کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصدر معنی حدثی ہوتے ہیں اور ان
معنی حدثی کا تعلق کسی نہ کسی محل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ تعلق بطور مصدر کے ہو گا بطور وقوع کے۔ اگر تعلق بطور مصدر
کے ہے تو وہ ناعل ہے اور اگر بطور وقوع کے ہے تو وہ مفعول بہ ہے۔ اور یہ تعلق تقاضا کرتا ہے کہ ان مصادر کو ان کے
محل کی طرف منسوب کیا جائے تو گویا ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جو نسبت پر دلالت کرے اور ہم نے تلاش کیا تو فعل سے
زیادہ موزوں چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں ملی۔ پس بیان نسبت کے واسطے ہم افعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعنى كل احد ان الحمد ما هو وقيل للاستغناء اق اذ
الحمد الحقيقة كذا اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او غيا بوسط كما قال الله تعالى وما يكمن من الله

ترجمہ :- اور لا تعریف جنس کے لئے ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استغرائی ہے کیونکہ تمام افراد حمد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھلائیوں کا عطا کرنے والا وہی بالواسطہ یا بلا واسطہ ہے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے۔ و ما یکمن نعمۃ فمن اللہ کہ تمہارے پاس جتنی نعمتیں ہیں سب خدا ہی کی جانب سے ہیں ۷

(بقیہ صفحہ ششم) ہیں۔ اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصدر کو بمنزلہ افعال کے مان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے قائم مقام مان لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو حذف کر دیتے ہیں اب رہی یہ بات کہ کس موقع پر افعال کو حذف کر کے مصدر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے خاتہ تے قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا مائل یا مفعول بطور اضافت یا حرف جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً و اجتہاداً جائز ہے۔ الحمد للہ کے موقع میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے محذوف کا وہ حمد کے بعد بطور حرف جر کے مذکور ہے لہذا فعل کو حذف کرنا ضروری ہے اسی قاعدہ کی طرف مصنفؒ دھون المصادر الی تنصیب الخ سے اشارہ کر رہے ہیں۔ بہر کیف اصل حالت اس کی نفی تھی۔ اب بعض حضرات اس پر الف لام داخل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قراءت نافذ ہے اور اسی لئے تو قاضی صاحب کو وقت قدریٰ ب کے الفاظ استعمال کرنا پڑے اور اکثر حضرات اس کو الف لام داخل کر کے جملہ اسمیہ بناتے ہیں یا اس طور کہ الحمد کو مبتداء اور اللہ پر حرف جار داخل کر کے اس کو خبر بناتے ہیں تو گویا نصب سے رفع کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ہے اب رہی یہ بات کہ نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے تاکہ ثبوت حمد اور عموم حمد پر جملہ اسمیہ دلالت کرے ثبوت پر تو اسمیہ ہونے کی وجہ سے اور عموم پر الف لام کی وجہ سے اور دوام پر قرینہ مقام کی وجہ سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منصوب پڑھتے تو یہ دونوں چیزیں منقود ہو جاتیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل نا صلب کا مقدار ماننا ضروری ہے اور چونکہ مقدار کا مذکور ہوتا ہے تو یہ فعل نا صلب بھی مذکور ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عموم و ثبوت و دوام دونوں منتفی ہو جاتے ہیں۔ عموم تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی الفاعل پر جو معین ہے اور دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعل زمانہ معین کے ساتھ منقترن ہوتا ہے ۷

تفسیر :- والتعريف فيه الحمد اب یہاں سے تیسری بحث الف لام کے بارے میں کر رہے ہیں۔ بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ عمدہ خارجی۔ عمدہ ذہنی۔ جنسی۔ استغرائی۔ وجہ حمد و ثناء کے درمیان یہ ہے کہ الف لام کے

وفیه اشعار بانہ تعالیٰ حیُّ قادرٌ مزیدُ عالمٌ اذ الحمد لا یستحقہ الا من ہذا شانہ۔ وقرئ الحمد باتباع الدال اللام وبالعکس تازیلاً لہما من حیث انہما یستعلان معاً منزلاً کلمۃ واحداً۔

ترجمہ :- اور الحمد اللہ کے جمل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں قادر میں بالارادہ کام کرتے ہیں عالم ہیں۔ کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں اور الحمد اللہ کجسر الاول بھی پڑھا گیا فال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس لام کو وال کے تابع کرتے ہوئے الحمد للہ نفیم اللام بھی پڑھا گیا ان دونوں کو مکمل واحدہ کے منزلیں ۱۶ تار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

دقیقہ مہ گذشتہ ذریعہ سے اشارہ حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف ہو گیا حقیقت کی طرف اگر حصہ معینہ کی طرف اشارہ کیا جائے تو عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر تن حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت من حیث ہی ہی کیطرت یا حقیقت من حیث وجود ہائی ضمن بعض افراد ہایا من حیث وجود ہائی ضمن جمیع افراد ہا کیطرف اول کو جنسی ثانی کو عہد ذہنی ثالث کو استغراقی کہتے ہیں یہاں پر الف لام عہد ذہنی اور عہد خارجی نہیں ہو سکتا۔ عہد خارجی نو اس لئے نہیں کہ حمد کا کوئی فرد معین جماعی کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے اس لئے کہ مقام حمد تو یہ ہے کہ جمیع ممالک کو ذات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے پس جب رد کی نفی ہو گئی تو جنسی ہو گا۔ یا استغراقی۔ اگر جنسی ہے تو الف لام سے اشارہ اس حقیقت حمد کی طرف ہو گا اور جنس مراد لینے کی صورت میں استغراق بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی حمد کا غیر کے لئے ثابت ہو گا تو اس پر جنس کا اطلاق درست ہو گا اور جب جنس کا اطلاق فرد پر درست ہو گیا تو فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا گویا جنس کا غیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس جنس حمد ذات باری کے لئے محقق کہاں رہی۔ حالانکہ آپ نے جنس حمد کو ذات باری کے لئے محقق کیا ہے پس اس سے معلوم ہو گا کہ جب جنس کا اختصاص ہو گا تو جمیع افراد کا بھی اختصاص ذات باری کے لئے ہو جائے گا پس جنس ہونے کی صورت میں استغراق کے معنی بھی ملحوظ ہو گئے اور الف لام کو استغراق کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے محقق ہیں کیونکہ جتنی بھی خیر ہے سب کا عطا کر نیوالی ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما کم من نعمۃ فمن اللہ۔ اس پر کسی نے اشکال کیا ہے کہ بندہ خیر کے دینے میں واسطہ بنتا ہے ہذا وہ بھی حمد کا مستحق ہو گا۔ تو پھر جمیع افراد ذات باری کے ساتھ محقق کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کر نیوالا مراد ہے۔

تفسیر :- وہیہ اشعار انجیہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ ہی ہیں قادر ہیں اور مزید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استحقاق حمد کو ذات باری کے لئے مخصوص

رب العالمین۔ الرب فی الاصل بمعنی التربیتۃ وہی تبلیغ الشئ الی کمالہ شیئاً فشیئاً ثم وصف بہ
للمبالغۃ كالصوم والعدل وقیل ہونعت من ربہ ربہ فہو رب کقولک تم یتیم فہو نور ثم سمي بہ
المالك لانه يحفظہ ما ملکہ ويربہ ولا یطلق علی غیرہ تعالی الامقید اکقولہ تعالی ارجعہ الی ربک۔

ترجمہ :- رب در حقیقت تربیت کے معنی میں ہے اور تربیت کہتے ہیں شئ کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا۔
پھر اس کو مبالغۃ اللہ کی صفت بنا دیا گیا جس طرح صوم و عدل میں مبالغۃ حل ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ رب صغہ
صفت ہے ماحوذ رب یرب یرب یرب سے جیسے کہ آپ کا قول تم یتیم فہو نور۔ پھر رب مالک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اپنی ملکوت
چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسے کہ قرآن باری ارجع
الی ربک اسے قاصداً اپنے آقا کے پاس واپس جا۔

دبقہ مگذشتہ کیا گیا اور حمد کا معنی وہ ہی شخص ہو سکتا ہے جس کے اندر یہ چاروں اوصاف پائے جائیں کیونکہ حمد کہتے
ہیں محاسن اختیار پر تعریف کرنا اور افعال اختیار یا سب سے صادر ہو سکتے ہیں جو ان پر قدرت رکھتا ہوا اور اختیار نام
ہے بالا راہ کام کرنے کا تو اس سے اللہ تعالیٰ کامریا و زقا در ہونا ثابت ہو گیا اور چونکہ لادہ مسبوق بالعلم ہوتا ہے اس
وجہ سے اللہ کا عالم ہونا ثابت ہوا اور صفت علم بغیر حیاء کے نہیں پائی جاسکتی لہذا ہی ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ وقرئی
المحمد سے فرماتے ہیں کہ الحمد اللہ کی حرکت دال اور لام کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول حسن بصری کا ہے وہ دال کو
لام کے تابع بنا کر دال کو بھی محسوس پڑھتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لام کو دال کے تابع بنا کر لام کا بھی ضمہ پڑھا جائے
اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے حرکت میں تابع اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ دونوں
حرف کلمہ واحدہ میں ہوں اور یہاں تو دو کلمے ہیں لہذا ایک دوسرے کے تابع کیسے ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ
چونکہ یہ دونوں ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں اس لئے دونوں کو بمنزلہ کلمہ واحدہ مان کر اتباع کا حکم نافذ کر دیا گیا۔

تفسیر :- لفظ رب کے متعلق دو قول ہیں ایک یہ کہ رب معنی میں تربیت کے ہے اور مصدر ہے اور تربیت کے معنی
ہیں کسی شئ کو کمال تک پہنچانا تا دیر یجا۔ اس پر اعتراض ہو گا کہ اس وقت رب کو اللہ کے لئے صفت قرار دینا درست
نہیں اس لئے وصف محمول ہوتا ہے موصوف پر اور لفظ رب مصدر ہے اور لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور مصدر کا عمل کرنا
ذات پر جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ رب موصوم کے قبیلہ سے مبالغۃً حل ہو گا گویا اللہ تعالیٰ ربوبیت کے لئے اعلیٰ مقام
پر ہیں کہ سراپا ربوبیت ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رب صفت مرثیہ ہے اور اس کا مصدر رب یرب رب باب نصر سے

ہے جیسے کہ تم نیم فونم صفت مشبہ ہے نصر سے چونکہ باب نصر سے صفت مشبہ کا آنا نا در تھا اس لئے ایک تطہیر بیان کر دی۔ تم الحدیث بولاجانے جبکہ کوئی شخص بات کو علی و بعد الافساد پھیلاتا ہے جس کا ترجمہ سخن چینی اور تغیل جوڑی ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ رب رب سے متعدی ہے اور صفت مشبہ متعدی سے آتا نہیں ہے لہذا اب صفت مشبہ کیسے ہو گا؟ جواب یہ ہے کہ اس کو بمنزل فعل طبعی مان کر گرم کی طرف منتقل کر لیا گیا اور باب گرم لازم آتا ہے لہذا اب صفت مشبہ کا مشتق کرنا درست ہو گیا۔ مالک کو بھی رب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ملوکہ شئی کی تربیت اور حفاظت کرتا ہے اور لفظ رب ذات باری کے ساتھ مخصوص ہے غیر کے اوپر اس کا اطلاق بغیر اضافت کے نہیں ہوتا جیسے کہ قرآن حکیم میں حضرت یوسفؑ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں نے بادشاہ مصر کے قاصد سے فرمایا تھا ارجع الی ربک یعنی اپنے آقا کے پاس واپس جاؤ اور جیسے زلیخا کے مطالبہ کے وقت حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا انہ ربی احسن خواہی اور جیسے ان دو قیدیوں کو بغیر خواب دیتے ہوئے فرمایا تھا اما احدکما فی سقی رتہ خمر اللودیکو حضرت یوسفؑ نے رب کو مضاف بنا کر شاہ مصر کے لئے استعمال کیا جس سے معلوم ہوا کہ رب کا استعمال اضافت کے ساتھ جائز ہے اس لئے اگر اسبق کے ضرائع کو قرآن پاک میں بغیر بیکہ کے بیان کیا جاتے تو وہ ہمارے واسطے حجت ہو کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مصنف جو کچھ بھی گفتگو کر رہا ہے یہ لغت کے سلسلہ میں ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے لفظ رب کو مکلف کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن غیر مکلف کی طرف اضافت کر کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے رب الدار کیونکہ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے لا یقل احدکم اطعم ربک جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اپنے آقا کو کھانا کھلانے کے وقت اطم ربک نہ ہو یعنی اپنے رب کو کھانا کھلاؤ تو دیکھو حضورؐ نے کاف خطاب جو ذی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے لفظ رب کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رب الغائبین کو مکسور پڑھنے کی وجہ سے اس کو اللہ کی صفت قرار دیا جاتے لیکن صفت قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف و تمجید کے اعتبار سے مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں مطابقت پائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اللہ معرفہ ہے اور رب الغائبین مکروہ ہے اس لئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کی اضافت غائبین کی طرف ہو رہی ہے اور صفت کی اضافت جب معمول کی طرف ہو تو اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں اور اضافت لفظی مفید تعریف نہیں ہوتی بلکہ مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف اضافت لفظی کے بعد مکروہ ہی باقی رہتا ہے اور جب مکروہ ہو تو موصوف و صفت میں مطابقت نہ ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ رب الغائبین کے اندر اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اس لئے کہ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا اور یہاں بھی لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں کیونکہ غائبین حالت نصبی میں ہے اور رب صفت مشبہ لازم ہے اور لازم نصب کامل نہیں کرتا پس معلوم ہوا کہ الغائبین رب کا معمول نہیں ہے پس اضافت معنوی کی تعریف پائی گئی تو لفظ رب معرفہ ہو گیا لہذا اب موصوف و صفت کے درمیان مطابقت ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں۔

والعالم اسم لما يعلم به كالحائتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر و

الاعراض فانها لا مكانها واثقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوه.

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم نام ہے آلہ ختم کا اور قالب نام ہے آلہ قالب یعنی سانچے کا پھر غلبۃ استعمال ہونے لگان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہو اور عالم کا مصادیق وہ سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان اور اپنے احتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں ء

تفسیر :- اب صنف کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد صفات الیہ یعنی الفلین کی تفسیر کر رہے ہیں۔ عالمین جمع ہے عالم کی عالم بر وزن فاعل اسم آلہ ہے کیونکہ اسم آلہ کا وزن جس طرح مفعول اور فعال ہے اس طرح بعض حضرات نے فاعل کو بھی اسم آلہ کا وزن قرار دیا ہے۔ عالم ماخوذ ہے علم سے اس کے معنی ہیں ما یعلم یا شئی یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شئی کا علم ہو جس طرح کہ لفظ خاتم آلہ ختم یعنی ہر لگانے کا آلہ۔ اور قالب آلہ قالب یعنی پلٹنے کا آلہ۔ پھر غلبۃ استعمال ہونے لگا۔ ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ذریعہ سے صانع کا علم ہو اب وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں سب کو شامل ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر مفرد جیسے اجزاء لا تجزئی عالم سے خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عالم میں داخل ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ جتنی چیزیں ما سوا اللہ ہیں ان سے صانع علم کس طرح سے ہوتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور پر کرتے ہیں کہ جتنے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب لذاتہ کا محتاج ہو تو اس مفتقر کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے وجود پر پس جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرے گا صانع عالم کے وجود پر لہذا تمام اجناس جواہر و اعراض عالم ہونگے اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم آیا تمام اجناس کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر جنس پر علیہ و علیہ بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اگر پہلے قول کو لیا جائے تو عالم کی جمع نہ آئی چاہیے حالانکہ جمع آتی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ جمع لانے کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع لانا کیسے درست ہو گا لہذا معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام عالم ہے ء

وانما جمعه لیشتمل ماتحتہ من الاجناس المختلفہ وغلب العقلاء منہم فجمعه بالیاء والنون کسائر اوصافہم۔

ترجمہ :- اور عالم کو جمع اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عالم کی یا نون کے ساتھ جمع لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی یا نون کے ساتھ جمع آتی ہے ۷

تفسیر :- وانا جموعے ایک اشکال کا جواب دیر ہے جس اشکال یہ ہے کہ جب عالم قدر مشترک کا نام ہے تو سارے اجناس کو عالم شامل ہو گا۔ اور جب اس پر لاف نام داخل کر دیا جائے تو سارے اجناس کے افراد کو بھی عالم شامل ہو گا پس لفظ عالم کو جمع لانے کی کیا ضرورت ہے جو مقصد ہے یعنی سارے افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو عام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد معرف لاکر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکتا ہے مگر اس کے اندر خلاف مقصد کا بھی وہم تھا اور وہم بایں طور تھا کہ عالم کا اطلاقی ایک جنس پر بھی صحیح ہے جیسے کہ عالم انسان پس جب لفظ عالم کو مفرد ذکر کرتے اور اس پر لاف نام تعریف کا داخل کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ایک جنس کے تمام افراد پر ربوبیت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس مختلفہ کے تمام افراد پر ربوبیت کو عام ثابت کرنا ہے۔ بہر کیف جب عالم کو مفرد لائے تو قطعی طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال غیر کا بھی باقی رہتا پس جمع لائے تاکہ ہر سبیل قطعیت اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو ربوبیت عام ہو جائے۔ وغلب العقلاء سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال سے پہلے ایک قاعدہ سمجھئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو الفاظ ذوی العقول کی صفت واقع ہوتے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال ضار لئون ہے یا عالمون اور حکمی کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند مستیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام مستیات کو تعبیر کرنے کے لئے جمع لانے کی ضرورت پڑے تو واؤ اور نون کے ساتھ جمع لائی جاتی ہے جیسے کہ لفظ زید یہ چند لوگوں کا نام ہوا اور ان تمام لوگوں کی آمد کو بیان کرنا ہو تو لفظ زید کو جمع لاکر جاء فی الزیدون کہا جائے گا اب اشکال یہ ہے کہ لفظ عالم نہ نو ذوی العقول کی صفات حقیقی میں سے ہے اور نہ علم ہے ذوی العقول کا بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔ پھر واؤ نون کے ساتھ جمع کیا نہ کر لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں جمع لانے میں عقلاء کو ان کی شرافت کی وجہ سے غلبہ دیدیا گیا غیر عقلاء پر بلکہ جس طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اسی طرح سے عالم کی جمع بھی واؤ نون کے ساتھ لائی گئی ہے ۷

وقیل اسم وضع لذوی العلم من المثلثة والثقلین قتنا ولما لغيرهم علی سبیل الاستتباع و
 قیل عنی به الناس ههنا فان کل احد منهم عالم من حیث ان یشتمل علی تطاثرافی العالم الکبیر
 من الجواهر والاعراض یعلم به الصانع کما یعلم بما ابداعه فی العالم ولذلك سَوّی بین النظر
 فیہما وقال اللہ تعالیٰ وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفْلا تَنْبَہُرُوْنَ ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کا جو ذوی العقول ہیں اور اس صورت میں عالم ان
 تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو متبعا اور اتز اما شامل ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں عالین سے مراد انسان ہیں۔
 کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان ان جیسے چیزوں پر شتمل ہے جو عالم کبیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں
 یعنی جواہر و اعراض کلان کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبیر کی انہیں ایجادات کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور
 اسی وجہ سے عالم کبیر کے اندر نظر عبرت ڈالنے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے ارشاد
 ہے وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفْلا تَنْبَہُرُوْنَ ترجمہ ۔ اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی بہتری نشانیاں موجود ہیں تو کیا تم کو سوجھ نہیں
 پڑتا؟

تفسیر :- وقیل اسم اخبریاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کر رہے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عالم خاص طور سے مخلوق
 وضع کیا گیا ہے جس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم الارض
 وعالم الملک وعالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جس پر ہو گا فرد پر نہیں ہو گا چنانچہ عالم زید یا عالم جبریل
 نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اشکال وارد ہے۔ اشکال یہ ہے کہ موقع تواللہ کی رو بہت کو عام کرنے کا ہے اور
 جب ذوی العلم مراد ہیں گے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہو گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ حقیقتاً یا مجازاً غیر ذوی العلم
 کو رو بہت شامل نہیں ہوگی لیکن بطریقہ التزام ثابت ہو جائے گی بایں طور کہ جو ذات رب کے اشرف المخلوقات کی وہ رب
 ہوگی لازمی طور پر ارفل المخلوقات کی بھی۔ یعنی بہ الناس ۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ
 لفظ عالم اصل کے اعتبار سے تو جمیع ماسوا اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم انس مراد ہے کیونکہ
 انسانوں کو جمیع موجودات کے منزلیں اتار لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ انسان ساری موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک
 میں عالم کا لفظ انسان کے اوپر لولا بھی گیا ہے۔ چنانچہ حضرت لوطؑ کی قوم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے ۔ اِنَّا تَوْنُ الذِّکْرَانِ
 مِنَ الْعَالَمِیْنَ کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آتے ہو تو دیکھو عالین کا اطلاق انسانوں پر

وقریٰ ربّ العالمین بالنصب علی المدح والنداء او بالفعل الذی دل علیہ الحمد فیہ دلیل علی ان
الممکنات مفتقرۃ الی المحلّ حال حد و ثہا فہی مفتقرۃ الی البقی حال بقا ثہا۔

ترجمہ :- اور اب العالمین کو منصوب پڑھا گیا ہے اُنڈرج کا مفعول ہونے کی بنا پر یا نداء کی بنا پر یا اس فعل
مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر جبہ لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح اپنے
موجود ہونے میں ایک ایسی ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشنے۔ اس طرح اپنی بقا میں اس ذات کی طرف محتاج ہیں
جو انہیں باقی رکھے۔

بقیہ مرگذاشتہ ہوا ہے انسان پر اطلاق کی وجہ قاضی صاحب بھی بیان کر رہے ہیں وجہ یہ ہے کہ انسان میں ہر فرد ایک
عالم ہے کیونکہ جو عالم کبیر کے اندر جواہر و اعراض موجود ہیں اور ان سے صلح کا علم ہوتا ہے ایسے ہی انسان بھی ان کے نظائر
پر مشتمل ہے مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہاڑوں کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں سچ بنایا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے
لئے بھی ہڈیوں سے پہاڑوں کا کام لیا ہے اور جس طرح عالم کبیر کے اندر بارش ہوتی ہیں بھنت گرمی کے وقت بدن
انسانی سے بھی پسینہ کے خشے ابل آتے ہیں اور انہیں نظائر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبیر کے اندر غور کرنے کا
حکم دیا ہے عالم اس کے اندر بھی غور کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں وئی انفسکم فلا تبغول۔ اور ایسے ہی انسانوں
کو محی طلب کر کے تباہ سے ان طوی نیک عالم کبیر کہ اے انسان تیرے اندر سارا عالم اکبر سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ تیسرا قیل
قاضی کے نزدیک ضعیف ہے اس لئے کہ مقام کے عموم کے تقاضا کے باوجود خلاف اصل اختیار کرنا کا لہر و مندال
نہیں۔

تفسیر :- وقریٰ سے تھوڑی سی نحوی بحث کا مزہ چکھا رہا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک قراءت نصب کی آتی ہے
لیکن منصوب پڑھنے کی قاضی صاحب تین وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فعل اُنڈرج کو مقدار مان کر رب العالمین کو
اس کا مفعول بنایا جائے۔ تقدیری عبارت ہوگی تقدیر رب العالمین۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصدر حمد سے مشتق کر کے
تحد مقدار مانا جائے اور کہا جائے تحد رب العالمین اور اس تحد پر الحمد دلالت بھی کرتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا
کو محذوف مان کر ان کو منادی مانا جائے اور چونکہ منادی مضاف منصوب ہوتا ہے لہذا رب العالمین منصوب ہوگا۔
جس طرح کہ یوسف اُعرش عنّ بُداً بذیٰ حرف ندا منادی ہے۔ و فیہ دلیل سے ایک علم کلام کا مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں۔
مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح ممکنات اپنے پیدا ہونے کے وقت محدث کی طرف محتاج
ہیں اس طرح اپنی بقا میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی طرف محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی
ربوبیت کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اولاً شہاد کی تربیت اس طور پر ہو سکتی ہے کہ ان کو درال اور فتمل ہونے سے

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَرَّهَ لِلتَّعْلِيلِ عَلَى مَا سَنَدَكَهُ مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ قَرَأَهُ عَاصِمٌ وَالْكَسَائِيُّ وَ
يَعْقُوبُ وَيَعْضُدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ

ترجمہ :- جو بنائیت ہر بان اور بڑا رحیم ہے الرحمن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جیسا کہ
آئندہ عند یب ذکر کریں گے جو روز جزا کا مالک ہے۔ عاصم اور کسائی اور یعقوب نے مالک کو الف کے ساتھ پڑھا ہے اور اس
کی تائید فرمان باری یوم لا تمک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ سے ہوتی ہے ۷

دقیقہ صغذ شتم محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو قضا و قدر میں لکھا جا چکا ہے پہنچ جائیں۔
اور روزِ قیامت اور غفلت ہونے سے محفوظ رکھنا یہ نام ہے بقا کا توجیب ترسبت اپنے لئے ثابت کی تو گویا البقا بھی اپنے ہی لئے
ثابت کیا ابتدا تمام حکمت اپنی بقا میں ذات باری کی طرف محتاج ہیں اس لئے صوفیا تجلدا مثال کے قائل ہیں جس کا
مطلب یہ ہے کہ انسان کو ہر آن میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چراغ کی
بتی میں کہ ہر آن میں ایک نیا تیل بتی میں آتا ہے اور پہلا ختم ہو جاتا ہے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا ۷

تفسیر :- الرحمن الرحیم بعض لوگوں نے بسم اللہ کے عدم جز ہونے پر استدلال کیا ہے کہ اگر جز مالو گے تو تکرار لازم آئے گا
قافی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ الرحمن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے ابتدا تکرار نہیں لازم آتا چونکہ قافی صاحب
شافعی ہیں اور تسبیح ان کے نزدیک فاتحہ کا جزء ہے ابتدا الرحمن الرحیم کا فاتحہ میں ذکر کرنا ان کے نزدیک موجب تکرار
ہوگا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں تکرار کی وجہ یہ ہے کہ الرحمن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا استحقاق حمد کی
علت بیان کرنے کے واسطے یا اس طور کہ استحقاق حمد کو مرتب کیا گیا وصف الرحمن اور وصف رحیم پر اور حکم کا مرتب ہونا
وصف پر یہ یقین ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس حکم کے لئے پس الرحمن ورحیم علت ہیں استحقاق حمد اور اخلاص
حمد کے لئے۔ مالک یوم الدین الخ اس میں تین لفظ ہیں قافی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے۔

پہلے لفظ مالک کی تحقیق سنتے۔ اس میں چار قرار تہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ لفظ یا تو فعل ہو گا یا اسم
اگر بقیۃ فعل ہے تو مالک اور اگر بقیۃ اسم ہے تو فاعل کے وزن پر ہو گا یا فعل کے وزن پر اگر فاعل کے وزن پر ہے تو
مالک ہو گا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لام کے کسرہ کے ساتھ ہو گا یا سکون لام کے ساتھ۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہے تو مالک
اور اگر سکون لام کے ساتھ ہے تو مالک چونکہ صنف کے نزدیک مالک اور مالک کا اختلاف اہمیت رکھتا تھا اس لئے
ان دونوں قراروں کے اختلاف کو سے الدلائل بیان کیا ہے۔ عاصم کسائی اور یعقوب مالک پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ
بقیہ حضرات مالک پڑھتے ہیں اور قافی صاحب بھی ثانی قراءت کو محنت از قرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ مالک پڑھتے ہیں

وَقَرَأَ الْبَاتُونَ بِمَلِكٍ هُوَ الْخِتَارُ لَدُنْ قُرْآنَةِ أَهْلِ الْحَرَمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ وَلَا قَيْدٌ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُتَقَرِّبُ فِي الْأَحْيَاءِ الْمَمْلُوكَةِ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَقَرِّبُ بِالْأَمْرِ النِّهْيِ فِي الْمَامُورِينَ مِنَ الْمَمْلُوكَاتِ -

ترجمہ :- اور باقی قراء نے ملک بغیر لاف پڑھا ہے اور یہی پسندیدہ ہے کیونکہ اہل حرمین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ وَلَا قَيْدٌ مِنَ التَّعْظِيمِ ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں من چاہا تعریف کرے۔ اور یہ ماخوذ ہے ملک بکسر المیم سے۔ اور ملک وہ ہے جو محکومین کے اندر حکمانہ چلاتا ہو یہ ماخوذ ہے ملک بضم المیم سے۔

(بقیہ مرگدشتہ) وہ تائید کے اندر قول باری کو پیش کرتے ہیں۔ قول باری یہ ہے یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ لَوْحٍ مِّنْ يَدَيْهِ اس قول سے تائید اس طور پر ہوتی ہے کہ تَمْلِكُ باب ضرب ملک سے مشتق ہے۔ ملک سے مشتق نہیں ہے اس لئے کہ تَمْلِكُ کو شینا کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ اور ملک لازم آتا ہے اور اگر حرف جر کے ذریعہ متعدی کیا بھی جائے تو علی کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے لام کے ذریعہ نہیں۔ لہذا تَمْلِكُ ملک سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ متعدی ہے اور یہاں حرف جر علی بھی موجود نہیں ہے کہ اس کے واسطے سے متعدی کر لیا جائے لہذا ثابت ہوگا کہ تَمْلِكُ ملک بکسر المیم سے مشتق ہے جو متعدی ہوتا ہے اور جب تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے تو مالک یوم الدین میں جو مالک ہے یہ بھی ملک سے مشتق ہوگا ملک سے نہیں کیونکہ یوم لا تَمْلِكُ میں جس دن کے اندر غیر سے مالکیت کو نفی کر کے اپنے لئے ثابت کیا ہے اسی دن کے اندر مالک یوم الدین میں بھی مالکیت کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے لہذا ثابت ہوگا کہ مشتق نہ ملک ہے ملک نہیں ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ ملک سے مالک ہی مشتق ہو سکتا ہے ملک مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ ملک صفت مشبہ ہے اور صفت مشبہ لایم سے مشتق ہوتا ہے متعدی سے نہیں اور ملک متعدی ہے لہذا اس سے مالک ہی مشتق ہوگا ملک نہیں لیکن اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لَا تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے ملک سے نہیں کیونکہ آگے فرمایا وَالْأَمْرُ لَوْحٍ مِّنْ يَدَيْهِ تَعَالَى نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے اور جب باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے تو نفی بھی غیر سے امر کی ہوگی اور امر ملک میں ہوتا ہے ملک میں نہیں۔ اس لئے کہ ملک کہتے ہیں امار کے ذریعہ امورین پر سلطنت کرنا تو اس آیت میں لفظ امر تبارہا ہے کہ تَمْلِكُ ملک سے ماخوذ ہے؟ جواب۔ امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کی جمع اور امر آتی ہے اور دوسرا وہ جس کی جمع امور آتی ہے۔ اور آیت میں امر امور کا واحد ہے اور امر کا نہیں۔ اور یہ امر شئ کے معنی میں ہے لہذا کوئی اعتراض کرنا بیکار ہے اور بعض لوگوں نے تَمْلِكُ کو ملک بکسر المیم سے مشتق ماننے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ ملک کہتے ہیں امورین میں تصرف کرنا اور امر کے ذریعہ اور ملک کہتے ہیں اعیان مملوکہ میں تصرف کرنا مطلقاً خواہ امار کے ذریعہ ہو یا بغیر امار کے تو ملک عام ہوتی اور ملک خاص ہوا اور نفی میں مباذلا اس وقت ہوگا جبکہ نفی بالعموم کیا ہے اور نفی بالعموم اس وقت ہوگی جبکہ تَمْلِكُ کو ملک سے مشتق مانا جائے لہذا معلوم ہوگا کہ تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے تاکہ نفی میں مباذلا ہو جائے

وَقُرِئَ مَلِكًا بِالْخَفِيفِ وَمَلِكًا بِلَفْظِ الْفَعْلِ وَمَلِكًا بِالنَّصَبِ عَلَى الْمَدْحِ وَالْحَالِ وَمَلِكًا بِالرَّفْعِ مَتَوْنًا
اَوْ مضافاً اَعْلٰی اِنْ خَابَ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ وَمَلِكًا مضافاً بِالرَّفْعِ وَالنَّصَبِ۔

ترجمہ :- اور ایک قرأت ملک بکون اللام لاجل التحفیف کی بھی ہے اور ملک بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے نیز مالک کو بحالت نصب بر بنائے حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالک رفع کے ساتھ بھی ہے (اب رفع کی دو صورتیں ہیں) تنوین کے ساتھ یا مالک کو مضاف قرار دیکھنے کے ساتھ۔ اور بنیاد رفع مالک کا مبتداء محذوف کی خبر واقع ہونا ہے اور ملک بغیر الف بھی رفع و نصب دونوں قرار تول کے ساتھ پڑھا گیا ہے مگر ان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہوگا،

تفسیر :- (۱) وقرا الباقون سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہ اکثر قراء ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اسی کو مختار قرار دیتے ہیں اس نہیب پر قاضی صاحب نے تین دلیلیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اہل حرین جن سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں اور نہ کوئی اعلم بالقرأت ہے انہوں نے بھی ملک پڑھا ہے۔ ہذا معلوم ہوا کہ ملک ہی راجح ہے۔ دوسری دلیل فرمان باری لَنْ الْمَلِكِ الْيَوْمَ ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے آپ کو یوم جزا میں صفت ملک کے ساتھ متصف کیا ہے ہذا مالک یوم الدین کے اندر بھی ایسی قرأت اختیار کی جائے جس کی وجہ سے ذات باری صفت ملک کے ساتھ متصف ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تناسب معنوی ہو جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ملک پڑھا جائے کیونکہ ملک ملک ہی سے مشتق ہو سکتا ہے بلکہ سے نہیں ہذا معلوم ہوا کہ راجح قرأت ملک ہے مالک نہیں ہے تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ملک پڑھنے میں تعظیم ہے بخلاف مالک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب دسی یہ بات کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم کیسے ہے تو اس کے چند وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ مالک کہتے ہیں جو اعیان ملوک میں تصرف کرے اور مالک کے ذریعہ یا غیر اوامر کے ذریعہ اور مالک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے اشرف غلام اور باندی ہے اور ملک کہتے ہیں جو امور میں تصرف کرتا ہو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ سے اور ملک کے جو امور میں ہیں ان میں احراز بھی شامل ہیں اب سنئے کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ مالک کی ملکیت زیادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور ملک کی ملکیت احراز پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو ہذا معلوم ہوا کہ ملک میں عظمت ہے اور مالک میں ایسی عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک کا ملوک شئی قلیل بھی ہو سکتی ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی ملوک شئی کثیری ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو ختن زیادہ چیزوں کا مالک ہو گا اتنا ہی مرتبہ بڑھے گا۔ ہذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ ملک ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مالک ہر شخص ہو سکتا ہے اور مالک اعظم الناس ہوتا ہے اس وجہ سے بھی ملک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فرقہ نے اپنی بات کو دلائل سے ثابت کر کے دوسری قرأت کی نزدیک ہے اور قاضی صاحب نے تو صاف کہہ دیا کہ یہ مختار ہے حالانکہ دونوں قرائتیں تواتر سے ثابت ہیں اور تواتر مفید یقین ہے ہذا ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

ویوم الدین یوم الجزاء ومنہ کما تدین تذا ان حبیت الحماستہ۔ ولم یبق سوى العذلان تاہم کما دانوا۔

ترجمہ :- اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اولیٰ قبیل سے (فعل مشہور) کما تدین تذا ان اور حارسہ کا شعر ولم یبق سوى العذلان

دقیقہ مگر دستہ شیخ شباب الدین نے تو کہا کہ میں ایک رکعت میں تو ملک پڑھنا ہوں اور دوسری میں مالک پڑھنا ہوں

تفسیر :- منہ، وقری ملک الخ اور ایک قرأت ملک کی بھی آئی ہے منون لام کے ساتھ یہ اصل میں ملک تھا پھر لام کو ساکن کر دیا گیا کیونکہ فعل وذلن جو مکسور الیٰین ہو اس کے عین کلمہ کو بطور تخفیف ساکن کیا جا سکتا ہے جو بعضی قرأت ملک بلفظ فعل ماضی ہے اور یوم الدین اس کا مفعول یہ ہو گا اور ملک کا موصوف الہ مخذون ہو گا بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ملک یوم الدین کو کوئی محل اعراب حاصل نہیں ہے بلکہ بطور جملہ متانفہ کہ ہے بعض لوگوں نے کہا کہ ملک جملہ حالیہ ہے۔ یہ قرأت یعنی ملک بلفظ ماضی امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس قرأت کو بعض لوگوں نے پسند کیا ہے محض اس بنیاد پر کہ اس کے اندر دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ملک بضم میم سے ماخوذ ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ملک بکسر میم سے ماخوذ ہو پس دو وجہیں ہونے کے اعتبار سے یہ مختار ہے مالک کے بارے میں یہ چار قرأتیں تھیں۔ اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ مالک کے آخر میں کسرہ کے علاوہ اعراب کے اعتبار سے دو صورتیں اور ہیں۔ ایک نصب۔ دوم رفع منصوب ہونے کی دو بنیادیں ہیں۔ اولیٰ یہ کہ آندخ کا اس کو مفعول مانا جائے تقدیر تہی عبارت ہوگی آندخ انکایوم الدین۔ دوسری بنیاد یہ کہ حالت کی بنا پر منصوب ہو اور لفظ اللہ سے حال ہو گا تقدیر تہی عبارت الحمد للہ حال کو دتدانی انکایوم الدین اور اگر مالک کو مفعول پڑھا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ منون ہو۔ دوم یہ کہ مضارع ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ خبر ہو گا مبتدا مخذون کی اور تقدیر تہی عبارت ہوگی ہو انکایوم الدین۔ اور مضارع کی صورت میں تقدیر تہی عبارت ہوگی ہو انکایوم الدین اور ملک میں بھی دو صورتیں ہیں کسرہ کے علاوہ مکر مضارع ہو کر اور تقدیر تہی عبارت آندخ ملک یوم الدین یا الحمد للہ حال کو نہ ملک یوم الدین یا ہو ملک یوم الدین ہوگی جن صورتوں میں مالک کو منون پڑھا جائے گا ان صورتوں میں لفظ یوم ظرفیت کی بنا پر منصوب ہو گا؟

تفسیر :- ویوم الدین الخ سے مالک کے مضارع الیہ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں ان میں پہلا جزاء یہ ہے۔ یوم کے تین استعمال ہیں استعمال لغوی۔ استعمال عرفی۔ استعمال شرعی۔ لغت کے اندر تو مطلقاً وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور عرف میں طلوع شمس سے لے کر غروب آفتاب تک کے لئے۔ اور شریعت میں طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ لیکن مراد یہاں مطلق وقت ہے۔ عرفی یا شرعی معنی مراد نہیں کیونکہ ان دونوں میں طلوع وغروب شمس کا مفہوم موجود ہے اور یوم الدین وہ مقام ہے کہ جہاں پر اس کا ذکر نہیں نہیں۔ دین کے تین معنی ہیں اول معنی جزاء کے دوم شریعت کے سوم طاعت کے۔ اول معنی کے اعتبار سے دین اور جزاء میں فرق یہ ہو گا کہ دین اس کو کہتے ہیں جو اپنے بدلے کے مساوی ہو اور جزاء عام ہے مساوی ہو یا کم و بیش۔ اسی معنی کے اندر ایک مثل مشہور ہے کما تدین تذا ان تو اس مثل کو دوسرا یعنی

اضاف اسم الفاعل الى ظرف اجراء الحج المفعول به على الاتساع كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار
ومغناه ملك الامويوم الدين على طهنية ونادى اصحاب الجنة اولاء الملك في هذا اليوم على
الاستمرار لتكون الاضافة حقيقة معدة لوقوع صفة للمفعول وقيل الدين الشرعية وقيل
الطاعة والمعنى يوجبوا الدين.

ترجمہ :- اسم فاعل یعنی لفظ مالک کو ظرف یوم کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسع مفعول بہ کے
خاتم مقام بنانے کی وجہ سے اور اس توسع کی ظہیر عرب کا قول ہے یا سارق الليلة اهل الدار ہے۔ اور اضافت
کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ تلم اور کا یوم جزاء میں مالک ہو گیا یہ معنی اس انداز پر ہے جس انداز پر نادى
اصحاب الجنة وارد ہوا ہے (یعنی آئندہ ہو مولیٰ چیز کو بصیغہ ماضی تعبیر کیا گیا ہے۔ یا معنی یہ ہوں گے کہ پروردگار
کے لئے اس دن دامت بادرشابت ہے (یہ معنی اس لئے بیان کئے گئے تاکہ مالک کی اضافت اضافت معنوی ہو جائے
جو مالک میں معرف کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے اور بعض نے کہا کہ دین شریعت کے معنی میں ہے اور
دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ طاعت مراد ہے اور ان دونوں صورتوں میں لفظ جزاء مضاف مقدر مانتا
پڑے گا اور معنی ہوں گے۔ مالک یوم جزاء الدین یعنی شریعت و طاعت کی جزاء کے دن کا مالک۔

دبقہ مگند شتمہ) ندان بدلہ دینے کے معنی میں ہے اور تدرین محض مشکاة استعمال ہوا ہے معنی ہوں گے جیسا کرو گے
ولیا بھرو گے۔ اور حارس کا شعر بھی اس معنی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ ہ فلما صرح الشرواسی و هو عربان :-
ولم یج سوی العدوان و تہام کاد انو۔ شعر کے معنی یہ ہیں کہ جب برائی کو پورے طور پر اس نے ظاہر کر دیا اور سوائے
ظلم پر صبر کرنے کے اور کوئی مرحلہ باقی نہ رہا تو ہم نے بھی ان کو ایسا ہی بدلہ دیا جس طرح کہ انہوں نے ہمارے ساتھ کیا
دیکھئے اس موقع پر دین کا لفظ جزاء کے معنی میں استعمال ہوا ہے جب لفظ دین کو جزاء کے معنی میں مانا جائے تو ترجمہ
ہو گا یوم جزاء کا مالک۔ اور بعض لوگوں نے دین کو شریعت کے معنی میں لیا ہے اور شریعت کہتے ہیں اللہ کے اس بنائے
ہوئے طریقہ کو جو ذوی العقول کو ان کے اختیار کے ساتھ بھلائی تک پہنچانے والا ہو۔ اور مختصر القول مولانا انور
یوں کہو کہ دین اللہ میاں کے حکم نامہ کا نام ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ دین طاعت و عبادت کے معنی میں ہے۔
بہر صورت چاہے اس کو شریعت کے معنی میں لیا جائے یا طاعت کے معنی میں لفظ جزاء مقدر ہو گا جو دین کا مضاف
ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی مالک یوم جزاء الدین۔ شریعت مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہو گا شریعت کی جزاء
کے دن کا مالک چو کہ آخر کی دو صورتوں میں تکلف کرنا پڑتا ہے یعنی مضاف محذوف ماننا پڑتا ہے جو

البقیہ صغیرۃ جو ظاہری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے معنی کو مقدم بیان کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر :- مثلاً اضافہ الیہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوف و صفت کے درمیان تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ اضافت معنوی اور اضافت لفظی۔ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اضافت مفید تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو اضافت مفید تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا اضافت لفظی صرف مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف سے متوین ہٹ کر ضمیمہ آجاتا ہے لیکن تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مضاف جس طرح پہلے نکرہ تھا اسی طرح اضافت کے بعد بھی نکرہ رہے گا۔ ان دو مقدموں کے بعد اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں مالک یوم الدین صفت واقع ہو رہا ہے لفظاً اللہ سے۔ اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے مگر مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے پس صفت و موصوف کے درمیان مطابقت نہ رہی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں مالک کا جو مفعول حقیقی تھا یعنی ماوراس کو مذکور کر دیا گیا۔ اور لفظ یوم جو ظرف ہے اس کو تو سغا مفعول کے قائم مقام مان کر مالک کو اس کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ جس طرح ہے کہ یا سارق اللیلۃ اہل الدار میں لفظ لیلۃ کو جو کہ ظرف تھا بمنزلہ مال مسروق مان کر مفعول کے قائم مقام کر دیا گیا۔ ورنہ اصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللیلۃ۔ اے گھر والوں سے رات میں مال کے چرانے والے اسی طرح مالک یوم الدین کی اصل عبارت تھی مالک الامور یوم الدین لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو ملوک مان لیا گیا اور جب اصل معمول موجود ہی نہیں تو اضافت الصفت الی معمول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفت الی معمول میں معمول سے مراد مفعول حقیقی ہے اور اگر اس کو مفعول حقیقتاً مان بھی لیا جائے وسعۃ تو ہم یہ کہیں گے کہ اسم فاعل یہاں عمل ہی نہیں کر رہا ہے کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور یہاں لفظ مالک جو اسم فاعل ہے حال و استقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو اضی کے معنی میں ہے اور یا دوام و استمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا مالک الامور یوم الدین۔ کیونکہ مالک کا یوم جزاء کے اندر واقع ہونا کا محقق ہے اس وجہ سے اس کو بمنزلہ متحقق مان کر اسم فاعل کو جو معنی میں مستقبل کے تھا بمنزلہ ماضی کے معنی کے مان لیا گیا تاکہ محقق پر دلالت کرے جس طرح کہ ونازی اصحاب الجنۃ کے اندر؛ دی فعل ماضی کو اسی قاعدہ کے پیش نظر استعمال کیا گیا۔ اور اگر دوام و استمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا اللہ الملک فی یوم الجزاء علی وجہ استمرار بہر نوع ماضی کے معنی میں لیجئے یا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط عمل نہیں پائی گئی۔ (یعنی مالک کا حال و استقبال کے معنی میں ہونا) اور جب شرط نہیں پائی گئی تو اضافت الصفت الی معمول نہیں پایا گیا۔ بلکہ اضافت الصفت الی غیر معمول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصیص الیوم بالاضافة الى التظییم اولفقه تعالیٰ بنفق الامرفیه

ترجمہ :- اور یوم کو اضافہ کئے مخصوص کرنا یا تو خود یوم کی عظمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تنہا خدا کا حکم نافذ ہوگا۔ ظاہر اوبالثناء

(بقیہ ص گذشتہ) کی تعریف صادق آتی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید تفریع ہوگی بهذا ملک یوم الدین کو لفظ اللہ کی صفت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال وجواب سمجھنے کے بعد روایتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظرف کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور مالک دونوں صورتوں میں ہوگا یا صرف مالک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساع فی الظرف کے معنی یہ ہیں کہ ظرف کے ساتھ کسی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظرف کو مفعول کے مانند بلا واسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظرف متصرف میں ہو سکتا ہے۔ ظرف متصرف ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظرفیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور لیلۃ۔ تو ان کو آپ برسبیل توسع بغیر تقدیر فی کے مرفوع، مجرور، منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال مالک کی قرأت پر واقع ہوگا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا مفعول نہیں ہوگا جس کی وجہ سے اضافت الصفت الی المفعول صادق آئے اور لفظ یوم برسبیل ظرفیت منصوب ہوگا۔

تفسیر :- وتخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب جن کے اندر ثابت ہے پھر اپنی ملکیت کو یوم آخرت کیساتھ کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لهذا اس کی طرف منسوب کر دیا تاکہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر نظر اہل انان بھی مالک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی ملکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تنہا اللہ کا حکم نافذ ہوگا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اس فقرہ کی بنا پر ملکیت کی نسبت خاص طور سے یوم آخرت کی طرف کی ۱

وإِجْرَاءُ هَذِهِ الْأَوْصَافِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كَوْنِهِ مُوجِدًا لِلْعَالَمِينَ رَبًّا لَهُمْ مُنْعِمًا عَلَيْهِمْ
بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرًا وَبِاطِنًا عَاجِلًا وَآجِلًا مَا لَكَ لَا مَوْرَهُمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ
لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ لَا أَحَدًا حَقٌّ بِهِ مِنْهُ -

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس موجد للعالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ
انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے اور تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہونے
کے اوصاف کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ خدا کا اللہ سے زیادہ
کوئی مستحق نہیں،

تفسیر :- واجراء الخ اب یہاں سے اللہ کے اوصاف اربعہ کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا وصف
توان میں سے رب العالمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجد للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ تربیت
کے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں
لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخشی ہے وہ اصل وجود بھی بخشی گئی کیونکہ توابع کا درجہ وجود کے
بعد ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے
عالم کا موجد ہے پس رب العالمین سے موجد للعالمین ہونا ثابت ہو گیا۔ اور الرحمن الرحیم سے یہ ثابت ہوا
کہ وہ تمام انعامات کرنیوالا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ فوری ہوں یا بعد
میں ہونیوالے۔ اور مالک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ بہر طور
یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے منطوق کے اعتبار سے اس
بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتب اللہ ہی مستحق حمد ہے اس سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے قاضی صاحب
نے یہ بات بطور قمر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر باری
تعالیٰ کو مستحق حمد سمجھتے ہیں اور قمر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احد بالفاظ استعمال کیا ہے
جو لا غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامت ہے قمر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں شبہ باقی رہا۔ شبہ
یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے افعیٰ کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق
ثابت ہے حالانکہ نفس استحقاق کیں غیر کے لئے ثابت نہیں،

بل لا یستحقہ علی الحقیقۃ سواہ سواہ فان ترتب الحكم علی الوصف یشعر بعلیتہ، وللأشعار
من طریق المفہوم علی ان من لم یتصف بتلك الصفات لا یتاہل لان یحمد فضلًا عن ان یعبد
لیکون دلیلًا علی ما بعدہ فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الایجاد والتربیتہ
والثانی والثالث لدلالة علی انہ منفضل بذلک مختار فیہ لیس یصدر منہ لایجاب بالذات
او وجوب علیہ قضیۃ لسوانق الاعمال حتی یشترک بہ الحمد والنوالع لتحقيق الاختصاص
فانہ مما لا یقبل الشہ کہ فیہ وتضمن الوعد للمحامدين والوعید للمعہضین۔

ترجمہ :- بلکہ ذریافتی کا تو کیا سوال، دراصل سب سے ہی کوئی بجز اللہ کے مستحق حمد نہیں۔ اس لئے کہ حکم کا وصف پر مرتب
ہونا یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا کہ بطور مقہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے
کہ جو ان صفات کے ساتھ مستحق نہیں محمد کا مستحق نہیں اور جب حمد کا مستحق نہیں تو عباد کا مستحق کیسے ہو گا اور جب یہ مقہوم مخالف
کے غیر سے عبادت کی نفی ہو گئی تو پھر یہ آیات ایک فہم کے لئے جو بعد میں آ رہا ہے بطور دلیل کے ہو جائیں گی۔ پس وصف
اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو موجب حمد ہے یعنی خدا کی ایجاد اور تربیت اور دوسری اور تیسری صفت
اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ انعام اپنے اختیار سے بطور تفضل واحسان کرتا ہے۔ یہ انعام اس سے
اضطراراً صادر نہیں ہوتے (جیسا کہ فلاسفہ کی رائے ہے) اس طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ انعام
وجوباً بھی صادر نہیں ہوتے اور ہم نے خدا کو متفضل اور مختار کیوں مانا تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری
مستحق حمد ٹھہرے۔ اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاص حمد کو ثابت کرنے کے لئے
ہے کیونکہ یوم جزائے کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتیں۔ نیز یہ صفت اس
لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حامدین کے لئے ثواب کا وعدہ اور معذ سے اعراض کرنے والوں کے
لئے عذاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر :- بل لا یستحقہ الخ چونکہ قاضی صاحب کی عبارت لا احدا حق بہ منہ سے نفس استحقاق کا غیر کے لئے ثابت
ہونا سمجھ میں آتا تھا حالانکہ غیر کے لئے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں ہذا اس اشکال کو قاضی صاحب نے

”بل لا یستحق علی الحقیقۃ۔ سواہ“، لکن اٹھارہ یا بیسوں کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقتہً غیر کے لئے ثابت نہیں۔ پس اب پھر استحقاق حمد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہو گیا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اربو استحقاق حمد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق حمد کو اللہ تعالیٰ نے ان تمام اوصاف پر مرتب فرمایا ہے اور ترتیب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہو گا استحقاق حمد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا چہ جائیکہ جمع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر مستحق حمد بھی نہیں ہو گا لہذا استحقاق حمد منحصر ہو گیا ذات باری کے اندر یہ تو ان اوصاف کی دلالت بحسب المنطوق کا فائدہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ مقصوف نہیں وہ مستحق حمد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہو گا۔ اس لئے کہ معبود ہونے کا درجہ فائق ہے بمقابلہ محمود ہونے کے۔ پس جب کوئی ادنیٰ کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہو گا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے مانتے ہیں تاکہ آیت مالک یوم الدین تک ایک نعت کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ ایک نعت میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعیؒ ہیں احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں۔ اور جب احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہو گا۔ اشکال یہ ہو گا کہ ائے احناف جب تم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو پھر پھر اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہو آیت کے اندر تو صرف ذات باری کے لئے استحقاق حمد کو ثابت کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احناف کا استحقاق حمد کی نفی غیر سے کرنا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بمنزلہ علت کے مانتے ہیں اور استغفار علت سے انتفاء معلول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو معلول یعنی استحقاق حمد بھی غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔

فالوصف الاول انما ان اوصاف کا اجمالی فائدہ بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اول یعنی رب العالمین چونکہ ایجاد و تربیت پر دلالت کرتا ہے اور ایجاد و تربیت موجب حمد ہیں یعنی اس شخص پر حمد کو واجب کر دیتے ہیں جس کو موجود کیا گیا۔ پس رب العالمین موجب حمد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور رحمن درجیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام وغیرہ کرنے میں فاعل مختار ہے بطور تفضل و احسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار کہہ کر معتزلہ اور فلاسفہ پر رد ہے کیونکہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں گویا انعام کرنے میں ذات باری مجبور ہے اور یہی معنی ہیں ایجاب بالذات کے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر یوم آخرت میں صالحین پر انعام کرنا اور ثواب دینا ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا مختار ہے اگر وہ سب کو جہنم میں ڈال دے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ عین فضل ہے۔ وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مضطر اور واجب کو اگر نیوالا شخص مستحق حمد نہیں ہوتا اس طرح ذات باری کو بھی مستحق حمد نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ہے اور جب مستحق حمد ہے تو اللہ کو فاعل محنت ماننے تاکہ استحقاق حمد

اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَارِيَاكَ نَسْتَعِينُ. ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظيم تميز بها
عن سائر الذوات وتعلق العلم بعلوم معين خوطب بذلك اى يا من هذا شأنه نخصك
بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص ء

ترجمہ :- پھر جب ماقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفیں ذکر کی
گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری ذوات سے ممتاز ہوگئی اور مخاطب کا علم ایک معلوم معین کے ساتھ وابستہ ہو گیا
تو اب اس ذات کو بھینے خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم عبادت اور استغانت کو تیرے
ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ اور صیغہ خطاب کیوں لایا گیا، تاکہ اختصاص پر دلالت کرے ء

دبقیہ مگذشتہ ثابت ہو پس مصنف قول حق استحق بالحمد کا تعلق متفضل بذلک مختار فیہ سے ہے اور چوتھی صفت یعنی
مالک یوم الدین اختصاص حمد کو اللہ کے لئے ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جب استحقاق حمد کو مالک یوم الدین پر مرتب کیا گیا تو معلوم
ہو کہ یوم الدین کا مالک ہونا علت ہے استحقاق حمد کی اور یہ علت غیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس
سے ظاہر ہو گیا کہ حمد مختص ہے ذات باری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر حامدین کے لئے وعدہ ہے اور معرضین عن الحمد
کے لئے وعید ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور
جو اعراض کرے گا اسے عقاب میں مبتلا کرے گا ء

تفسیر :- ایک نعبد و ایک نستعین الخ اس عبارت میں دو جز ہیں ایک ایک نعبد دوسرا ایک
نستعین۔ قاضی صاحب پہلے ایک کے کافی خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایک کی نحوی تحقیق بیان کریں گے۔
پھر اس کے بعد عبادت اور استغانت کی تحقیق بیان کریں گے۔ پھر اس کے بعد ایک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کاف خطاب پر تثنی
صاحب نے دو بحثیں کی ہیں۔ ایک موقع خطاب جس کو نکتہ معنی بھی کہتے ہیں نکتہ معنی یہ ہیں کہ وہ نکتہ جس کی وجہ سے
خطاب کرنا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے کہ نکتہ مرجع خطاب کیا ہے یعنی وہ وجہ کیا ہے کہ اس کی وجہ سے خطاب کو
دوسرے اسلوب بیان پر ترجیح دی گئی باوجودیکہ ظاہر کلام کا تقاضا تھا کہ غیبوت کے ساتھ استغاث کیا جانا کیونکہ ماقبل
سے کلام غیب کے ساتھ چلا آرہا ہے اس لئے کہ ماقبل میں اوصاف کو اسماء ظاہرہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسماء ظاہرہ حکم
میں منیر غائب کے ہیں لہذا ایک نعبد کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا۔ موقع خطاب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ
کو استحقاق کے موقع پر بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف فرمایا۔ اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

والترقی من البرهان الی الاعیان والانتقال من الغیبة الی الشہود فكان المعلوم صار عیاناً

والمعقول مشاہداً والغیبة حضوراً۔

ترجمہ :- نیز تاکہ ترقی من البرهان الی الاعیان اور انتقال من الغیبة الی الشہود پر دلالت کرے تو گویا جو چیز درجہ معلوم و معقول اور غیبت میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آگئی،

(بقیہ مگذشتہ) وجہ سے ذات باری غیر سے ممتاز ہو گئی اور گویا معلوم متعین ہو گیا تو اس تعین علمی کو چونکہ بہت زیادہ قوی تھا بمنزلہ اس تعین کے اتار لیا گیا جو مشاہدہ سے حاصل ہو پھر خطاب فرمایا گیا تو گویا خطاب کے بعد معنی یہ ہوئے کہ اے وہ ذات جس کا یہ حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ متصف ہے نہضت بالعبادۃ والاستقانة یعنی ہم تجھے عبادت اور استقانت کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں نیز علاوہ ہم غیر کی عبادت نہیں کرتے ہیں یہ جو بطور فقر قلب ہے اور بالعبادت میں بار مقصور پر ہے کیونکہ عبادت منحصر ہے ذات باری پر نہ کہ ذات ہاری عبادت پر منحصر ہے اور کسی بار مقصور علیہ پر بھی داخل ہو جاتی ہے جیسے البحر یختص بالاسم؛

لیکن اہل علی الاختصاص۔ اس عبارت سے نکتہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وعدہ کیا تھا یہ سمجھے کہ نکتہ خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل تصوف کے یہاں نکتہ خطاب ہے اور دوسرے وہ جو اہل معانی کے یہاں نکتہ ہے پہلے نکتہ کے جز اول میں دونوں شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ خطاب کی صورت میں اختصاص پر زیادہ دلالت ہوگی بمقابلہ غائب کے اس سے معلوم ہوا کہ نفس اختصاص تو غیبیہ کی وجہ سے بھی حاصل ہو جائے گا جبکہ کہا جائے یاہ نعید و یاہ نستعین نفس اختصاص تو اس طور پر ہے کہ قاعدہ ہے تقدیم ماحقہ التاخر فیہ بالحصہ والخصیص۔ تو تقدیم مفعول کی وجہ سے اختصاص تو حاصل ہو جائے گا مگر زیادہ نہیں۔ اب سمجھے کہ خطاب زیادتی اختصاص پر کیسے دلالت کرتا ہے اس طور کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنی پر تو ہے نہیں بلکہ تمیز بالادوصاف کو خطاب کے منزلیں اتار لیا گیا تو گویا کاف خطاب میں تمیز بالادوصاف کے معنی بھی ملحوظ ہیں اور عبادت کو کاف خطاب پر مرتب کیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر مرتب کرنا گویا تمیز بالادوصاف پر مرتب کرنا ہے اور جب عبادت کو تمیز بالادوصاف پر مرتب کر دیا گیا تو تمیز بالادوصاف علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر پائی نہیں جاتی لہذا عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو گا کیونکہ استغفار علت مستلزم ہے استغفار معلول کو،

تفسیر :- والترقی من البرهان الی الاعیان سے نکتہ اول کا دوسرا جز بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ غیبت سے خطاب کی طرف التفات اس لئے کیا تاکہ برہان سے عیان کی طرف ترقی ہو جائے۔ برہان کہتے ہیں دلائل کو اور عیان کہتے ہیں مشاہدہ کو اور ترقی اس طور پر ہوتی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذاتی کو بیان کیا پھر اس کے بعد اوصاف کو بیان کیا مالک یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے تو مالک یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما هو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظم فی
اللائہ والاستدلال بعنائعہ علی عظیم شأنہ وباهر سلطانہ ثم قفہ بما هو متنتہ امرہ وهو
ان یخوض لبحۃ الوصول ویصیر من اهل المشاہدۃ فی رلہ عیاناً ویناجیہ شفاہا۔ اللهم
اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین لللاثر۔

ترجمہ :- کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری
اور اس کی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کارگیری سے اس کی عظمت شان اور اس کی غالب بادشاہت پر
استدلال کرنا۔ پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا منتہی ہیں یعنی وصول
الی اللہ کے حضور میں گھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنی آنکھوں سے
دیکھتا ہے اور اس سے بالمشاہدہ سرگوشی کرتا ہے۔ خداوند اہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے
ہیں۔ ان میں سے نہ بنا جنہوں نے صرف تیری خبر سن رکھی ہے (اور انہیں تیرا دیدار حاصل نہیں ہے)

(بقیہ مکذشتہ مکمل دلائل حاصل ہو گئے۔ اب ایک نغید سے مشاہدہ کی طرف اشارہ کرنا اور بتلادیا کلاب عیان کی طرف متوجہ
ہو جاؤ اور گراہ نغید کہتے تو صرف برہان ہی برہان ہوتا عیان بالکل نہ ہوتا۔ ہذا جب خطاب استعمال کیا تو ترقی من البرہان
الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ سنئے کہ الترقی کا عطف اگر کیوں پر کیا جائے تو الترقی سے مستقل ایک نکتہ ہو گا اور اگر
اختصاص پر عطف کیا جائے..... تو پھر مستقل نکتہ نہیں ہو گا بلکہ
دونوں نکتے مل کر ایک نکتہ ہو گا اور اس صورت میں اشکال بھی وارد ہو گا کیونکہ اختصاص پر جب عطف ہو گا تو معنی ہونگے
تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص اور زیادہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ ثواب مطلب یہ ہو گا
کہ نفس دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب سے بھی ہو جاتی ہے مگر زیادہ دلالت خطاب سے ہوتی ہے حالانکہ
غائب کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل دلالت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اول اگر یہ اسم تفسیر
ہے لیکن معنی میں اسم ناقل دال کے ہے اب معنی ہوں گے تاکہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ اب کوئی اشکال
نہیں پڑتا۔ والانتقال من الغیبۃ۔ یہ عطف تفسیری ہے بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور الانتقال من
الغیبۃ الی الشہود دونوں کو ایک ہی مانا ہے اور کہا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
جو اوصاف ماقبل میں مذکور ہیں اگر اس حیثیت سے ہیں کہ آیات النفس اور آیات آفاقیہ پر دلالت کرتے ہیں تو کہہ دیا
گیا کہ یہ خطاب مفید ترقی من البرہان الی العیان پر ہے اور اگر اس حیثیت سے ہیں کہ یہ اوصاف باری تعالیٰ کو غیب سے

بالکل متناظر کرنے والے ہیں نوکہدیا گیا کلام مفید انتقال من الغیبۃ الی الشہود ہے۔ فكان العلم صار مینا الخ اس عبارت سے ماقبل عبارت پر تفریع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوشی درجہ علم میں تھی وہ درجہ بیان میں ہو گئی۔ اور جو درجہ عقل میں تھی وہ درجہ مشاہدہ میں آگئی۔ اور جو درجہ غیبت میں تھی وہ درجہ حضور میں آگئی۔ اور تفریع کا ناندہ یہ ہے کہ جس چیز کی طرف ترقی کی جارہی ہے وہ درجہ خطاب میں اسی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہو جائے۔

تفسیر: بنیاد الی الکلام الخ اس کو بعض لوگوں نے جملہ متانفہ مانا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقلہ مانا ہے جو لوگ جملہ متانفہ مانتے ہیں ان کے اعتبار سے سوال مفرد کا جواب ہو جائے گا کہ ترقی من البرہان الی العیان کس طرح سے ہے اور جو لوگ جملہ مستقلہ مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ پہلا کلام تو علما و ظاہر کے لئے تھا اور یہاں سے علماء باطن کے لئے کلام کیلئے جملہ مستقلہ مانتے کی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ یہاں سے عارف کے دو حال بیان کئے ہیں غیبت سے ابتدائی حال بیان کیا اور خطاب سے انتہائی حال بیان کیا اس کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ جو شخص مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں اول سالک دوم عارف سوم واصل۔ سالک کہتے ہیں جو شخص اپنے ظاہر کو افعال ذمیرہ سے بہذب کرے اور اپنے باطن کو رومی اخلاق سے جذب کرے۔ سالک کا ابتدائی حال شرع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آراستہ ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باری کا قصد کرے اور واصل کہتے ہیں جس کو مقام مشاہدہ حاصل ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشاہدہ اس حالت کو کہتے ہیں جو بندہ کو ساری مخلوق سے اعراض کر کے باری تعالیٰ کی طرف مکمل متوجہ ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے عارف کا انتہائی درجہ واصل کا ابتدائی درجہ ہے اور درجہ واصل لامنتہی ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے یعنی تمام مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا اور چونکہ مخلوق متناہی ہیں اس وجہ سے معرفت بھی متناہی ہے بخلاف وصول کے کہ وصول میں مبتلا ہوتی ہے سیر فی اللہ ہے یعنی اللہ کے اسماء و صفات اور اس کے مشاہدہ میں مہلک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات و اسماء غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ اسی کو شاعر نے کہا ہے

شربت الحب کا شاد بعد کاس ۛ فمنا فدا الشراب وار ویت

یعنی محبت کے جام پر جام نوش کئے لیکن نہ شراب محبت ختم ہوئی اور نہ میں سیراب ہوا۔ اور وجہ بھی اس کی شاعر نے بیان کی ہے

نیریدک وجہ حسنا ۛ اذا ازدرتہ نظرا۔

یعنی اس کے پیرو کے اندر جوں جوں غور کر حسن کا اضافہ ہی نظر آتا ہے پس جب محبوب مجازی کا یہ حال ہے تو پھر محبوب حقیقی کی صفات میں غور کرنے سے کیا حال ہو گا۔ اب یہاں یہ سمجھئے کہ ترقی من البرہان الی العیان یوں ہوگی کہ باری تعالیٰ نے اوصاف غیبیہ کے اندر عارف کی ابتدائی حالت کو بیان کیا کیونکہ عارف کا ابتدائی حال یہ ہے کہ وہ ربانیت و مشاہدات کر کے اور اللہ کا نام چپکے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کرے اور اس کی نعمتوں میں غور کرے اور اس کی صفات کے ذریعہ اس کی عظمت و شان اور زبردست بادشاہت پر استدلال کر کے باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان اوصاف میں یہ بیان کیا گیا ہے لہذا اوصاف غیبیہ سے عارف کا ابتدائی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التفنُّن في الكلام والعدول من اسلوب الى آخر نظراً لثقل وتنشيط السامع فيعمل
من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التکلم وبالعكس كقوله تعالى حَتَّىٰ اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْکِ
وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَقَوْلِ اللَّهِ الَّذِي اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَنُقْتَلُ وَقَوْلِ امْرِئ الْقِیْسِ
تَطَاوُلَ لَیْلُکِ بِالْاُثْمَدِ وَنَامَ الْخُلُوْءُ وَلَمْ تَرْقُبْ۔ وبات وبات لیلہ : کليلة ذی العاکم الارملة
وذلك من نبأ جاعلی : وخبر تہ عن ابی الاسود۔

ترجمہ :- اور اہل عرب کی عادت قسم قسم کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے
ہے اور تینوں اور تبدیلی اسلوب کلام میں بدلت پیدا کرنے اور سامع کو راغب کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے
غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حتیٰ اذا کنتم فی الفلک
الایہ ترجمہ یہاں تک کہ جب تم ہوئے کشتیوں میں اور وہ تم کو لیکر چلیں۔ اور جیسے فرمان باری واللہ الذی ارسل الریاح
الایہ ترجمہ اور اللہ ہے جس نے پہلا میں ہوائیں پھرا بھارتی ہیں وہ ہوائیں بدلی پھرا نکا ہم نے بدلی کو مرہ زمین کی طرف
اور جیسے شاعر امر القیس کا کلام تطاول لیلک بالاثمد الخ ترجمہ۔ اے جان تیری رات مقام اشد میں طویل ہو گئی۔ اور جو شخص
خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن ہمیں نمیدہش آتی اور تم نے رات گذاردی اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی
کے ساتھ کہ جس طرح مبتلا آشوب چشم کی رات گذرتی ہے۔ اور یہ اضطراب اور بیاداری اس شخص خبر کی وجہ سے
معتی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابو الاسود کی موت کی،

دبقہ مگذشتہ اور خطاب سے عارف کا انتہائی حال بیان کر دیا کیونکہ عارف کا انتہائی حال مشاہدہ ہے اور خطاب سے بھی مراد
مشاہدہ ہے پس اس طور پر ترقی سن البرہان الی العیان ہو گئی۔ یہ نتیجہ ہے ان کے اعتبار سے جو جملہ متانفہاتے ہیں اور جو جملہ
مستقلہ ماتے ہیں وہ نتیجہ نہیں نکالتے ہیں،
تفسیر :- من عادة الخ۔ اب یہاں سے نکتہ عام یعنی اہل معانی کے نزدیک جو اتفاقات کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے
ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے اتفاقات کے بارے میں جو علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ہے اس کو ذہن نشین کر لیجئے
جمہور اتفاقات کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تعبیر کے طرق نکتہ میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو
اختیار کرنا اتفاقات ہے تو گویا جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ اور علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ محض مقتضائے ظاہر
کے خلاف کلام کو استعمال کرنا اتفاقات کہلاتا ہے۔ سبقت تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ علامہ سکاکی کی تعریف

کے اعتبار سے التفات عام ہوگا بمقابلہ جمہور کی تعریف کے یہ سمجھ لینے کے بعد سمجھنے کا التفات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں غیبت سے خطا کی طرف خطاب غیبت کی طرف خطاب تکلم کی طرف تکلم سے غیبت کی طرف تکلم سے خطاب کی طرف مصنف کے بیان سے بھی چھ قسمیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب والے عداۃ کلام میں تفنن کو پسند نہ کرتے ہیں یعنی مختلف اسالیب بیان سے کلام کو تعبیر کرتے ہیں اور ایک اسلوب دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہوتے ہیں اس انتقال کے دو نادرے ہیں ایک تو خود کلام میں جدت پیدا ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ سامع کو کلام کے سننے کی رغبت پیدا ہوتی ہے کیونکہ مثل مشہور ہے کل جدید لذیذ۔ اور لذیذ کی طرف انسان مائل ہوتا ہے۔ مصنف نے نظریۃً کا لفظ استعمال کیا ہے۔ طریقۃً الثوب عرب دالے بولتے ہیں جبکہ کپڑے کو صاف کر کے بالکل نیا بنا دیا جائے۔ یہاں پر تشریح سے مراد ہے جدید کلام تیز طریقہ کے معنی عورت کا مستحکم کرنا۔ مانگ پس کرنا۔ منہنی کہتا ہے۔

حسن الحضار و مملو ب تطریح : دلی ابدادۃ حسن غیر مملو ب۔

شہری حسن بناؤ سنگار سے کچھ کھرا لایا جاتا ہے اور دیہاتی حسن کسی زریب درنیت کا محتاج نہیں اور تمشیط ماخوذ ہے نٹا سے جس کے معنی ہیں لاغب کرنا۔

اب یہاں سے نکتۃ التفات کو بیان کرنے کے بعد مصنف نے التفات کے اقسام کو بیان کیا ہے اولیاً طرز اختیار کیا کہ جو اقسام مختصر الفاظ میں آگئے ہیں مگر مثالیں صرف تین کی دی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے غیبت کی طرف عدل ہوتا ہے اور کبھی غیبت سے تکلم کی طرف یہ دو قسمیں ہیں۔ اور یہاں قسمیں بالکس میں آگئیں۔ اول کی مثال حتی اذا ستم فی الفلک و جریں ہم ہے یہاں ستم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد ہم غیبت کے ساتھ استعمال فرمایا حالانکہ تقاضا بکمال کا تھا۔ دوسری قسم کی مثال واللہ الذی ارسل الریاح فتتیر سحاباً فسقناہ ہے اس میں التفات اس طور پر ہے کہ ارسل بصیغۃ غائب استعمال کرنے کے بعد بصیغۃ تکلم فسقناہ فرمایا۔ اور بالکس کے لئے امر القیس کا شعر ذکر کیا ہے۔ و تظاول یلیک بالائمہ و نام الخلی ولم تعد۔ و بات باقت لہ لیلۃ کلید ذی العائر الالمد۔ و ذلک من بنا جاری : وغیرہ عن ابی الاسود۔

فتشیر میح :- ائمہ کے اندر ہم اور ہمزہ پر دو قسم کی حرکتیں ہیں۔ کسرو ہمزہ کے ساتھ ائمد فحہ ہمزہ کے ساتھ ائمد۔ یہ متین ہے کہ ائمد کے معنی لغت میں اس پتھر کے آنے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے اور ائمد کے بارے میں ظلم ہونا متعین ہے اگر ائمد پڑھا جائے تو علم کے معنی متین ہی ہیں لیکن بعض لوگوں نے ائمد پڑھ کر بھی ظلم کہا ہے مگر یہ بیان کردہ لغت کے معانی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لغت میں تو اسی پتھر کو کہتے ہیں جس سے سرمہ بنایا جائے لیکن نام پڑ گیا ہو کسی جگہ کا بھی۔ الخلی جلی سے مراد خالی عن الغم والعشقی ہے۔ عائر کہتے ہیں اس رطوبت کو جو آنکھوں سے دھلکتی ہے اور آئند کہتے ہیں اس شخص کو جو آنکھوں کے درمیں مبتلا ہو اور بنا کہتے ہیں عظیم الشان خبر کو خواہ حسرت ناک ہو یا خوش کن یہاں حسرت خبر یعنی موت کی خبر مراد ہے۔ یہ شعر امر القیس نے مقام ائمد کے اندر اپنے باپ کے مرنے کی خبر پر کارفرمودہ کیا تھا شعر کا ترجمہ مذکور ہو چکا اس شعر کے اندر اس نے اپنی ذات کو تشبیہ دی ہے ذی العائر کے ساتھ۔ و تشبیہ اضطراب و بے چینی ہے اول اپنی لات کو تشبیہ دی ہے اس ذی العائر کی لات کے ساتھ و تشبیہ بیاری بر بنائے قلق

وایضا من مفصل وما یلحقه من الیاء والكاف والهاء خزیدت لبيان التكلم والخطاب
والغیبة لا محل لها من الاعراب کالتاء فی انت والكاف فی اریئتک. وقال الخلیل ایا مضاف الیه
واحتم بما حکاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستین فایاه وایا الشواب وهو شاذ لا یعتمد علیہ
وقیل هی الضائر وایا عدة فاعمالها فصلت عن العوامل تعدد النطق بها منفرة فضم الیه ایا
للتستقل بدلیل الضایر هو المجموع وقرئ ایاک بفتح الهمزة وهیاء بقلبها هاء۔

ترجمہ :- اور ایا ضمیر مفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں حرف ہیں تکلم اور خطاب اور غیبت
کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے ہاں کے لئے کوئی محل اعراب نہیں جس طرح آنت کی تاء اور اریئتک کے کاف کے لئے
کوئی محل اعراب نہیں اور خلیل نے کہا کہ ایا ان چیزوں کی طرف مضاف ہے اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض
عرب نقل کیا ہے اذا بلغ الرجل الخم ترجمہ: جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے کو نو جوان عورتوں سے بچائے
اور نو جوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روک دے مگر یہ حکایت شاذ ناقابل اعتماد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ ترویج لواطت خبیثہ
ہے اور ایا ان کے لئے سہا رہے۔ اس لئے کہ ضمیر میں جب اپنے عوامل سے جدا کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہو گیا۔
ہذا ایا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا۔ تاکلاس کے ساتھ مل کر مستقل ہو جائیں۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر
اور بعض نے ایاک بفتح الهمزة اور ہتاک سہزہ کو ہاء سے بدل کر پڑھا ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) واضطراب اور دشت ہے۔ کلیۃ مفعول مطلق بھی ہو سکتا ہے بات فعل کا اور محض تشبیہ کے لئے بھی ہو سکتا
ہے۔ اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد اب سنئے کہ اس شعر کے اندر جمہور کے نزدیک دو التفات ہیں۔ ایک تو خطاب سے غیبت کی طرف
یعنی لیلیک سے بات کی طرف۔ دوم غیبت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جارئی کی طرف جمہور کے نزدیک لیلیک میں التفات
نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریقہ طرق نلتہ میں سے استعمال نہیں کیا گیا مگر سکاکی کے نزدیک اس میں بھی التفات ہو گا کیونکہ
ان کی بیان کردہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ مقام تھا تظاول لیلی کا۔ گمراہ نے تظاول لیلیک کہا۔ لوگو یا اس نے خلاف
ظاہر کلام کیا۔ اور یہی التفات ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک سکاکی کا مذہب حق ہے کیونکہ جمہور کے مسلک
کو مانتے ہوئے اس مثال کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا ہاں فائدہ اس وقت میں ہو گا جبکہ سکاکی کے مسلک کو اختیار کیا
جائے اس لئے کہ شعر میں جمہور کے نزدیک جو دو التفات نکلتے ہیں وہ تو پہلی دو مثالوں یعنی آیات ہاری سے بھی ظاہر ہے

بانی فائدہ جدید اور بالعکس کی مثال اس وقت بنیگا جبکہ تیسرے التفات لیک کے اندر مانا جائے ہذا معلوم ہو کہ تاقی صفا کے نزدیک مسکا کی کا مسلک مختار ہے۔

تفسیر پڑ۔ ۹۷، دایا ضمیر مفصل الخ اب یہاں سے ایک کی نحوی ترکیب کرتے ہیں اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ محققین سخا کا جس میں خلیل سیبوریہ، مبرد وغیرہ ہیں اس بارے میں اتفاق ہے کہ لفظ آیا ضمیر ہے۔ مگر کاف یا ہاء یا لفظ یاہ وغیرہ جو کہتے ہیں اس کے بارے میں خلیل دوسرے سخا سے جدا ہو گیا۔ چنانچہ خلیل نے یہ کہا کہ کاف، ہاء، ویاہ اسماء ہیں اور آیا کے منافی الیہ ہیں۔ اور کجالت جزی مجرور ہیں۔ مگر دوسرے محققین نے کہا کہ یہ عروف ہیں اور لان کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے۔ لفظ آیا کے نکر و خطاب و غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے جس طرح کہ انت میں لفظات اور اریٹیک میں لفظ کاف یہ عرف ہیں ان کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے۔ اب سمجھئے کہ لفظ یا ایک کے بارے میں چار قول ہیں۔ اول قول تو محققین کا ہے۔ سوا خلیل کے۔ دوسرا قول خلیل کا ہے۔ خلیل نے اپنے قول کے استدلال میں عرب والوں کا ایک قول پیش کیا ہے۔ قول یہ ہے اذا بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشواب۔ استشہاد اس میں ہے کہ یہاں لفظ یا کی اضافت شواب کی پیش ہو رہی ہے پس جس طرح اس مقولہ میں لفظ یا اضافہ ہے اسی طرح یاہ اور یا ایک وغیرہ کے اندر بھی اضافہ ہوگا۔ اس قول کو توفیقی صاحب نے شاذ لا یقتد علیہ مگر ضعیف کر دیا۔ نیز جو شد و ذاس کے اندر یہ بھی ہے کہ ضمیر کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو رہی ہے حالانکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی یہ مثل بوڑھوں کے واسطے عرب والے بیان کرتے ہیں۔ مقصود اس مثل سے یہ ہے کہ بڑھاپے میں جماع سے بچنا چاہیے۔ ترجمہ یہ ہے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے آپ کو عورتوں کے پاس جانے سے روکے اور عورتوں کو آنے سے روک دے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یاہ۔ بار کاف یہ سب ضمیر ہیں اور لفظ آیا ضمیر نہیں بلکہ ایک سہارا بات دراصل یہ تھی کہ آیا کی یا ضرر کا مفعول اور یا ایک کا کاف ضرب کا مفعول تھا اور یاہ کا ہاء ضرب کا مفعول تھا لیکن ضرب کے ان کو نکال کر بھٹکا دیا اور چونکہ یہ تینوں ضمیر متصل ہیں ہتھا استعمال نہیں ہو سکے اس لئے نحویوں نے بطور فریاد رسمی لفظ یا کو ان کی طرف ملا دیا تاکہ یہ متصل ہو کر استعمال ہو سکیں تیس ضمیر اصل میں کاف یا ہاء ہیں اور لفظ آیا تو بھی سہارا ہے بعض لوگوں نے اس مسلک کی تردید یا اس طور کی ہے کہ عاداشی لاکھوں اکبر منہ جس کا مطلب یہ ہے کہ تکیہ اور سہارا اصل سے بھی بڑھ گیا۔ اس لئے کہ تو بہت تنویری جگہ میں لکھا جاتا ہے اور یا بہت لمبی جگہ میں لکھا جاتا ہے نیز ہائے اندر تو ایک حرف ہے اور یا میں یمن حرف ہیں تیسرا قول کو فین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو تھا قول یہ ہے کہ دونوں کا مجموعہ ضمیر ہے گویا وہ یا ایک کو مرکب نہیں مانتے بلکہ مفرد اسم واحد مانتے ہیں۔ یا ایک کے اندر دو قرآتیں اور بھی ہیں ایک یہ کہ بہز کو فتح دیکر یا ایک پڑھا جائے۔ دوسری قرأت یہ ہے کہ بہز مفتوح کو ہاء سے بدکر تہاگ پڑھا جائے۔ یہ چار مسلک ہیں۔ ان چاروں کے درمیان دلیل صریح ہے کہ لفظ یا ایک یا تو کلمہ واحد ہو گا یا مرکب ہو گا دو کلموں سے۔ اگر کلمہ واحد ہے تو مسلک رابع ہے اور دو کلموں سے مرکب ہے تو دونوں اصل ہوں گے یا ایک اصل اور ایک تابع یعنی محض زائد۔ اگر دونوں اصل ہیں تو یہ مسلک ثانی خلیل کا ہے اور اگر احد ہوا اصل ہے اور آخر تابع تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جز اول اصل اور جز ثانی تابع و زائد ہو گا۔ یا اس کے برعکس اگر اول ہے تو مسلک اول محققین کا ہے اور اگر ثانی ہے تو مسلک ثالث ہے جس کے قائل کو فین ہیں۔

والعبادة اقضى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد ای مذلل وثوب ذو عبدة
اذا كان في غاية الصفات ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة
طلب المعونة وهي اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتاقي الفعل دونه لاقتدار الفاعل
وتصووه وحصول التوادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة
ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل يتيسر الفعل ويسهل كالراحلة في السقم
للقادر على المشي وينبغي الفاعل الى الفعل ويجتنب عليه هذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف.

ترجمہ :- اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے اسی سے طریق معبد اخذ ہے جس کے معنی مستقل و ذلیل کر دہ
لاستہ اور اسی سے ثواب ذو عبدة ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اور جو نہ عبادت کے معنی
انتہائی خضوع کے ہیں، اسی لئے لفظ عبادت صرف اس خضوع و خشوع کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ذات باری کے لئے
ہو اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل
حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے
ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور ان معونات ضروریہ کے اکٹھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار
دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروری ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان
اور سہل ہو جائے جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر کی سواری نیز معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کر دینا نام ہے
جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا مدار نہیں ہے

تفسیر :- والعبادة اقضى غاية الخضوع الخ اب یہاں سے تیسری بحث یعنی عبادت و استعانت کی تحقیق بیان کرتے
ہیں عبادت کے معنی لغت میں آتے ہیں انتہائی درجہ کا خضوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا اور مناسب سے
اس لاستہ کو جو بہت ہی چالو ہو طریق معبد کہا جاتا ہے کیونکہ معبد کے معنی مذلل کے ہیں تو معنی یہ ہوں گے پیروں سے
کھٹا ہوا اور ذلیل کیا ہوا لاستہ نیز اسی مناسب سے ثواب ذو عبدة اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سخت قسم کی
بناوٹ والا ہو کیونکہ وہ بھی زیادہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے گویا اس کو تمام ضروریات کے

واسطے استعمال کر کے ذلیل کیا جائے گا۔ اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی تدبیل کے ہیں اس لئے لفظ عبادت صرف اللہ ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے غیر کے لئے شرعاً اور عقلاً باطل جائز نہیں۔ اس لئے انتہائی مقصود کی مستحق وہ ذات ہے جو بڑے بڑے انعامات کرنیوالی ہو مثلاً وجود و حیات جیسے مقول کا انعام کرنا اور ان انعامات کا منعم صرف ذات باری ہے۔ ہندو عبادت کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے سجدہ ریز ہونا حرام ہے اس لئے کہ سجدہ کہتے ہیں وضع الجہتہ والافق علی الارض یعنی پیشانی اور ناک کو خاص پر ٹیک دینا تو گویا سجدہ کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھا جاتا ہے۔ پس اگر غیر اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہو تو اشرف الاعضاء کا ارنفل اشیاء کے سامنے جھکنا لازم آئے گا جو عقلاً نازیبا ہے یہ تو حق عبادت کی لغوی تحقیق عبادت کی اصطلاحی و توہم فیس کی گئیں ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ عبادت اس فعل کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی افکار عبادت کے واسطے علامت بنایا ہو اب اس کا تعلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہو گا جیسے ارکان خمسہ یا تعلق باطن کے ساتھ ہو گا جیسے کائنات و آیات۔ اور بعض لوگوں نے عبادت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ ہو فعل اختیاری کیونکہ انفس کا رہتہ تحصیل محروم رضا الباری یعنی وہ فعل اختیاری ہے جو خلاف نفس ہو محض رضا باری حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ والا استعانت استعانت طلب معونہ کو کہتے ہیں یعنی مدد طلب کرنا پھر معونہ کی دو قسمیں ہیں معونہ ضروریہ بمعونہ غیر ضروریہ۔ ضروریہ اور غیر ضروریہ کی تشریح یہ پہلے یہ مجھ لیجئے کہ علم کلام والے استطاعت کی تعریف کرتے ہیں صحت آلات و اباب اور اصول فقہ والے قدرت کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک قدرت میسرہ۔ دوم قدرت ممکنہ کی تعریف یہ ہے ادنیٰ تا کن المیزین اداء الزمہ۔ اور قدرت میسرہ کہتے ہیں ما یتیسر علی المرء و اداء الامور یعنی قدرت ممکنہ شئی کا وہ ادنیٰ حصہ جس کی وجہ سے انسان اپنے امور پر کسی ادائیگی پر قادر ہو۔ اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصول فقہ والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے اور اصول فقہ والوں نے جو قدرت میسرہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ امام لاغب نے استطاعت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود البصر یا الفعل متأتیاً یعنی اس شئی کا موجود ہو جانا جس کی وجہ سے فعل حاصل ہو جائے اور محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے انسان اپنے مقصود یعنی ایجا و فعل پر قادر ہو جائے اور وہ چار چیزیں ہیں۔ فاعل کی نیت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور رسوم و مادہ جو تاثر بفعل صلاحیت رکھتا ہو۔ چہاں کہ اگر فعل محتاج آلہ ہو تو حصول آلہ بھی جیسے کہ بخاریت کہ یہ فعل محتاج آلہ ہے محققین کی بیان کردہ استطاعت کی تعریف ہی قاضی کے کلام کا اخذ ہے۔ اب مصنف کی عبارت سنئے۔ مصنف کہتا ہے کہ معونہ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جیسا کہ فاعل کا اس فعل پر قادر ہونا۔ اور اس فعل کا فاعل کو علم ہونا۔ اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ سے اس مادہ میں فعل کو انجام دے گا اور ان تمام چیزوں کے حاصل ہونے کے وقت یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ انسان اس فعل کا مستطیع ہے اور ان چاروں کے اکٹھے ہونے پر وقت ان کے کو مکلف بنانا صحیح ہو جائے گا اور غیر ضروریہ ان چیزوں کو حاصل کر دینا کہ جن کے ذریعہ سے فعل آسان اور سہل ہو جائے یا وہ فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور فعل پر اس کو ابھاریں سہل کی مثال راحتہ قادر علی الشئ کے لئے۔ اور مقرب اور باعث کی مثال ترغیبات و تمثیلات اس قسم کے یا

والمراد طلب المعونة فی المهمات کلها اوفی اداء العبادات۔

ترجمہ :- اور ایک نستعین میں استغاثت سے مقصود تمام اہم اور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص ارادے عبارات کے سلسلہ میں ،

دبقیہ مذکورہ شدہ میں قاضی صاحب کہتے ہیں کہ معونۃ غیر ضروریہ بر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بیان اصول فقہ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصول فقہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات مالیہ کی تکلیف موقوف ہے قدرت مبسرہ پر تو جوہر مطلقاً لا یتوقف علیہ محض تکلیف کہنے کے کیا معنی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ صحت سے مراد صحت عقلی ہے صحت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً صرف قدرت ضروریہ کے حاصل ہونے کے بعد مکلف بنانا درست ہے لیکن ابھی ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف ہے۔ حالانکہ شاعرة تکلیف بالایطاق کے جواز کے قائل ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تو قائل ہیں لیکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایک نعبہ دایا کی نستعین کے اندر فرقہ جبریہ اور فرقہ تقدیریہ دونوں پر رد ہے۔ فرقہ جبریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے پر مجبور ہے اور تقدیریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہیں اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کا سبب حاصل ہے ورنہ کسب کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرنا ہے پس یہ تودہ مجبور محض مانتے ہیں کہ قوت کا سبب بھی نفی ہو جائے جیسا کہ جبر یہ کا کہنا ہے اور نہ اس کو خالق مانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے کی نفی ہو جائے بلکہ وہ بین بین ہیں۔ آیت کریمہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور فریقین کی تردید کی گئی ہے۔ بایں طور کہ جب عبادت کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقہ جبر یہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ بندہ مجبور محض نہیں بلکہ عبادت اس کی جانب سے ہے اور ایک نستعین کے اندر فرقہ تقدیریہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ معونۃ اللہ کی طرف سے ہے ایک نعبہ دایا کی نستعین کا صوفیاء نے ترجمہ بایں طور کیا ہے کہ استغاثت سے مراد معونۃ نہیں بلکہ طلب معانیت و مشاہدہ ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بندہ کی جانب سے ہے اور مہینا اور عین الیقین تک پہنچنا اللہ کی جانب سے ہے ،

نفس پر :- والمراد طلب المعونة الخ یہاں سے نستعین کے مفعول کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کبھی فعل متعدی کو بمنزلہ فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا اسی کو کہتے ہیں فعل متعدی بمنزلہ لازم۔ اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا فہم جن جن چیزوں پر جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا معمول بنالے۔ اور اگر فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ ملحوظ ہو لیکن دلالت قرینہ پر اعتماد کر کے اختصاراً حذف کر دیا گیا ہو تودہ فعل متعدی رہے گا۔ منزل بمنزلہ لازم نہیں رہے گا۔ اب نستعین میں دیکھئے اس کو اگر منزل بمنزلہ لازم مانتے ہیں تو مقصود تمام بہات کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے۔ اور نہ سبب بھی یہی ہے کیونکہ اگر بعض کو خاص کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والضامیر المستکن فی الفعلین للمقاری ومن معذ من الحفظۃ وخاضعاً صلوة الجماعة اولاً
ولسائر الموحّدین ادرج عبادتہ فی تضاعیف عبادتہم و خلط حاجتہ بحاجتہم لعلہا تقبل بکثر
وتجّاب الیہا ولہذا شرعت الجماعة۔

ترجمہ :- اور بعد از تسعین میں جو ضمیر تکلم پوشیدہ ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں
اور حاضرین جماعت مراد ہیں۔ یا خود پڑھنے والا اور جمیع مؤمنین مراد ہیں۔ تازی نے اپنی عبادت کو دوسرے مؤمنین
کی عبادت کی تہوں میں شامل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ عجب نہیں کہ اس کی عبادت ان کی
عبادات کی برکت سے قبول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حکمت
کے پیش نظر نماز یا جماعت مشروع ہوئی۔

دقیقہ مد گذشتہ) مدد طلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں جہاں ائمہ تقام اظہار عجز کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کو دوسری
قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی اداء العبادات مقدر ہو گا۔ اور معنی یہ ہوں گے کہ اے خدا ہم تجھ سے عبادات
کی ادائیگی کے اندر مدد طلب کرتے ہیں۔ اور اس پر ایک نغید کا لفظ بطور قرینہ کے دلائل کثر نہایت مکرر اس مفعول
اختصاراً اور لاحقاً اعلیٰ القرینہ حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- والضمیر المستکن الخ۔ اب یہ بعد و تسعین کی ضمیر جمع پر گفتگو فرما رہے ہیں اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ
ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ کہنے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بصیغہ جمع تعبیر
کر رہا ہے اس لئے کہ یہ مقام اظہار عظمت کا نہیں بلکہ اظہار ذلت و خواری کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے
تو اب اس موقع پر کثرت افراد کس طور پر ہوگی۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ قاری دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج صلوة
ہو گیا یا داخل صلوة اگر خارج صلوة ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور تمام موحّدین و مؤمنین ہوں گے۔ اب مؤمنین کے
اندر بشر اور حفاظت کرینوالے فرشتے بھی داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر داخل صلوة ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ منفرد ہے
یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر منفرد ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر
جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور حاضرین جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے
حاضرین جماعت مراد ہوں گے تو قاضی کو مدد حاضر صلوة الجماعة کہنا چاہیے۔ تاکہ تینوں اقسام آپس میں متقابل ہو جائیک
لیکن قاضی صاحب نے واو عاطفاً استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ منفرداً اور باجماعت
پڑھنے والا دونوں حالت صلوة میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوة کو ان
دونوں کا مقابل ٹھہرا دیا۔ اب رہی یہ بات کہ صیغہ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ موقرین

وَقَدْ اَمَّ الْفَعُولَ الْمُتَعَلِّمَ وَالْاِخْتِصَامَ بِهِ وَلَدَلَالَةً عَلَى الْحَصْرِ لِلَّهِ تَعَالَى بْنِ عَبَّاسٍ مَعْنَاهُ نَعْبُدُكَ وَلَا نَعْبُدُ
غَيْرَكَ. وَتَقْدِيمُ مَا هُوَ مُقَدِّمٌ فِي الْوُجُوهِ وَالْتِمِيزُ عَلَى أَنَّ الْعَابِدَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ نَظَرُهُ إِلَى الْمَعْبُودِ أَوْلًا بِاللَّهِ
وَمِنْهُ إِلَى الْعِبَادَةِ لَا مِنْ حَيْثُ أَخْطَأَ عِبَادَةُ صَدَرَتْ عَنْهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَخْطَأَ نَسَبَةُ تَشْرِيفَةٍ إِلَيْهِ وَوَصْلَةٍ بَيْنِهِ
وَبَيْنَ الْحَقِّ فَإِنَّ الْعَارِفَ أَمَّا يَحْقُقُ وَصُولَهُ إِذَا اسْتَفْقَى فِي مِلَاحَظَةِ جَنَابِ الْقُدُسِ وَغَابَ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى
أَنَّهُ لَا يَلِاحِظُ نَفْسَهُ وَلَا حَالَ مِنْ أَحْوَالِهَا إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَخْطَأَ مِلَاحَظَةً لَهُ مُنْتَسِبَةً إِلَيْهِ وَلِذَلِكَ فَضَّلَ الْحَكِي
اللَّهُ عَنْ حَبِيبِهِ حَيْثُ قَالَ لَا تَخْزُنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْعَالَمِينَ كَلِمَةً يَنْبَغِي أَنْ يَمَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِيُنَّ

ترجمہ :- اور مفعول یعنی ایک کو مقدم کیا گیا تعظیم کے لئے یا اہم بات ان ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی المحصر کی غرض سے
اور اس لئے حضرت ابن عباس نے ایک نعبد کے معنی نعبدک ولا نعبد غیرک سے کہے ہیں نیز ایک کو مقدم کیا گیا اس چیز کو
پہلے لانے کے لئے جو وجود واقعی میں سب سے پہلے ہے اور عابد کو اس بات پر تہنیت کرنے کے لئے کہ اس کی نظروں و ہاں میں بلا واسطہ
معبود کی طرف ہونا چاہیے اور پھر معبود سے عبادت کی طرف دیکھیں نظر ان العبادت اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ایک عبادت
ہے جو اس سے صادر ہوئی بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا منتہی ذات باری ہے اور اس حیثیت
سے کہ وہ عباد اور حق تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہو گا جبکہ
وہ ماسوا اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں کھو جائے حتیٰ کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے۔ اگر
کرے بھی تو اس حیثیت سے کہ یہ نفس اور حال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور اس لئے
اس کلام کو جسے اللہ نے اپنے حبیب دعوٰی علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا لَا تَخْزُنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مَعَ
فَضِيلَتِ دِیْنِیْ بے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کلیم دوسری علیہ السلام سے نقل فرمایا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا إِنَّ رَبِّي
رَبِّي سَيَهْدِيُنَّ

دبقہ مگذشتہ، و مؤمنین کو شریک کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ جواب نکتہ یہ ہے کہ جب اپنی عبادت کو مؤمنین کی عبادت کے
اندر شامل کر دے گا۔ اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت و حاجت کی برکت سے اس
کی بھی عبادت و حاجت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں اپنی عبادت کو شامل کر کے دوبار
انہی میں پیش کرے گا تو یا تو اللہ سب کو رد کرے گا اور یا سب کو قبول فرمائے گا اور یا بعض کو قبول فرمائے گا اور بعض کو
رد کر دے گا۔ یہ تو ممکن نہیں سکتا کہ سب کو رد کر دے کیونکہ ان میں ایسے بھی بندے ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو رد
نہیں کیا جاسکتا مثلاً اذیاء اللہ اور بعض کو رد فرمائیں اور بعض کو قبول فرمائیں۔ یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ شانِ پروردگار

دکری سے بعید ہے کہ اچھوں اور بدوں میں امتیاز کر کے اچھوں کو لے لے اور کیسے ہو سکتا ہے جیکہ بندہ کو حکم شرعی ہے کہ صفت واحدہ کے تحت کسی شخص نے دس کپڑوں کو فروخت کیا۔ اور ان میں سے بعض معیبت نکلے تو مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ معیبت کو واپس کر دے اور سالم کو لے لے تو پھر ذات باری جو اکرم الاکرمین ہے اور بنو و سخا کا خزیلہ ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے کیا وہ اس طرح امتیاز کی نظر ڈال سکتا ہے مگر نہیں۔ اگرچہ وہ قادر اس پر بھی ہے پس دونوں شفقتیں باطل ہو گئیں۔ تو ساری دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہو گیا۔ پس جب بندہ ایک نعت دے یا ایک نستعین کہتا ہے کہ خدایا میری عبادت انتہائی ناقص ہے جمل کے ساتھ مختل ہے مگر میں نے اپنی عبادت کو تیرے پیارے بندوں کی عبادت میں شامل کر دیا ہے۔ اور تیری شان رحیمی سے یہ بات بہت بعید ہے کہ تو باری عبادت کے نقص پر نظر ڈالے گا۔ بلکہ تو سب کے طفیل میں ہماری دعاؤں کو بھی قبول فرمائے گا۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے جماعت کو مشروع قرار دیا گیا اور سنت مؤکدہ قرار دیا گیا۔ تاکہ بندے اپنے ہو کر عبادت و دعا کریں۔ اور وہ ذات باری کی بارگاہ میں قبول ہو۔ اسی وجہ سے شاعر نے کہا ہے شنیدم کہ در روز امید ویم : بلال لایبیکال بخشہ کریم۔

تفسیر :- و قدیم المفعول للتفہیم الخ اب یہاں سے چوتھی بحث یعنی تقدیم ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ ویسے قاضی کے اعتبار سے ایک کو مؤخر کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایک نعت کا مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ معمول عامل سے مؤخر ہوتا ہے اس تقدیم کی قاضی صاحب نے پانچ وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ ایک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں ہذا لتفہیم کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انتہام کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود اعلیٰ باری تعالیٰ ہیں جو متصف ہیں صفت جمال و جلال کے ساتھ۔ اور جب باری تعالیٰ مقصود اعلیٰ ہیں تو یہ ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے زبان سے اسی کا ذکر ہو اور سب سے پہلے قلب میں اسی کا حضور ہو اور حوارح سے اسی کے روبرو ذلت ظاہر ہو۔ اور جب اللہ تعالیٰ ایسے ہیں تو یقیناً مہتمم بالشان ہیں پس انتہام کی وجہ سے ایک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک کو اس لئے مقدم کر دیا تاکہ ہر پردات کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التا غیر یغیدہ المضر اس جگہ چونکہ حصر کے اندر خفاء تھا۔ اس لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے معنی بیان فرمائے نعتیک ولا نعتیک غیرک اور وجہ خفاء ابن حاجب کا یہ تھا کہ حصر سے انکار کرنا ہے کیونکہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مومنین ہیں اور مومنین نہ تو باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو عبادت میں شریک کرتے تھے ہذا قہر فرادی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو بھی تنہا معبود نہیں مانتے تھے ہذا قہر قلبی بھی نہیں۔ اور جب دونوں قسم کے قہر نہیں تو گویا سرے سے حصر ہی نہیں تو ابن حاجب کے قول سے جو خفاء پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کر کے اس خفاء کو دور کر دیا۔ بایں طور کہ یہاں حصر حقیقی ہے اور حصر حقیقی رد خطا کا انقضاء نہیں کرتا ہے ہذا ابن حاجب کا قہر قلبی اور افرادی کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل حصر کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ حصر حقیقی ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرے علاوہ سب سے اعراض کر کے تیری عبادت کرتے ہیں۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا مبدی ہے اور جب مبدی کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا ہذا ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود ذکر ہی وجود طبعی کے موافق ہو جائے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تہنیت کرنا ہے کہ اولاً اور

وكرر الفیہ للتنصین علی انه المستعان به لا غیر وقد امت العبادۃ علی الاستغاثۃ لیتوافق
رؤس الای وبعلم منه ان تقدیم الوسیلۃ علی طلب الحاجۃ ادعی الی الاجابۃ۔

ترجمہ :- اور ضمیر ایک کو کمر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ قابل استغاثۃ صرف خدا کی ذات ہے اس کے سوا کوئی
اس کا لائق نہیں اور عبادت کو استغاثۃ پر مقدم کیا گیا (دو غرضوں سے) احداً ہا تاکہ آیتوں کے سرے کیساں ہو جائیں یا نہ
تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیج دینا قبولیت کے لئے داعی ہے ۶

(باقیہ مگذشتہ) بالذات نظر معبود پر ہونی چاہیئے عبادت پر نہیں ہاں معبود سے منتقل ہو کر عبادت کی طرف صرف اس حیثیت
سے ہونی چاہیئے کہ یہ ایک نسبت اور تعلق ہے ہمارے اور معبود کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہیئے کہ وہ ہم سے
صادر ہو رہی ہے اور اس تنبیہ کی وجہ یہ ہے کہ عارف کو درجہ وصول تک پہنچانا مقصود ہے اور قبول اس وقت تحقق
ہو سکتا ہے جبکہ اللہ سے ملاحظہ بالکل مستغرق ہو جائے اور اپنی اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غائب ہو جائے
ہاں اگر احوال پر نظر بھی ہو تو اس حیثیت سے ہو کہ احوال کے ملاحظہ میں بھی ذات باری کا ملاحظہ ہوا ہے اور غیر سے غائب ہونے کے
معنی یہ ہیں کہ اپنی ذات و احوال اور غیر کی ذات و احوال اللہ کی طرف ملتفت ہونے سے غافل نہ کریں بلکہ یہ ان تمام چیزوں سے
غافل ہو کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اسی کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے

خیالک فی عینی و ذکرک فی فہمی : و شوک فی قلبی فاین تغیب۔

ترجمہ :- تیرا خیال تو میری آنکھوں میں ہے اور تیرا ذکر میرے لبوں پر ہے۔ اور تیرا شکام میرا قلب ہے تو تم ہم سے کہاں غائب
رہو گے چونکہ وصول کی بنیاد استغراق پر ہے اور استغراق حاصل ہوتا ہے اپنی ذات سے غائب ہو کر صرف ذات باری کی طرف
متوجہ ہونے میں اس لئے حضورؐ کا اس کلام کو جو تعاقب کفار کے وقت حضرت صدیق اکبرؓ کی تسکین قلب کے لئے فرمایا تھا
لَا تُخْزِنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مُعَا فَصِيْلَتِ دِی گئی ہے حضرت موسیٰؑ کے اس کلام پر جو تعاقب فرعون کے وقت بنوا اسرائیل کی گھبراہٹ
کو زائل کرنے کے لئے دریائے نیل کے کنارے پر پہنچ کر فرمایا تھا إِنَّ رَبِّي سَيَهْدِيْنِ۔ وہ فصیلت یہ ہے کہ حضورؐ نے
معیت کو بیان کیا اللہ کی ذات کو مقدم کر کے اور اپنی ذات کو مؤخر کر کے۔ اور حضرت موسیٰؑ نے معیت کو بیان کیا مگر انہوں نے
جز و ادل میں اپنی ذات کو مقدم کر دیا اور اللہ کی ذات کو مؤخر کر دیا اس نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے محققین نے فرمایا ہے
کہ انعام کے وقت جس شخص کی نظر منعم پر ہوتی ہے نعمت پر نہیں تو مصیبت کے وقت اس کی نظر مصیبت ڈالنے والے پر ہوتی ہے
مصیبت پر نہیں تو مصیبت کے وقت پر صبر کر لیتا ہے اور سعادت کے درجہ پر فائز ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس شخص
کے جس کی نظر نعمت پر ہوتی ہے تو مصائب کے وقت مصیبت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ ذات باری کا انکار کر دیتا ہے
اور شقاوت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے؛

وَأَقُولُ لِمَا نَسَبَ التَّكْلُمَ الْعِبَادَةَ إِلَى نَفْسِهِ أَوْ هُمْ ذَلِكَ تَجَاوَعُوا إِذَا آمَنُوا بِمَا يَصِلُ عَنْهُ نَقِيَّةً يَقُولُ
وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَةَ أَيْضًا صَالِحَاتُهَا لَا يَسْتَعِينُ لَهَا إِلَّا بِمَعُونَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيقٍ وَقِيلَ
الْوَالِدُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنَى نَعِيدُكَ مُسْتَعِينِينَ بِكَ وَقَرَأْتُ بِكُسرِ النُّونِ فِيهِمَا وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي تَمِيمٍ فَإِنَّمَا
يَكْسُرُونَ حُرُوفَ الْمُضَارَعَةِ سِوَى الْيَاءِ إِذَا الْمُنْفِصُ مَبْعَدُهَا

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جب تکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زعم اور
اپنے سے صادر ہوئی والی عبادت کا ذرا اور دلیلو بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ نے اس کے بعد نستعین کلمہ فرمایا تاکہ اس
بات پر رہنمائی ہو جائے کہ عبادت بھی انہیں چیزوں میں سے ہے جو بغیر اعانت خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہو سکتیں
اور بعض کا کہنا ہے کہ وایاک نستعین میں واؤ حالیہ ہے اور آیت کے معنی نَعِيدُكَ مُسْتَعِينِينَ بِكَ ہیں دیعین پر در و گار ہم تیری
ہی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں اور بعض نے نَعِيدُكَ مُسْتَعِينِينَ کے لُزْن کو مفتوح پڑھنے
کے بجائے مکسور پڑھا ہے اور یہ بنی تمیم کی لغت ہے کیونکہ یہ لوگ سوائے یاء کے یقینہ علامات مضارع کو جبکہ ان کا مابعد
مضموم نہ ہو کسرہ دیتے ہیں

تَقْسِیْلٌ :- وکر الفیروز یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیا۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ضمیر ایک کو کمر لائے کی ضرورت
تھی ایک ضمیر یا کثرت فرمایا جاتا۔ اور کہتے ایک نَعِيدُكَ مُسْتَعِينِينَ اس صورت میں بھی جس طرح عبادت باری تعالیٰ پر منحصر ہے
اسی طرح استغانت بھی ذات باری پر منحصر ہے جواب ایک کو اس لئے مکر کیا تاکہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ جس طرح باری
تعالیٰ مستقلاً معبود ہیں اسی طرح مستقلاً مستعان بھی ہیں کیونکہ اگر واؤ کے ذریعہ ذکر کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ معبود اور
مستعان کا مجموعہ تو ذات باری پر منحصر ہے لیکن ہر ایک تنہا تنہا ذات باری پر منحصر نہیں بلکہ غیر کے اندر بھی پائے جاسکتے ہیں اس
تو ہم کو دفع کرنے کے لئے ضمیر کو کمر لایا گیا۔ اور بتلادیا کہ جس طرح مجموعہ منحصر ہے ذات باری پر اسی طرح تنہا تنہا بھی منحصر ہے
ذات باری پر۔ اب کوئی اشکال نہیں ہو گا۔ عبد الحکیم سببا لکھوئے نے جواب کی تشریح یہ کی ہے کہ ضمیر ایک کا کمر لانا تشریح صر
کے لئے ہے اس لئے کہ اگر ایک مذکور نہ ہوتا تو نستعین کا مفعول مؤخر ابھی مانا جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ تاخیر کی صورت
میں حصہ نہ ہوتا۔ اور جو تشریح ہم نے اوپر ذکر کی ہے عبد الحکیم اس سے راضی نہیں۔

وقدمت العبادة الخ :- یہاں سے عبادت کو استغانت پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں باوجودیکہ استغانت
کو عبادت پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ دو وجہ سے اول وجہ یہ ہے کہ نستعین میں تمام ہبات میں باری تعالیٰ سے مدد

(بقیہ مگذشتہ) مدد طلب کرنا ہے۔ اور عبادت بھی ایک ہم ہے لہذا عبادت کے لئے بھی معونت باری ضروری ہے اس وقت سے نستعین کو نجد پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت مقرب الی المولیٰ یعنی بندہ کو مولیٰ کے قریب کرنے والی ہے۔ اور عبادت فعل ہے بندہ کا۔ اور استغانت کہتے ہیں فعل سولی یعنی معونت باری کو طلب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ فعل باری اشرف ہے بمقابلہ فعل عبد کے۔ لہذا اس شرافت کی وجہ سے بھی نستعین کو نجد پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ تاہن صاحب نے عبادت کو استغانت پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ ہے تاکہ رؤس آیات موافق ہو جائیں۔ اور رؤس آیات کہتے ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ مستف ہوں اور یہاں خاص کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یائے ساکن کا ہونا اور رؤس آیات کی کیا نیت کو فاصلہ ملے کہتے ہیں اس لئے کہ یہ فصل کر دیتی ہے دو آیتوں کے درمیان۔ اگر فاصلہ نہ ہوتا تو دو آیتیں آیت واحدہ بن جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مقدم کر کے اس بات کو بتلانا ہے کہ سائل کو سوال کرنے سے پہلے مستوا کے پاس کوئی وسیلہ یعنی ایسی شئی جس سے مسئلہ عند خوش ہو مثلاً۔ ہدیہ، ثناء وغیرہ بھیج دینا چاہیے کیونکہ ہدیہ کو پہلے بجز دینا اپنی مراد کی مقبولیت کے واسطے زیادہ نامی ہے۔ اور یہاں پر بھی عبادت وسیلہ ہے اور استغانت سوال ہے اور درجہ سوال پر مقدم کیا جاتا ہے لہذا عبادت کو استغانت پر مقدم کر لیا گیا۔ اسی وجہ سے صلوٰۃ خمسہ میں دعا نماز کے بعد ہے

تفستیر۔ واقول لما نسب التکلم۔ یہاں سے قاضی صاحب زید پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ عبادت اور استغانت سے ز تو باری تعالیٰ کا معبود ہونا لازماً ہے نہ ابے اور مستغان ہونا ظاہر کرنا ہے بلکہ اپنے تذل اور خاکساری کو ظاہر کرنا ہے۔ اور صورت اس تذل کی بندہ یہ اختیار کی کہ عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے اپنے کو عابد اور اللہ کو معبود بنایا۔ اب اس سے بندہ کے دل میں یہاں وہم ہو سکتا تھا کہ میں نے عبادت جیسی بڑی چیز کو بارگاہ رب العزت میں پیش کر دیا۔ اور میں اس کی وجہ بہت بڑی چیز کا حتیٰ ہو گیا۔ گویا اس قسم کا کبر پیدا ہو گیا۔ اس توہم کو دور کرنے کے لئے بعد میں فرمایا ایک نکتہ عین کہ عبادت بھی ہماری ہی مدر سے ہے تیرا تو اس میں کچھ بھی نہیں ہے یعنی عبادت بھی بغیر معونت باری کے تام اور اہل نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت کو استغانت پر مقدم کر دیا۔ اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استغانت کا صلہ بار آتا ہے لہذا ایسا کہ براہ راست معمول بنانا کیسے درست ہو گا۔ اس کے در جواب میں۔ اما یہ کہ استغانت بغیر بار کے بھی استغال ہوتا ہے جیسا کہ صاحب قاضی نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حذف بار اور ایصال فعل کے قبیل سے ہے۔ یعنی حرف بار کو حذف کر کے فعل کو براہ راست اس کی طرف منسوب کر دیا۔

وقیل الواو للحال کہتے ہیں دیا کہ نستعین میں واو عا ظفہ ہے کہ بن بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ واو حالیہ ہے اور اب معنی ہوں گے تعبیر مستعینین تک لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اب نے تصریح کی ہے کہ مفارغ مثبت حال ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مرکب کر کے لئے صرف ضمیر لائی باقی ہے۔ واو تو جملہ اسمیہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور دیا کہ نستعین میں کوئی ضمیر نہیں۔ پھر حال بنانا کیسے درست ہو گا؟ اس کے در جواب دیئے جاتے ہیں۔ اول یہ

دبقیہ صغذ مشتمل کہ اس سے پہلے سخن مقدار مان لیس گے اور تقدیری عبارت ہوگی سخن ایک لنتین۔ اب یہ جملہ اسمیہ ہو گیا اور جملہ اسمیہ اگر حال ہو تو اس کا ارتباط واؤ کے ساتھ بھی درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آپنے جو قاعدہ بیان کیا کہ اگر مضارع مثبت حال ہو تو اس کو مربوط کرنے کے لئے تنخیر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قاعدہ ہی ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو۔ اور یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول ہے۔ لہذا جملہ اسمیہ کے ساتھ ثابت رکھنے کی وجہ سے واؤ کے ساتھ مربوط کر دینا کافی ہے۔ اور یہ دوسرا جواب ابن الہک صاحب البقیہ کا ہے۔

وقریٰ مکسر النون فیہا الخ۔ اس موقع پر قرأت کے سمجھنے سے پہلے مصنف کی آگے کی عبارت سمجھ لیجئے۔ مصنف آگے چل کر فرما رہے ہیں کہ علامت مضارع کو ایک قوم کسر دیتی ہے۔ سوار یا ر کے۔ بشرطیکہ اس علامت مضارع کا مابعد مضموم نہ ہو۔ نیز علامت ر مٹی نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ ثلاثی مجرد کے اندر ممدون کا صیغہ جواب سیم سے ہو خواہ صحیح ہو یا اجوف ہو یا ناقص ہو یا مضاعف ہو اس باب کے علامت مضارع کو سوائے یار کے کسر دیتے ہیں۔ اور یہ مسلک علاوہ اہل حجاز کے جمیع عرب کا ہے نیز مزید کہ اندراگر شروع میں ماضی کے ہمزہ وصل آتا ہو تب بھی علامت مضارع کو سوائے یار کے کسر دیتے ہیں۔ مجرد کے اندر کسر وہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ وہ ماضی کے مکسور العین ہونے پر دلالت کرے۔ اور مزید کہ اندر کسر دینے کا مقصد یہ ہے کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماضی مکسور الادل ہے۔ سمجھ کی مثال اگر وہ لفظ مثال کے قبیل سے ہے تو صیغہ متکلم میں انجیل پڑھتے ہیں اس کی اصل اذ جمل تھی۔ اور اجوف کی مثال صیغہ متکلم افعال جو اصل میں انجیل تھا۔ اور مضاعف کی مثال صیغہ متکلم میں اعض جو اصل میں اعض تھا۔ اور مزید کی مثال لنتین ہے جو اصل میں فتح لون کے ساتھ تھا۔ نیز یہ بھی قاعدہ سوائے اہل حجاز کے سب کے نزدیک متفق ہے کہ علامت مضارع یار کے بعد اگر واؤ آ رہا ہو تو اس یار پر کسر کو جائز قرار دیتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یار کے بعد واؤ کا تلفظ ثقیل مانا گیا ہے اس لئے واؤ کو یار سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یار کے مضموم یا مفتوح رہتے ہوئے واؤ کو یار سے بدلنے کا کوئی بہانہ نہیں۔ اس لئے یار کو کسر دیتے ہیں تاکہ اس کے مابعد والے واؤ کو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے یار سے بدل سکیں جیسے تخیل کہ یہ اصل میں یو عمل تھا یہاں اسی قاعدہ سے واؤ کو یار سے بدل لیا گیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ علامت مضارع یار کو کیوں کسر دینا جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یار پر کسر ثقیل ہے اور خود حرف علت ضعیف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ بعد کے علامت مضارع کو کسر دینا کسی کے بیان کے مطابق درست نہیں ہوگا۔ علامہ رضی کے نزدیک تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے باب سیم کی قید لگا دی ہے اور عبد نصر سے ہے۔ اور مصنف کے نزدیک اس لئے نہیں کہ وہ اذالم ینضم ابعدہ کی قید لگاتے ہیں اور عبد کا مابعد مضموم ہے تو پھر مصنف کا یہ کہنا کہ لون کا کسر بعد اور لنتین دونوں کے اندر پڑھا گیا ہے کیسے درست ہو سکتا ہے اسی کا بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ قرأت شاذ ہے اور قرأت شاذہ اس کو کہتے ہیں جس کا نقل کرنا درست نہ ہو۔ اور اہل لغت کے اجماع کے مطابق نہ ہو پس انہے لغت کے خلاف ہونا اس قرأت کے وجود کے منافی نہیں ہے اور یا مصنف کا اذالم ینضم مابعدہ کہنا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعد مطلقاً جو حرف آ رہا ہے وہ مضموم نہ ہو۔ اور بعد میں مابعد یعنی عین کلمہ مضموم نہیں ہے لہذا مصنف کے بیان میں منافات نہیں ہوگی۔

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بَيَانُ الْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَمَا قَالَ كَيْفَ أَعَيْنَكُمْ فَقَالُوا إِهْدِنَا وَافْرًا

لما هو المقصود الاعظم،

ترجمہ :- اس آیت میں اس معونت کی توضیح ہے جو مستعین میں طلب کی گئی تھی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ میں تمہاری کس قسم کی اعانت کروں۔ بندے نے ابدنا الصراط المستقیم سے جواب دیا کہ راہ راست پر لگا دیجئے دیا یہ کہو کہ مستعین میں بہت سارے مقاصد شامل تھے ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا گیا۔

تفسیر :- ابدنا الصراط المستقیم اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول اس جملہ کے ارتباط کے متعلق دوم ہدایت کی تحقیق سوم صراط مستقیم کی تحقیق اس جملہ کے ارتباط کے متعلق شارحین کی دریاہیں ہیں ایک شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ متانف بھی ہو سکتا ہے اور جملہ مستقل بھی اگر جملہ متانف مانا جائے تو اس کی تقریر نہیں ہوگی کہ جب ایک متعین میں بندہ نے مدد طلب کی اب وہ خواہ ارادے عجائبات کی صورت میں ہو خواہ تمام بہات کے سلسلہ میں ہو تو اب گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ اسے بندے تمہاری کس طرح اعانت و مدد کریں تو بندوں نے اللہ سے کہا ابدنا الصراط المستقیم معونت مطلوبہ کا بیان ہے لیکن بیان سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں عطف بیان نہیں اور جب بیان ہے تو اس جملہ کو اقبل کے جملہ کے ساتھ کمال انفصال ہوگا کیونکہ بیان کو بیس کے ساتھ کمال انفصال ہوتا ہے اور جب کمال انفصال ہے تو خوف عطف کو ترک کر دیا گیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو جملہ متانف مانا جائے اس صورت میں تقریر اس طور ہوگی کہ بندہ نے مستعین کے اندر تمام بہات کے سلسلہ میں مدد طلب کر کے اس بات کی خبر دے دی کہ تمام چیزوں میں لائق استعانت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور پھر ابدنا الصراط المستقیم کے اندر مستقل اس چیز کو طلب کیا جو ان بہات میں سے زیادہ مقصود اعظم ہے یعنی صراط مستقیم تک پہنچنا تو گویا اقبل کا جملہ خبریہ ہوا اور ابدنا الصراط المستقیم انشاء اور جہت خبر اور ایک انشاء ہے تو کمال انقطاع ہوا اور کمال انقطاع کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا دوسرے شارح نے اس کی تقریر اس طور پر کی ہے کہ مستعین اور الصراط المستقیم کے اندر یہاں صورتیں ہیں اس طور پر کہ مستعین کے متعلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعلق عام مانا جائے عام سے مراد فی بہات کہا ہے۔ دوم یہ کہ صرف ارادے عجائبات اس طرح الصراط المستقیم کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک کہ صراط المستقیم سے عام معنی مراد ہے جائیں یعنی طریق حق خواہ وہ طریق حق انبیاء سابقین کا ہو اور چاہے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ دوسرے یہ کہ صراط مستقیم سے خاص طور سے ملت اسلام مراد لیا جائے یہ دو دو صورتیں ہیں اب اگر دونوں سے عام معنی مراد لے جائیں تو ابدنا الصراط المستقیم بیان ہوگا اقبل کا اور اگر دونوں سے خاص معنی مراد لے جائیں تب بھی بیان ہوگا ان دونوں صورتوں میں مشبہ کمال انفصال ہوگا دونوں جملوں میں اور چونکہ مشبہ کمال انفصال کی صورت میں حرف عطف کو ترک کر دیا جائے اس لئے یہاں پر جس عطف کو ترک کر دیا گیا۔ اور اگر مستعین کا متعلق عام مانا جائے اور صراط مستقیم کا متعلق خاص مانا جائے تو اس

والہدایۃ دلالتہ بلطف ولذلک تستعمل فی الخیر وقولہ تعالیٰ فَاٰهَدُوْهُمْ اِلٰی صِرَاطٍ الْجَحِيْمِ عَلٰی

التَّهْلُکُمْ وَمِنْہُ الْہِدٰیۃ وَہو اَدٰی الوحش بلقد ماتھما،

ترجمہ۔ اور ہدایت اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنے کا نام ہے اور اسی وجہ سے ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہوتا ہے اور رہا اللہ کا فرمان فَاٰهَدُوْهُمْ اِلٰی صِرَاطٍ الْجَحِيْمِ جس میں شر کے معنی موجود ہیں سو وہ استہزاء پر محمول ہے اور اسی ہدایت سے ہدیہ بمعنی تحفہ اور ہدایۃ الوحش بمعنی وحشی گلوں کے پیش رو جانور ماخوذ ہیں۔

دقیقہ مگر نہ صورت میں صراط مستقیم سے اس مقصود اعظم کا بیان ہو گا حوالی الہیات کلام کے مفہوم میں شامل تھا یعنی تمام ہیات میں جو مقصود اعظم تھا وہ ملت اسلام ہے اور اسے خدا ہم کو اسی کیطوف ہدایت دیجئے اس صورت میں اس جملہ کو باقیل سے کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کیوجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور اگر التمتین کا تعلق خاص یعنی ادائے عبادت مانا جائے اور صراط مستقیم سے عام معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق اس صورت میں اس جملہ کو باقیل سے کوئی تعلق نہیں ہو گا کیونکہ اس جو تحفہ اتصال کی بنا پر اس جملہ کو باقیل سے کوئی تعلق و ربط نہیں رہتا اس وجہ سے قاضی صاحب نے اس کو چھوڑ دیا۔

تقسیم ۱۷۔ والہدایۃ دلالتہ الخ اب یہاں سے ہدایت کے بحث کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے سمجھ لیجئے کہ ہدایت کے معنی متین کرنے میں لوگوں کی مختلف لائیں میں بعض لوگوں نے کہا کہ ہدایت نامہ ہے ایصال الی المطلوب کا اس اعتبار سے ہدایت صرف فائدہ ہدایت کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن اس معنی پر واکٹا شوق و فہم نہایت اہم و مستحب و النعم علی الہدی کے ذریعہ اعتراض کر دیا اور بعض لوگوں نے ہدایت کے معنی الاداء طریق کے لئے ہیں لیکن اس معنی پر یا نکتہ لائے ہیں کہ اجابت کے ذریعہ اعتراض پڑے گا اب جواب دینے کے لئے پہلے فرقہ نے آکا شوق و فہم نہایت اہم میں ہدایت کے معنی الاداء طریق کے متین کرنے اور دوسرے فرقہ نے آیت انک لائے ہیں اجابت کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی مراد لئے تو اب ہم ان سے پوچھیں گے کہ معنی ثانی یا تو علی سبیل الحقیقت ہوں گے یا علی سبیل الجواز اگر علی سبیل الحقیقت مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں اشتراک لازم آئے گا اور اگر جواز مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں جواز کا اشتکاب کرنا لازم آئے گا اور یہ دونوں اصل کے خلاف ہیں کیونکہ اصل لفظ میں حقیقت ہے جواز و اشتراک خلاف اصل ہے بعض لوگوں نے ان دونوں توہم میں فیصلہ اس طور پر کیا کہ اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متقدم ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی میں ہو گا اور اگر بلا واسطہ ہو تو الاداء طریق کے معنی میں ہو گا لیکن اس مسلک میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی بعض آیات کے خلاف ہے آیت وَہٰدِیْنَاہُ النّٰجِیْنَ یعنی ہم نے ان کو طریق خیر و شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت کے اندر ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متقدم ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں کیونکہ آگے چل کر قلنا اقضِ العقبتَ فَرَمٰہُ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا تو دیکھو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر داخل نہ ہونے کے کیا

والفعل منه هذا واصله ان يعبدني باللام او الى فعمل معه معا لمتا اختار في قوله تعالى و

اختار موسى قومه

ترجمہ :- اور ہدایت کا فعل ماضی ہڈی ہے اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ اپنے مفعول ثانی کی طرف بواسطہ لام یا بواسطہ الی متعدی ہو مگر آیت میں اس کے صلہ کو حذف کر کے بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا جس طرح کلام اللہ تعالیٰ کے فرمان و اختیار موسیٰ قومی میں اختیار کے صلہ کو حذف کر کے قوم کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔

دبقہ مگر گذشتہ معنی پس معلوم ہوا کہ ایصال الی المطلوب کے معنی نہیں ہیں بل ذات اعدہ مذکورہ ٹوٹ گیا۔ دوسری آیت انک لا تہدی من اجبت ولكن اللہ میدی من یشاء الی صراط مستقیم اس آیت میں دوسرا میدی متعدی ہے بواسطہ الی مگر ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں کیونکہ اللہ نے نیکوں سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا جس ہدایت کی حضورؐ سے نفی فرمائی ہے اور یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے حضورؐ سے۔ لہذا آپ کا قاعدہ کہ اگر بواسطہ الی متعدی ہو تو معنی الادارۃ الطریق کے ہوں گے ٹوٹ گیا۔ نیز یہ فرق صرف استعمال کے اعتبار سے ہے وضع کے اعتبار سے نہیں حالانکہ کسی شے کے معنی وضع کے اعتبار سے متعین کئے جاتے ہیں بہر نوع کوئی بھی قول خدا شہ سے خالی نہیں لیکن قاضی صاحب ان میں سے کسی کے بھی پیچھے نہیں پڑتے اور انہوں نے ہدایت کے ایسے معنی بیان کئے ہیں جس میں ذاتہ تراک مانتا پڑتا ہے نہ مجازاً نہ ناسا پڑتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے قدرے مشترک کا خواہ وہ ایصال الی المطلوب ہو خواہ الادارۃ الطریق۔ یہی معنی قاضی صاحب الہدیۃ دلالت بلطف سے بیان کر رہے ہیں۔ لطف کہتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعة من غیر الجبار یعنی ان چیزوں کا پیدا کر دینا جو بندے کو بلا تاجر طاعت کے قریب کر دے۔ اب دلالت بلطف کا ترجمہ یہ ہو گا کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی فرمنا اب چاہے وہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو یا الادارۃ الطریق کے طریقہ پر اور چونکہ ہدایت کے اندر لطف کا مفہوم ملحوظ ہے اسی وجہ سے صرف خیر کے اندر ہدایت کا استعمال ہوتا ہے شر کے اندر نہیں لیکن اس کے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ ہدایت آیت کے اندر شر کے معنی میں استعمال ہے آیت فابذلوہم الی صراط الجحیم ہے۔ شر کے معنی اس طور پر ہیں کہ دوزخ کے راستہ کی طرف رہنمائی کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے اور یہ از قبیلہ شر ہے نہ کہ از قبیلہ خیر جواب اس کا یہ ہے کہ یہ کلام تمکم واستہزأ پر مبنی ہے تمکم کہتے ہیں اصلا الضدین کو آخر کے معنی میں استعمال کرنا جیسے تجمل کے لئے سخی کا لفظ استعمال کرنا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ہدایت یہاں تقدیم کے معنی میں ہے پس فابذلوہم الی صراط الجحیم کے معنی قدم موم الیہ کے ہوں گے یعنی جہنم کی طرف ان کو بڑھاؤ۔

ومنہ الہدیۃ و ہادی الوحش اور کہتے ہیں کہ ہدیہ بھی ہدایت ہی سے اخذ ہے اور دلالت کے معنی اس میں اس طور پر پائے جائیں گے کہ ہدیہ دلیل ہے محبت کی اور ہادی الوحش ان جانوروں کو کہتے ہیں جو وحشی ریوڑوں کے آگے ہوتے ہیں اور ان کے سربراہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر بھی دلالت کے معنی اس طور پر پائے جاتے ہیں کہ وہ بھی رہنما ہوتے ہیں اپنے پیچھے والے جانوروں کے۔ چونکہ ہدایت کے معنی میں لطف کے معنی ملحوظ تھے اور لطف کے معنی آتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعة

وهداية الله تتنوع أنواعا لا يحصيها عدُّ. لكنها تنحصر في اجناس من ثبوتية. الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحها كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الخفية والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وَ هَدَيْتُهُ التَّجْدِيْنَ وَقَالَ فَهَدَّيْنُهُمْ فَاسْتَجَبُوا لِعَمَلِي عَلَى الْهُدَى والثالث الهداية بارسال الرسل واتزال الكتب واياها عني بقوله وَجَعَلْنَا هُمْ اٰيَةً يَّحْدُوْنَ بِاٰمُرِنَا وَقَوْلُهُ هٰذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِّلَّذِي هِيَ اَقْوَمُ

ترجمہ :- اور ہدایت باری کی مختلف انواع ہیں جو شمار میں نہیں آسکتیں۔ البتہ اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور ان جنسوں میں ترتیب ہے یعنی بعد والی جنس پہلی والی جنس پر مرت ہو رہی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوی کا فیضان فرمانا ہے کہ جن کی وجہ سے ان کے اپنے مصالح تک لالہ یاب ہونے پر قادر ہو جاتے جیسے قوت عقلیہ اور حواس باطنہ و ظاہر کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اسی قسم کی طرف اپنے فرمان و ہدایہ انبیین اور امانت و ہدایہ ہم ناسمجوا لعملی علی الہدی میں اشارہ کیا ہے اور تیسری جنس رسولوں کو بھیجا اور کتابیں نازل فرما کر رہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول و جعلنا ہم ائمۃ سیدون بامرنا۔ اور ان ہذا القرآن سیدی للذی ہی اقوم میں ہی ہدایت مراد ہے۔

دقیقہ مگذشتہ یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر معجزہ اور شاعروہ کا اختلاف ہے ہذا یہی سن لیجئے معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اسباب طاعت اور اصلاح للعباد کا پیدا کرنا اور بھیجنا اللہ پر واجب نہیں کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ اصلاح للعباد و عیون اللہ کی طرف سے تفصل و احسان ہے

تفصیل :- والفعل منہ ہدی انہریاں سے ہدایت پر صرف اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ صرف بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت فعل ناقص باب قرب سے ہدی سدی آتیبہ اصل وضع کے اعتبار سے لام یا الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے فعل کو حذف کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اسکی کو حذف والا بیصال کہتے ہیں جس طرح کہ واختر موسیٰ قومہ میں کیا گیا ہے کیونکہ اختار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی بواسطہ من ہوا اور اختار موسیٰ من قومہ استخار کیا جائے مگر حرف من کو حذف کر کے فعل اختار کو براہ راست اس کے مفعول قوم کی طرف متعدی کر دیا گیا،

والرابع ان یکشف علی قلوبہم السرائر و یوہم الامیاء کما ھی بالوحی اوبالالہام والناتات الصادقۃ
 وھذا قسم یختص بنبیله الانبیاء والاولیاء وایاء عنی بقولہ اولئک الذین ھدی اللہ فیہم
 اقتدہ وقولہ والذین جاھدوا فینا لنھدینہم سبلنا ۱

ترجمہ :- اور ہدایت کی جو تھی جنس یہ ہے کہ اللہ لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں منکشف کر دے اور حقائق امیاء پر
 ان کو مطلع کر دے اب یہ کشف حقائق اور اولیاء امیاء خواہ وحی کے ذریعہ سے ہو یا الہام اور پیچھے خواہوں کے ذریعہ جو اس
 جنس رابع کی تحصیل حضرت انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور فرمان باری اولئک الذین ہدی اللہ فیہم اقتدہ
 اور ارشادی باری ولذین جاہدوا فینا لنھدینہم سبلنا میں یہی قسم رابع مراد ہے ۱

تفسیر ۱۰۔ و ہدایت اللہ تتنوع انواعاً الخ۔ ہدایت کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگر چاہے انواع کے اعتبار سے غیر
 متناہی ہے مگر اجناس کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے یعنی ایصال الی المقصود کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے
 جو ایک دوسرے پر مرتبہ ہیں سب سے پہلا مرتبہ بندہ پر ان قوتوں کا فیضان کرنا کہ جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھنے پر
 قادر ہو جائے مثلاً قوت عقلیہ کا فیضان کرنا جو اس ظاہر اور باطن کا فیضان کرنا لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ
 ملے ہوئے ہیں اس لئے ان دلیلوں کا قائم کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان
 امتیاز کر دیں حق و باطل کے درمیان اعتقادی رُوسے اور صلاح و فساد کے درمیان عملی رُوسے اس وجہ سے دوسرے
 مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی جو حق و باطل کے درمیان اور صلاح و فساد کے درمیان امتیاز
 کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و ہدیناہ النجدین اور
 فاستجبوا للعی علی الہدی میں ارشاد فرمایا ہے کیونکہ ہدیناہ النجدین کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے انسان کو طریق خیر و شر دونوں
 کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دئے جو خیر و شر کے درمیان امتیاز کرنے والے ہیں اور ہدیناہم فاستجبوا للعی
 علی الہدی کی قاضی نے خود تفسیر کی ہے فذلکنا ہم علی طریق الحق بالحق وارسال الرسل یعنی ہم نے قوم شہود کی رہنمائی اس
 طور پر کی تھی کہ رسولوں کو بھیجا تھا اور دلائل عقلیہ قائم کر دیئے تھے تو دیکھو اس ہدایت کے اندر دلائل عقلیہ کا مفہوم
 معتبر ہے اس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن ابھی بعض امور ایسے تھے کہ جن کی حقیقت
 و بطلان سمجھنے و فساد کی وجہ معلوم کرنے کے لئے عقل ناکافی تھی اس لئے رسولوں کو بھیجا اور کتابوں کو نازل فرما کر امتیاز
 کرنا ضروری تھا ابتداً تیسرے مرتبہ کی ضرورت پیش آئی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں الثالث الہدایت بارسال
 الرسل وانزال الکتاب اور جعلناہ ائمة یہدولن بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے

فال مطلوب اما زیادة مأمونہ من الهدی والثبات علیہ او حصول المراتب المرتبة علیہ فاذا قال
العارف الواصل عنی بلہ ارشدنا طریقی السیر فیک لتجو عنا ظلمات احوالنا وتبیط غواشی ابلتنا
لنستقی بنو قد ساء فانراک بنو کء

ترجمہ :- (تو خدا کی حمد و ثنا کرنے والے بندے) کا ہونا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضافہ اور ثبات قدمی
طلب کرنا ہے جو اسے از جانب خدا عطا کی گئی یا ہدایت کے جس درجہ پر فائز ہے اس پر مرتب ہو نیوالے اگلے مدارج کا حصول مقصود
ہے پس جب عارف واصل اہل نہا کے محقق اس کی مراد یہ ہوگی کہ خدایا مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجیے تاکہ ہمارے اعمال کی تیرگی
ہم سے ختم ہو جائے اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن حاصل کریں اور پھر آپ کو
آپ ہی کے نور سے دیکھیں ؎

دبقیہ صگذشتہ) معنی ہیں کہ پیغمبروں کو ہم نے مقتدا بنا لیا ہے کہ ہمارے حکم سے لوگوں کو راہ دکھلائیں اور ان ہذا القرآن یہدی
للقی ہی اقوام میں ہدایت بانزال الکتب کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک قرآن ایسے راستہ کی ہدایت
کرتا ہے جو معتدل اور درست راستہ ہے ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خود ائمہ ہادی ہیں اور خود قرآن
ہادی ہے پھر خاص طور سے مصنفؑ کا ایسا معنی بطور صحر کنایہ سے درست ہو سکتا ہے کیونکہ لایا یا معنی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے تیسری ہدایت مراد لی ہے اور ہدایت ثالثہ قسم ہے ہدایت اللہ کی یعنی اللہ تعالیٰ ہادی ہیں اور ان دونوں آیتوں سے معلوم
ہوتا ہے کہ ائمہ ہادی ہیں اور قرآن ہادی ہے جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں اسناد و فوج السکین کے قبیل سے ہے۔
یعنی فعل کی نسبت سبب کی طرف کردی گئی حقیقتاً سکین مسند الیہ نہیں ہے اس طرح ہدایت کی نسبت ائمہ کی طرف اور
قرآن کی طرف مجازاً ہے ورنہ حقیقتاً تو باری تعالیٰ ہادی ہیں ؎

تفسیر :- والربیع ان یکشف الخ اب یہاں سے ہدایت کی چوتھی قسم کو بیان کرتے ہیں لیکن ترقیب باقی ہے گی یعنی جب
تینوں قسم کی ہدایت کو مکمل حاصل کر لیا اور مجاہدات اور ریاضات کر کے اپنے قلوب کو منور کر لیا اب چوتھی ہدایت اس طور پر
ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر لائے گی باتیں اور حقائق اشیاء کو کھول دیا اب اگر وہ نبی ہے تو وحی کے ذریعہ اور اگر غیر نبی ہے
تو اہلہم و بچے خواہوں کے ذریعہ ہے یہ چوتھی قسم اگر وحی کے ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر اہلہم و بچے خواہوں کے
ذریعہ ہے تو اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور باری تعالیٰ نے اپنے قول اولئک الذین ہدی اللہ الذین ہما ہدوا فیما
لہم یتیم و یتیمنا میں ہدایت کے جو حصے ہیں مراد ہیں اور یہی معنی کیسے مراد ہیں اس کو سمجھنے کے لئے دوتا عدلے سمجھ لیجئے اول
یہ کہ خبر اگر معروف بلام حجب ہو تو وہ خبر مبتدا پر منحصر ہوگی دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ الموصول فی الافادۃ الحجب کا معروف باللام۔

(بقیہ ص ۸۸) یعنی موصول افادہ جنس کے اندر معروف باللام کے ماتہ ہوتا ہے اب معنی سمجھئے اولنگ مبتدا ہے اور اس سے مراد انبیاء و اولیاء ہیں۔ اور الذین ہدی اللہ موصول صلہ سے مل کر خبر ہے اور چونکہ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ موصول افادہ جنس میں ماتہ معروف باللام کے متناہے اس وجہ سے موصول کو معروف باللام کی حیثیت دے کر اس پر بھی وہی قاعدہ جاری کریں گے کہ خبر معروف باللام مختصر ہوتی ہے مبتدا پر۔ اب آیت کے معنی ہوں گے کہ جنس ہدی میں ان ہی انبیاء و اولیاء پر مختصر ہے یعنی یہ ہی حضرات ہدایت یافتہ ہیں۔ اب آپ آیت میں پہلے تین معنی تو مراد لے نہیں سکتے کیونکہ وہ مختصر نہیں ہیں کسی پر بلکہ انبیاء و اولیاء کے علاوہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ تینوں معنی مراد نہیں ہو سکتے تو جو تھے معنی آیت میں ثابت ہو گئے دوسری آیت میں جو تھے معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر لام موصول مبتدا ہو اور اس کا فعل یا ظرف ہو تو مبتدا متضمن معنی شرط ہوتا ہے اور اس کی خبر متناہے معنی کو متضمن ہوتی ہے یہ قاعدہ اس مذکورہ آیت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں الذین جاہدوا دنیا مبتدا ہے اور نہ نہنیم خبر ہے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے شرط پر تو اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ ہدایت کی چوتھی قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کیلئے شرط نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں ہدایت کی چوتھی قسم مراد ہے،

تفہیم:۔ نا مطلوب اما زیادۃ مانحوہ یہ سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ سورۃ فاتحہ بندوں کی زبانی کہلائی گئی ہے اور زنازل کی گئی ہے تو گویا بندوں نے اپنے اللہ کو صفات کمالیہ کے ساتھ متصف کر دیا اور اس کے لئے عبادت اور مستغان ہوئے تو خواص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ بندے ہدایت یافتہ ہیں تو پھر ابدنا الصراط المستقیم میں ہدایت طلب کرنا تحصیل حاصل سے ہے خصوصاً جبکہ یہ دعا و اصل کی طرف سے ہو جو ہدایت کے چوتھے مرتبہ کو بھی ملے کر چکا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل نہیں بلکہ مقصود یا توفیر یا تہی ہے اس ہدایت پر جو اللہ کی جانب سے عطا کی گئی ہے یا خود اس پر ثبات قدم رہنا یا اس کے بعد انیوالے مراتب کا حاصل ہونا یا ہاں مصنف نے تحصیل حاصل کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے تین لفظ استعمال کئے ہیں بعض شارحین نے ان تینوں نقطوں کو علیحدہ علیحدہ اقسام کیطرت متوجہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ زیادہ کا لفظ متوجہ ہے چوتھے مرتبہ کی طرف یعنی چوتھے مرتبہ والا شخص جب ابدنا کہیگا تو متصور حاصل شدہ ہدایت سے زیادہ کو طلب کرنا ہوگا اور ثبات کا لفظ پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ والا شخص ابدنا کہے گا تو مراد موجودہ مرتبہ پر ثبات قدم رہنا ہوگا اور حصول مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کیطرت یعنی جب ان مراتب والے لوگ ابدنا کہیں گے تو مقصود بعد والے مراتب کا حاصل ہونا ہوگا اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ ان تینوں نقطوں کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کرو بلکہ عام کر دو اس لئے کہ ہر سالک کی دو حالتیں ہیں ایک ابتدائی اور ایک انتہائی انتہا کیطرت اس وقت تک منتقل نہیں ہو سکتا۔ جیت تک کہ ابتداء درست نہ ہو جائے اور ابتداء پر ثبات قدم نہ ہو پس اگر کوئی سالک کسی حال کے اندر ہے تو پہلے وہ زیادتی طلب کرے گا اور زیادتی طلب کر کے وہ انتہائی مرتبہ پر پہنچے گا اور جب انتہائی مرحلہ پر پہنچے گا تو اب ثابت قدمی کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر ثبات قدم ہو جائے گا تو اب اس کے بعد میں انیوالے مراتب کے حصول کو طلب کرے گا اب وہ سالک پہلے مرتبہ کا ہونا کے بعد والے مراتب کا بہ نوع جس حالت کا ہے اس حالت کے علاوہ کو ابدنا سے طلب کرے گا پس حاصل

نہیں پایا گیا۔ فاذن لا العارف الخ اب یہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب اہلنا کہے تو اس کے تحصیل حاصل کو دفع کرنا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے۔ صوفیہ کا یہ کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سیر کر لے گی دو قسمیں ہیں ایک سیر الی اللہ اور دوسری سیر فی اللہ سیر الی اللہ سیر الی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیر فی اللہ کہتے ہیں اللہ کی صفات بجا لیا اور جلال میں مہلک ہونا یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جتنی بھی قوتیں عطا کر دی ہیں ان میں سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی میں سے ہی کہ جس صفت کی تجلی ضرور کار فرما ہے تو اب صفات باری میں مہلک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام تجلیات کا اظہار ہو سیر الی اللہ قتنا ہی ہے اور سیر فی اللہ غیر قتنا ہی سیر الی اللہ کا منہ بنی وصول ہے کیونکہ وصول نام قناع من مشاہدۃ الغیر کے معنی غیر کے مشاہدہ سے بالکل صرف نظر ہو بلکہ ان کو عین عدم سمجھتا ہوا اس وجہ سے محی الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ من شہدا الخلق لا فعل ہم فقد فاز ومن شہدا الخلق لا حیوۃ ہم فقد جاز ومن شہدا الخلق عین العدم فقد وصل و ہذا مرتبۃ عین الیقین وعند ہذا تم السیر الی اللہ کہ جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سارے افعال کو اللہ سے صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجہ کامل کی کو پہنچ گیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو موجود تو سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات شمار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کر گیا اور جس نے مخلوق کو عین عدم سمجھا تو وہ درجہ وصول پر فائز ہو گیا اور یہ ہی مرتبہ عین الیقین ہے اور سیر الی اللہ یہاں پر ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ غیر قتنا ہی اس لئے ہے کہ سیر فی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں ڈوب جائے کو اور چونکہ صفات باری غیر قتنا ہی ہیں اس لئے سیر فی اللہ بھی غیر قتنا ہی ہے۔ سیر فی اللہ کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص سمندر پر تھاہ میں ڈوب گیا چونکہ سمندر غیر قتنا ہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کا بھی کوئی غمت نہیں ہو گا۔ سیر الی اللہ کا جو غمت ہے وہ ہی سیر فی اللہ کا مبداء ہے۔ اب سنئے کہ جب واصل اہلنا کہتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ میں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کیجئے تاکہ ہمارے احوال کی کدورتیں ہم سے مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے عجایب اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن ہو جائیں اور آپ ہی کے نور سے آپ کو دکھیں اس سے معلوم ہوا کہ درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور حجاب رہ جاتا ہے حجاب اس لئے رہتا ہے کہ وصول ثنائی کا درجہ ہے اور اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے سٹ جائے گا تو گویا فائدہ درجہ میں حجاب ہے لیکن جب سیر فی اللہ کا درجہ حاصل ہونا ہے تو اس میں بقا ہوتی ہے اور ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود مانتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی انفصال والفضل نظر نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی درجہ کی طرف مولانا رام نے اشارہ کیا ہے

ہملہ معشوق است عاشق پروردہ زندہ معشوق است و عاشق مردہ۔

یہاں معشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اور عاشق سے بندے اور اسی کی طرف حدیث کے اندر بھی اشارہ ہے۔ حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نوافل کو ادا کر کے مجھ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں اور میں اس کا کان ہو جاتا ہوں

والامر والدعاء يتشاركان لفظاً ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة
والسراط من سراط الطعام اذا ابتغى فکانه يسرط السابطة ولذلك سمي الطريق لقما
لانه يلتقمهم والصراط من قلب السنين صاداً اليطابق في الاطباق وقد شتم الصاد صوت
الزء ليكون اقرب الى المبدل عنه، وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بن الصل
وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قرشي والثابت في الامام وجمعه سُرُط ككتب
وهو كالطريق في التذكير والثاني المستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل هوطة

ترجمہ :- اول امر و دعا لفظاً معنی ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی اگر
میں امر اپنے کو بڑا سمجھتا ہے اور دعا میں داعی اپنے کو چھوٹا شمار کرتا ہے) بعض نے کہا کہ ان میں رتبہ واقعی کے اعتبار سے فرق
ہے (یعنی امر میں آدمی الواقع بڑے رتبہ کا اور دعا میں داعی بمقام مدعو کے کم رتبہ کا ہوتا ہے) اور سراط سراط الطعام سے لیا گیا
ہے یا اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانا مکمل لے کر گویا راستہ بھی قافلہ کو لے کر نکلتا ہے اور اس وجہ سے راستہ کو تقم
کہتے ہیں کیونکہ وہ لاگیروں کو تقم بنالیتا ہے اور صراط کا صا د سین سے بدل لا ہوا ہے (اور یہ تبدیلی اس لئے ہوئی تاکہ صا د
حروف مطبق ہونے میں طاء کے موافق ہو جائے اور کبھی صا وکی ادا نیگی میں زاء کی آواز کی بوسیدگی جاتی ہے تاکہ صا د
اپنے مبدل عن یعنی سین سے قریب تر ہو جائے اور ان کثیر نے بروایت قنبل اور رويس نے بروایت یعقوب سین کے ساتھ
پڑھا ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قراء نے صاد کے ساتھ اور یہی قریش کی قراءت ہے اور صحف عثمانی میں ہی
درج ہے اور سراط کی جمع سُرُط ہے جس طرح کتاب کی جمع کُتُب ہے اور صراط مذکر و مؤنث دونوں طرح مستقل ہے جس طرح
کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستقل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور آیت میں اس سے لہذا حق مراد ہے اور
بعض نے ملت اسلام مراد لیا ہے

بقیہ مگذشتہ ہوں اور میں اس کی نگاہ ہو جا تا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے
سنتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود ابدنا سے سیر الی اللہ کی راہوں کو طلب کرنا ہے جو
سیر الی اللہ میں حاصل نہیں تھی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا

تفسیر:۔ والام والدعاء الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ایذا بظاہر تو دعا ہے لیکن صیغہ امر کا ہے چونکہ امر اور دعا میں مشابہت ہے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے لفظاً تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں طلب کے معنی موجود ہیں لہذا ان دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرنے میں مقترن اور اشاعرہ اختلاف رکھتے ہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اور داعی اس کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھوٹا ہو یا نہ ہو اور مقترن فرق بیان کرتے ہیں کہ امر وہ ہے جو واقع میں بڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے یا بڑا اور داعی وہ ہے جو واقع میں چھوٹا ہو خواہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے یا چھوٹا۔ والسرائ من سراط الطعام یہاں سے دو بحثیں چھڑ رہے ہیں ایک تولفت و قرأت کے اعتبار سے دوم سراط مستقیم کے معنی مراد کے اعتبار سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ سراط بالصاد اصل میں سراط بالسین تھا کیونکہ اس کا ماضی سراط سین کے ساتھ آتا ہے مگر سین کو صاد سے بدل دیا۔ بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ طاء حرف یحورہ مستقلہ میں سے ہے اور سین ہمو سہ مخضہ میں سے ہے تو گویا دونوں کی صفات متضادہ ہیں لہذا ان کا جمع ہونا موجب ثقل ہے اس لئے صاد کو سین سے بدل دیا کیونکہ صاد کو طاء اور سین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طاء سے حرف مطبقہ ہونے میں اور سین سے محوسہ ہونے میں اور بعض صاد سے بدلنے کے بعد ایشام بھی کرتے ہیں۔ ایشام کہتے ہیں ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پر مراد صاد کو زاء کے ساتھ ملا دینا ہے اب اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں کے درمیان کشادگی رکھ کر ان کو ملنے نہ دیا جائے۔ اب یہ بات کہ زاء کی آواز کا ایشام کیوں کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صاد اپنے بدل جانے سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ سین اور زاء مختلفہ اور مختلفہ میں سے ہیں۔ اور صاد مستقلہ مطبقہ میں سے ہے تو اب جب صاد کے اندر زاء کی آواز کا ایشام ہوگا تو صاد پہلے تو قریب تھا اب اقرب الی السین ہو جائے گا۔ تو گویا سراط کے اندر تین حالتیں پائی گئیں بحالت اصلی یا سین بحالت منقلبہ بالصاد۔ بحالت بالایشام یہی تین قرار ہیں چنانچہ تبیل نے ابن کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صاد کے ساتھ پڑھا ہے اور ویس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے۔ اور حمزہ نے ایشام کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قرار نے صا کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قریش کی بھی لغت ہے اور صحیفہ عثمان غنی میں بھی موجود ہے۔ سراط سراط الطعام سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے کو نکل لے۔ سراط کو سراط اسی تخمیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ قافلہ کو نکل جاتا ہے اور اس کو تقیم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ راگیروں کو تقیم دیتا ہے جیسے کہ جب کوئی شخص تخمیل کے اندر چھب برتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو آخرتہ المفازۃ والکسۃ اسی تخمیل کے پیش نظر استعمال کرتے ہیں۔ اس کی جمع شرواط آتی ہے جس طرح کتاب کی جمع کتب آتی ہے۔ سراط کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طریقوں پر استعمال ہوتا ہے اور مستقیم کے معنی مستوی اور سیدھے کے ہیں۔ اب سنئے کہ سراط مستقیم کی مراد کیا ہے اس کے بارے میں دونوں ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے انبیاء سابقین کا ہو یا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر قاضی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ و ج ضعیف یہ ہے کہ آگے والی آیت یعنی سراط الذین انعمت علیہم کو بدل الکمل قرار دیا گیا ہے۔ سراط مستقیم سے اور الذین انعمت علیہم سے میں

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يُدَلُّ مِنَ الْأَوَّلِ الْكُلِّ وَهُوَ فِي حَكْمِ تَكْرِيرِ الْعَامِلِ مِنْ جَيْثِ أَنْهُ الْمَقْصُودُ بِالنِّسْبَةِ
وَفَائِدَتُهُ التَّوَكُّيدُ وَالتَّصْصِيصُ عَلَى أَنَّ طَرِيقَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ بِالِاسْتِقَامَةِ عَلَى أَكْثَرِ
وَجْهِ وَابْلَغُهُ لِأَنَّهُ جَعَلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لِمَا كَانَ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِي لِاخْتِفَاءِ فِيهِ أَنَّ الطَّرِيقَ
الْمُسْتَقِيمَ مَا يَكُونُ طَرِيقَ الْمُؤْمِنِينَ ۛ

ترجمہ :- یہ عبارت صراط المستقیم کا بدل الکل ہے اور بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے یاں حقیقت کے فعل کی نسبت
اس کی طرف مقصود ہوتی ہے اور بدل الکل کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمین ہی کا راستہ وہ راستہ ہے جس
کے مستقیم ہونے کی شہادت دی جا چکی ہے کیونکہ یہ کلمات ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہیں مگر اور بلیغ طریقہ پر
ذکر کیا بدل ذکر کر کے یہ بتلادیا گیا کہ یہ بات بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا
راستہ ہے ۛ

بقیہ مہ گذشتہ، صدیقین، شہداء مراد ہیں۔ اور جب یہ مراد ہیں تو پھر صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بدل الکل
کیسے مراد لیا جاسکتا ہے کیونکہ اولاً انھیں ہو جائے گا اور ثانی عام ہو جائے گا اور عام انھیں کا بدل الکل نہیں ہو سکتا اس
لئے کہ بدل الکل اور بدل منہ ذاتاً و مصادیقاً متحد ہوتے ہیں اور عام اور انھیں میں یہ بات نہیں۔ الایہ کہ تکلف کیا جائے
اور کہا جائے کہ صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بھی بدل قرار دینا درست ہے کیونکہ ملت اسلام بھی بمنزلہ
جميع شرائع کہے کیونکہ جس طرح ملل سابقہ میں توحید کی طرف دعوت دی جاتی ہے۔ اسی طرح ملت اسلام میں بھی توحید کی
دعوت دی جاتی ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عدل بنی الناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں بھی عدل بنی الناس
کا حکم ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عبادت کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں عبادت کا حکم ہے۔ اب جب ملت اسلام
جميع شرائع کے مندرجہ میں ہو گیا تو اب عام خاص کی بات نہ رہی بلکہ بدل قرار دینا درست ہے ۛ

تفسیر :- صراط الذین انعمت علیہم الخ پہلے اس عبارت کی نحو بحث کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صراط الذین انعمت
علیہم بدل الکل ہے۔ صراط المستقیم سے بدل الکل کی تعریف اور اس کا حکم سمجھتے بدل الکل اس تابع کو کہتے ہیں کہ جو مقصود
بالنسبت ہو اور اس کا مفہوم بعینہ قبوع کا مفہوم ہوا اور یہ حکم میں تکرار عامل کے ہوتا ہے اب اس عبارت میں اشکال ہے
اشکال یہ ہے کہ جب آپ نے اس کو بدل الکل قرار دیا اور بدل الکل اپنے بدل منہ کے مفہوم اور ذات میں متحد ہوتا ہے
تو صراط الذین انعمت علیہم اور صراط مستقیم دونوں اس میں متحد ہوں گے اور جب متحد ہیں تو پھر صراط مستقیم کو ذکر

وقیل الذین انعمت علیہم الانبیاء و قیل اصحاب موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام قبل
التحریف والنسخ و قرئ صراط من انعمت علیہم ۛ

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اور بعض نے حضرت موسیٰ و عیسیٰ
کے وہ اصحاب مراد لئے جو دین موسیٰ و عیسیٰ میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوئے ہیں۔
اور ایک قرأت میں یہ آئے صراط الذین کے صراط من انعمت علیہم وارد ہے ۛ

دبقیہ صگدشتہ کرنے کی کیا ضرورت ہے براہ راست ہدانا صراط الذین انعمت علیہم فرما دیجئے اور پھر اس اختصار بھی تھا
جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل بنا کر ذکر کرنے میں دو فائدہ ہیں اول نکیدہ دوم تفصیل تاکیدی اس طور پر کہ بدل
مقصود بالنسبت ہوتا ہے یعنی جس فعل کی نسبت اس کے متبوع کی طرف کی گئی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ
مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالنسبت پھر اتقوا ضابطہ کا یہ ہوا کہ براہ راست فعل کی نسبت
اس کی طرف کی جائے۔ اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا
مدلول تضمنی ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو تاکید حاصل ہو گئی۔ دوسرا فائدہ تفصیل ہے یعنی اس بات کو صراحتہ بیان کرنا
ہے کہ مؤمنین ہی کا راستہ مشہور بالاستقامت ہے اور تصریح بلیغانہ انداز میں ہے یا اس طور کہ بدل مذکور بھی مبہم ہوتا
ہے اور بدل کو ذکر کر کے اس کے ایہام کو دور کیا جاتا ہے اور واضح کیا جاتا ہے اور یا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل زیادہ
واضح اور معروف و مشہور ہو۔ اور لوگوں کو معلوم بھی ہو جیسے کہ تفسیر سوسہ الی اللہ شیطان قال یا آدم اهل اوکما علی شجرة الخلد
و ملک الایلی میں دوسو میں ایہام تھا کہ کس چیز کا دوسوہ والا اور کیا ہوا اس ایہام کو اس کے بدل یعنی قال یا آدم الخ
لے رفع کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے دوسوہ والا تھا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعمت
علیہم کو بدل مانا صراط مستقیم کا۔ اور صراط مستقیم کے اندر خفاء تھا تو گویا صراط الذین انعمت علیہم لاکر اس خفاء
کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تفسیر و بیان مانا اور آپ جانتے ہیں کہ کوئی شئی
تفسیر و بیان اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ شئی واضح ہو۔ اور لوگوں کے نزدیک میں کے معنی اس کے اندر ظاہر طور
پر پائے جاتے ہیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جاتے ہیں گے۔ ہذا
صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنا کر یہ بتلانا ہے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مؤمنین ہی طریق مستقیم ہے
اور جب بدل بنا کر یہ فائدہ ہوا۔ تو صراط الذین انعمت علیہم کے مشہور بالاستقامت ہونے کی تصریح حاصل ہو گئی ۛ

تفسیر :- وقیل الذین انعمت علیہم الخ اب یہاں سے الذین انعمت علیہم کی مراد پر گفتگو فرمائیے۔ اس کے بارے
میں تین قول ہیں۔ ایک قول جیورگیا ہے جس کی طرف قاضی صاحب نے مؤمنین و مسلمین کہہ کر اشارہ کر دیا ہے جیورفسن

یہ کہتے ہیں کہ الذین انعمت علیہم سے نبیین، صدیقین، شہداء اور صالحین میں ان کی تائید میں آیت قرآنی اور حدیثی ہے۔ آیت اولیٰ کہ الذین انعمت علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین ہے۔ تائید کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر اپنی چار قسم کے لوگوں کا منعم علیہم شمار کر لیا ہے۔ لہذا صراط الذین انعمت علیہم میں بھی چار قسم کے لوگ مراد ہوں۔ اس لئے کہ قرآن کا بعض قرآن کے بعض کی تفسیر ہے اور حدیث یہ ہے کہ حضور نے الذین انعمت علیہم کے بارے میں فرمایا تھا ہم الملائکہ والصدیقون والشہداء ومن اطاع وعبدہ اس میں تائید اس طریقہ پر ہے کہ حضور نے صدیقین اور شہداء کو صراط شہیدان قرار دیا اور من اطاع وعبدہ اس سے صالحین کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور جب ان تین قسم کے لوگوں کو صراط بیان فرمایا تو منعم بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہو جائیں گے۔ پھر نوزاد حدیث سے بھی یہ چاروں قسم کے لوگ مستفاد ہوتے ہیں بعض صراط اور بعض الزاماً۔ دو صراطوں یہ ہے کہ الذین انعمت علیہم سے انبیاء مراد ہیں۔ ادا ان کا استدلال یہ ہے کہ یہاں منعم علیہم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے اور جب مطلقاً ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور انبیاء کی جماعت منعم علیہم کے افراد کامل ہیں۔ لہذا انبیاء مراد ہوں گے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تحریف اور نسخ سے پہلے کے جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے ملتے والے ہیں وہ مراد ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم والا الضالین سے نسخ کے بعد دالے ہوئے و لہذا اسی مراد میں تو ان کے مقابلہ میں الذین انعمت علیہم سے وہ ہوئے و لہذا اسی مراد ہوں گے جو نسخ سے پہلے تھے قاضی صاحب نے تیسرے قول کو نقل کرتے ہیں قبل التحریف والنسخ کا لفظ استعمال کیا ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تحریف کا لفظ راجع ہے اصحاب موسیٰ کی طرف اور نسخ کا لفظ راجع ہے اصحاب عیسیٰ کی طرف۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ منعم علیہم وہ اصحاب موسیٰ ہیں جو تورات کے محرف ہونے سے پہلے تھے اور وہ اصحاب عیسیٰ ہیں جو دین عیسوی کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے۔ تو دیکھو نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ کی طرف لڑا یا گیا اس لئے کہ نسخ سے مراد وہ نسخ ہے جو شریعت محمدی کے آنے کے بعد ہوا۔ اور حضور کی شریعت آنے کے بعد حضرت عیسیٰ کی ہی شریعت منسوخ ہوئی ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کی شریعت تو حضرت عیسیٰ کی شریعت سے منسوخ ہو چکی تھی۔ لہذا نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ ہی کی طرف لڑے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسخ کے معنی میں عموم کر دو خواہ وہ ہماری شریعت سے ہو یا شریعت عیسوی سے۔ پھر تحریف و نسخ کا لفظ دونوں کی طرف متوجہ کر دو اس لئے کہ تحریف جس طرح تورات میں ہوئی۔ حضور کی آمد کے بعد انجیل میں بھی ہوئی اور نسخ جس طرح شریعت عیسیٰ کا ہوا شریعت موسیٰ کا بھی ہوا۔ اور جب دونوں میں ہوا تو پھر کسی ایک کو ایک کے ساتھ خاص کرنے کے کیا معنی ہیں۔ شہید تین قول تھے قاضی صاحب نے آخر کے دو قولوں کو تیل نیل سے بیان کر کے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجہ ضعف کی یہ ہے کہ قرآن پاک کی تفسیر کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایک محل آیت کی تفسیر دوسری مفصل آیت میں دیکھنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ نے الذین انعمت علیہم کو یہاں عمل بیان فرمایا کہ دوسری آیت یعنی اولیٰ کہ الذین انعمت علیہم الخ میں مفصل بیان کر دیا ہے اور تفصیل میں چار قسم کے لوگوں کو ذکر فرمایا۔ اور ان چاروں کا خلاصہ لفظ منعمین ہے اور جب قرآن عموم رکھتا ہے تو پھر کسی خاص فرقہ کے ساتھ آیت کو مخصوص کرنا ناقص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب ایک قراءت ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بجائے الذین کے صراط من انعمت علیہم پڑھا گیا ہے۔

والانعام ایصال النعمۃ وہی فی الاصل الحالتہ التی یستلذھا الانسان فاطلقت لما یستلذ بہ
 من النعمۃ وہی اللین ونعم اللہ وان کانت لاتحصى کما قال **وَانْ نَعْدُ وَانِعْمَ اللّٰهُ لَکُمْ خَصُو**
 تنحصر فی جنسین دنیوی واخری الاول قسمان موهبی وکسبی والموهبی قسمان روحانی
 کشف الروح فیہ واشراقہ بالعقل وما یتبعہ من القوى کالفہم والفکر والنطق وجسمانی
 کتخلیق البدن والقوى الحالتہ فیہ والھیأۃ العارضة من الصحة وکمال الاعضاء وکسبی
 تزکیۃ النفس عن الرذائل وتحلیتها بالاخلاق والمکات الفاضلۃ وتزیین البدن باللباۃ
 المطبوعۃ والحلی المستحسنۃ وحصول الجاہ والمال والثانی ان یغفر ما فرط منه یرضی عنہ ویبوء
 فی اعلیٰ علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الابدین والمراد ہو القسم الاخیان وما یکون ووصلتہ الی
 نیلہ من القسم الاخر فان ما عدا ذلک یشترک فیہ المؤمن والکافر ۛ

ترجمہ :- اور انعام نعمت پیونچا کے کا نام ہے اور نعمت دراصل وہ کیفیت ہے جسے انسان لذت یا تلبہ پھر اس کا
 استعمال ان چیز میں ہوتے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں۔ اور یہ نعمت بحسب النوع نعمت نفع النوع سے ماخوذ ہے
 جس کے معنی ترقی کے ہیں اور خدا کی نعمتوں کے افراد اگرچہ شمار میں نہیں آسکتے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے **وَانْ**
نَعْدُ وانعمۃ اللہ لا تحصى (تاہم جنسی حیثیت سے نعمت دو منسلوں میں مخصوص ہے دنیوی۔ اخروی۔ دنیوی کی دو قسمیں
 ہیں وہی یعنی نرعی خدا داد۔ دہم کسبی۔ پھر وہی کی دو قسمیں ہیں۔ روحانی جیسے انسان کی ذات میں روح کا پھول
 دینا اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد جو توانے باطنہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا اور وہ توانے
 باطنہ مثلاً ہم و فکر و لطف ہیں اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا۔ اولان تو تول کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں سموی ہوتی
 اور پیوست ہیں۔ اولان کیفیات کو پیدا کرنا جو اس بدن کو ناراض ہیں یعنی صحت اور اعضا کمال۔ اور کسبی نعمت۔
 نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا۔ اور بدن کو اچھے اور خوبصورت
 زیورات کے ذریعہ زینت دینا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا ہے۔ اور اخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ اس کی کوتاہیوں کو
 معاف کر دے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کا عطا فرمائے اور لذت میں
 نعم اخروی اور ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو مؤمن و کافر دونوں شریک ہیں :-
 نفسیں :- والانعام ایصال النعمۃ الخ۔ اب یہاں سے نفل انعمت کے متعلق بحث کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے دو

باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔ اول یہ کہ انعام تین معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اول ایصال النعمۃ یعنی نعمت کا پہنچانا۔ دوم آنکھ روشن کرنا۔ تیسرے نعم کرنا۔ اول معنی کے اعتبار سے متعدی فعلی ہوتا ہے اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے متعدی بلام ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے انعام کا ترجمہ ایصال الاحسان الی الیغیر من العقلاء کیا ہے جس کا ترجمہ فارسی میں نگوئی کردن یا عافلا ہے اسی مادہ سے ایک لفظ نعمت آتا ہے جس کے معنی ہیں اور نرمی کے ہیں۔ اسی مناسبت سے جلد نام نرم کھال کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اسی لفظ نعمت بالغت سے نعمت بکسر نون یا غور ہے چونکہ یہ فعل کا وزن ہے اور فعل کا وزن کیفیت اور حالت کے معنی میں آتا ہے اس لئے اصل وضع کے اعتبار سے نعمت کے معنی اس حالت کے ہوں گے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا ان چیزوں کے اندر جو اس حالت کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ مطعومات و مشروبات وغیرہ جو سبب بنتی ہیں حالت لذیذ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دنیوی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اس عالم میں ہم کو حاصل ہیں۔ اور اخروی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو آخرت میں حاصل ہوں گی اور وہی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جن میں بندہ کے کسب کو کچھ دخل نہیں اور کسی جو توہی کے برخلاف ہیں۔ یہ دو باتیں سمجھنے کے بعد اب تاقاضی قاضی کامیاب منستے تاقاضی صاحب انعام مصدر سے بحث کر رہے ہیں اور مصدر سے بحث کرنا یہ یعنی نعمت سے بحث کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انعام نام ہے ایصال نعمت کا اور نعمت اصل وضع کے اعتبار سے اس حالت کے معنی میں ہے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا۔ اس نعمت کے اسباب ہیں۔ اور یہ لفظ نعمت بکسر نعمت بالغت سے ماخوذ ہے جس کے معنی نرمی کے آتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمتوں سے یہاں کوئی نعمتیں مراد ہیں تو مراد کے سمجھنے سے پہلے نعمتوں کے اقسام سمجھ لینا ضروری ہے۔ نعمتوں کے اقسام شمار کرنے کی دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے اجناس کے اعتبار سے اقسام شمار کرے جائیں۔ دوم یہ کہ ان نعمتوں کے افراد و انواع و اشخاص شمار کرے جائیں۔ دوسری حیثیت یعنی اشخاص و انواع و افراد کو شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افراد نعمت بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے وال تعادوا لعلہ اللہ لا یخصوا۔ البتہ اول حیثیت یعنی جنسی حیثیت سے نعمت کی دو قسمیں۔ دنیوی و اخروی۔ پھر دنیوی کی دو قسمیں ہیں۔ جو تہی اور تہی۔ جو تہی کی پھر دو قسمیں روحانی اور جسمانی۔ روحانی جیسے کہ بندے کے اندر روح کا چھونک دینا۔ روح چھونکنے کے بعد بندہ کو عقل دے کر اس عقل کے ذریعہ سے روح کو روشن کرنا۔ اور عقل دینے کے بعد بندہ کو قوت فہم اور قوت فکر اور قوت نطق عطا کرنا۔ عقل کہتے ہیں اس قوت کو جو از باب قدرت کلیات کے ادراک کے لئے نفس انسانی کے واسطے تیار کی جاتی ہے اب اس قوت کے عطا کرنے کے بعد انسان کو تین چیزیں حاصل ہوتی ہیں اول مبادی سے مطلوب کی طرف جلدی سے متقل ہو جانا اور یہی مراد ہے فہم سے۔ دوسرے نفس سے ذہول شدہ چیز کو جان لینا اور یہی مراد ہے فکر سے اور تیسرے اپنے دل کی بات کو تعبیر کر دینا اور یہ مراد ہے نطق سے۔ یہ تینوں چیزیں وہی ہیں جیسا کہ تاقاضی نے بھی جوہی کی مثال میں ان تینوں کو پیش کیا ہے۔ مگر انہی ناموں کی تین چیزیں کسی بھی ہیں جو عقل کے تابع ہوتی ہیں اول کلیات کا ادراک کرنا اور اس کو نطق سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے نفس کو ناطق کہتے ہیں یعنی ادراک کرنا خواہ نفس۔ دوم کلیات بلکہ کو ترتیب دیکر معمولات کو حاصل کرنا۔ اور اس کو فکر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے قوت مفکرہ۔ اور پھر ترتیب دیکر جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان کو جان لینا۔ اس کو فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جسمانی جیسے کہ بدن کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو بدن

غیاہ المقضوب علیہم ولا الضالین۔ بدل من الذین علیہم ان المنعم علیہم هم الذین سلموا
من الغضب والضلال او صفۃ لم یثبتۃ او مقیدۃ علی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ و
ہے نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامة من الغضب والضلال ۛ

ترجمہ :- یہ کلام الذین الخ کا بدل الکل ہے بریں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور نگرانی سے
دور ہیں یا یہ عبارت ماقبل کے لئے صفت کا شفاء یا صفت مقیدہ ہے بریں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت
کاملہ یعنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں ۛ

بقیہ صگذشتہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذاتہ قوت لامسہ وغیرہ۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو بدن
کو عارض ہوتی ہیں مثلاً صحت اور اعصاب کا صحیح و سالم ہونا یہ نوافل نہیں ہوتی کسی اور کسی کی مثالیں نفس تنور ذائل سے
پاک کرنا اور اس کو اچھے اخلاق اور عمدہ قوتوں سے مزین کرنا۔ اور بدن کو عمدہ زیورات اور بہتر حالات سے مزین کرنا
اور مال و منزہ کو حاصل کرنا یہ بات یاد رہے کہ یہاں ہر کسی سے مراد عام ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی یا ان دونوں کے
علاوہ اس لئے کہ مصنف نے ان نیتوں چیزوں کی طرف مثال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو تزکیہ نفس سے اور جسمانی کی
طرف تو مزین بدن سے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف جو صوفی وسیلہ بنے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول بجاہ و
مال سے کیونکہ مال و بجاہ نہ تو بدن ہے اور نہ روح کا کوئی جزو ہے۔ اور اب تک نعم دنیوی کی قسمیں تھیں اب نعم اخروی کی
مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو اجمالاً اس طور پر بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ افراد فقر ربط ہوئی سب کو بخش دینا۔ اور اس
سے راضی ہو جانا۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ سمیت سمیت کے لئے ٹھکانا دینا لیکن بعض لوگوں نے
اس کی تفصیل بھی کی ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ نعم اخروی وہی ہوں گی یا کسی وہی کی مثال مغفرت اور غفور باری ہے اور
کسی کی مثال ثلثہ اعمال۔ اور پھر کسی کی دو قسمیں ہیں ایک روحانی۔ دوم جسمانی۔ روحانی کی مثال رضاء باری اور جسمانی
کی مثال جنت کی محسوس نعمتیں بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمیں وہیں ہیں کسی کو کسی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ
آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے فضل و احسان
سے حاصل ہو رہی ہیں اگر ان نعمتوں کا ترتیب بندہ کے اسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکا ہے بنیاد اس کی اس پر ہے کہ اللہ
تعالیٰ ہر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف انصال و انعام کے قبیلہ سے ہو گا
اور اہل جنت کے قبیلہ سے نہیں۔ اور اسی کی طرف مفسر نے اپنے ارشاد میں اشارہ کیا ہے حضور نے صحابہ کو مخاطب کر کے فرمایا اَلَا تُبْخِی
منکم احدی بملکہ کہ آگاہ رہو کوئی شخص تم میں سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا صحابہ نے عرض کیا آپ بھی اے اللہ کے
رسول۔ فرمایا کہ ہاں میں بھی مگر یہ کہ مجھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے بخش دے تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

کچھ آخرت میں عطا ہو گا وہ صرف اللہ کا فضل و احسان ہو گا بندہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل اور علت نہیں ہیں اصل یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہی ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمت علیہم میں کونسی نعمتیں مراد ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ قسم آخر یعنی نعم انفرادی اور جو چیزیں ان دنیوی نعمتوں میں سے ان نعم انفرادی کا وسیلہ نہیں بخلاف نفس کو روزاٹل سے پاک کرنا۔ اور عمدہ اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ باقی رہا یہ کہ یہی نعمتیں نعمت علیہم سے کیوں مراد لیتے ہو تو جواب اس کا یہ ہے کہ نعمت علیہم سے خاص طور سے تو میں کو مراد لینا مقصود ہے اور تو میں اس وقت میں مخصوص ہوں گے جبکہ یہی نعمتیں مراد لی جائیں گی کیونکہ اس کے علاوہ جو بقیہ نعمتیں ہیں۔ ان میں تو میں و کافر دونوں مشترک ہیں۔

تفسیر ۱۲۱۔ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین الخ قاضی صاحب پہلے اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ یہ بل بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی ہو سکتا ہے اگر بدل مانو گے تو معنی یہ ہوں گے کہ جو نعم علیہم میں وہی سالمین من الغضب والضلال ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل الکل ہے اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل کا فرد کامل بدل الکل ہے اور چونکہ بدل الکل اور بدل منہ فائداً و مصلحاً دونوں اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اور احداً متحدین کا عمل آخر پر صحیح ہوتا ہے لہذا سالمین من الغضب والضلال کا عمل صحیح ہو گا نعم علیہم پر اور معنی ہوں گے کہ جو لوگ نعم علیہم میں وہی سالمین من الغضب والضلال ہیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنایا جائے۔ صفت کہتے ہیں اس تابع کو جو اپنے منبوع کے معنی پر دلالت کرے اب الذین کے اندر دو چیزیں جمع ہو گئیں اول موصول ہونے کی حیثیت۔ دوم موصول ہونے کی حیثیت، موصول ہونے کی حیثیت سے صلیعین نعمت کے معنی پائے جاتے ہیں گے۔ اور موصوفہ ہونے کی حیثیت سے سالمین من الغضب والضلال کے معنی پائے جاتے ہیں گے لہذا ترجمہ یہ ہو گا کلان لوگوں کا لاستہ جو جامع ہیں نعمت مطلق یعنی نعمت ایمان اور نعمت سلامت من الغضب والضلال کے۔ اب رہی یہ بات کہ مصنف نے ابھی انہمت کی تفسیر انفرادیہ کے ساتھ کی تھی۔ اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد لے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ لھوذا سبب ہی نعمتیں ہیں۔ مگر صمد اور صفت کے تقابل کے وقت چونکہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا۔ اس لئے اس کو مراد لے لیا ہے اور ایمان فرد کامل اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کی دوسری نعمتیں تنفرع ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوئی اور ہوشی بنیادی ہو کر رہی ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے صفت بنانے کے بعد اس میں دونوں افعال ہیں۔ صفت کاشفہ کا اور صفت مقیدہ کا۔ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت کاشفہ۔ مقیدہ اور مادۃ۔ صفت کاشفہ اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ایہام کو دور کرنے کے لئے اور اس کی توضیح کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مقیدہ کہتے ہیں کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مادۃ کہتے ہیں اس کو جس کے اندر دونوں مقصد پیش نظر نہ ہوں بلکہ صرف متنوع کی مدح سرائی پیش نظر ہو نسبت کے اعتبار سے صفت کاشفہ اپنے موصوف کے متساوی ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس صورت میں یہ صفت مقیدہ ہوگی اور کس صورت میں صفت کاشفہ۔ تجویز یہ ہے ایمان کی تین قسمیں مراد ہیں۔ ایک ایمان مطلق۔ دوم ایمان کامل۔ ایمان مطلق کہتے ہیں۔ محض تصدیق اور اقرار باللسان کو اور ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق قلبی کے ساتھ اس کے متبع تقاضا

وذلك انما يصح باحد التاويلين اجراء الموصول بجزء النكوة اذ الم يقصد به معهود كالمحل في قوله
 ه ولقد امر على اللثيم يسبني : فخصيت ثمة قلت لا بعينني . وقوله هم وانى لامر على الرجل مثلك
 فيكونى . او جعل غير معرفته بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو النعم عليهم
 فيتعين تعين الحركة من غير السكون .

ترجمہ :- اور اس عبارت کو صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے (ایک یہ کہ اسم موصول
 کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے جبکہ اس سے کسی معبود خارجی کا قصد کیا جائے جس طرح معرف باللام یعنی لفظ اللثیم شاعر
 کے قول ولقد امر الخ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے . شعر کا ترجمہ میں گذرتا ہوں ایسے کینے آدمی کے پاس سے جو مجھے گالیاں
 دیتا رہتا ہے تو میں وہاں سے یہ ہتھکڑیاں لگا دیتا ہوں کہ اس کے گالیاں دینے والے کی مراد میں نہیں ہوں اور جس طرح معرف
 باللام عرب کے قول انى لامر على الرجل شلک نیکمرنی میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ تاویلی کی جائے کہ غیر کو مضاف ہونے
 کی وجہ سے معرف بنالیا جائے اس لئے کہ اس کی اضافت ایسے اکم کی طرف کی گئی ہے جو اس کا واحد مقابل ہے یعنی نعم علیہم
 لہذا غیر میں یک گویہ تعین آگیا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں ۔

دقیقہ : گذشتہ پر عمل کرنا ایمان مطلق کے بارے میں علماء امت کا فیصلہ ہے کہ وہ مخلوق فی الہا کو حرام کر دیتا ہے لیکن
 دخول اولی فی الجنة کو ثواب نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول اولی کو ثواب کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متعین
 ہونی والوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من الغضب والفساد بھی ہوں . اور مؤمنین کا ملین کے لئے سالم من الغضب
 والفساد ہونا ضروری ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المنصوب علیہم والا الضالین صفت متعینہ ہوگا۔
 کیونکہ اس صورت میں اللہ علیہم مؤمنین قاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا پس غیر المنصوب علیہم والا الضالین سے
 مؤمنین قاسقین کو خارج کر دیا . اور مؤمنین کا ملین کے ساتھ خاص کر دیا . اور اگر ایمان کامل مراد ہے تو صفت کا
 ہوگی یا اس طور کہ نعمت علیہم کے اندر سلامت من الغضب والفساد کا مفہوم مخوذ ہوگا کیونکہ مؤمن کامل کے لئے سالم
 من الغضب والفساد ہونا ضروری ہے لیکن یہ مفہوم کچھ مفہوم طریقہ پر تھا اس لئے غیر المنصوب علیہم والا الضالین نے
 اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر :- وذلك انما يصح باحد التاويلين الخ قاضی صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں ۔ اعتراض یہ
 ہے کہ غیر المنصوب علیہم والا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف
 اور تمکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت موجود نہیں کیونکہ موصوف الذین الخ تو معرف ہے ۔
 اور صفت غیر المنصوب الخ نکرہ ہے لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر اضافت کی وجہ سے معرف ہے لہذا مطابقت ہو گئی

تو میں اس کا جواب دوں گا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اضافت کرنے کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر بھی ہے لہذا اشکال علیٰ حالہ باقی رہا؛ اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف یا صفت میں تاویل کرنے سے یہ اشکال دفع ہو جائیگا یعنی موصوف کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا کہ جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یا صفت کو موصوف کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف معرف ہے صفت بھی معرف ہے یہاں تابع کے معنی ہیں وہ شئی جس کے اندر تاویل کی گئی اس کو مد مقابل کی حالت کے موافق بنا کر اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف میں معرف باللام کے اسند ہوتا ہے یعنی جس طرح معرف باللام میں عہد خارجی کے معنی مراد ہوں گے اگر یہ مراد نہ ہو سکتے ہوں تو عہد ذہنی کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو جنس کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو استغراق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی اسم موصول کے اندر بھی۔ اور معرف بلام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسی طرح سے جب اسم موصول سے مراد معبودی الذہن ہوں گے تو وہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب سنی موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہوگی کہ الذین اسم موصول سے مراد معنی عہد ذہنی کے ہیں کیونکہ عہد خارجی کے معنی تو مومن نہیں ہو سکتے اس لئے کہ کوئی فرد معین نہیں ہے اور جنس کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ صراط کی افاقہ اس سے مانع ہے کیونکہ راستہ حقیقت شئی کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ افرادی کا ہونا ہے اور استغراق کے معنی بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ قریبہ نہیں ہے لہذا اب ثابت ہو گیا کہ الذین سے مراد عہد ذہنی ہے اور جیسا کہ بیان کیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے لہذا الذین الخ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب موصوف و صفت لیکر میں مطابق ہوئے لہذا عدم مطابقت کا اعتراض نہیں پڑے گا۔ قاضی صاحب نے بھی عہد ذہنی کے نکرہ کے حکم میں ہونے کی دو نظرس بیان کی ہیں اول شعر دوم قول پہلے شعر سمجھئے۔

ولقد امر علی اللہیم یسینی ۛ فمضیت ثمت قلت لا یغیننی۔

دیکھئے اس شعر میں اللہیم پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال و فائز کو بیان کرنا ہے اور کمال و فائز اس وقت ہوگا جبکہ علم و بردباری کا معاملہ کسی فرد معین کے ساتھ نہ ہو بلکہ علم میں عموم ہو لہذا الف لام عہد خارجی کا تو مومن نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام جنسی بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں یتیم پر مراد واقع ہو رہا ہے اور مراد جنس شئی اور حقیقت شئی پر واقع نہیں ہو کر تا۔ لہذا الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام استغراق کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ایک وقت میں دنیا کے تمام یتیموں پر گزرنا محال ہے۔ اور جب یہ تینوں متنع ہیں تو عہد ذہنی ثابت ہو گیا۔ اب دیکھئے اللہیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت بنائی گئی ہے جبکہ کوئی یسینی نہ ہو اور یہ متفق فیصلہ ہے کہ جملہ نکرہ کی صفت ہوتا ہے معرفہ کی نہیں۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہے۔ دوسری نظیر انی لام علی الرجل شلک فیکر منی اس مثال میں الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے۔ ورنہ تو نکرہ رہتا ہے لہذا اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو پھر شل کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا۔ شعر سے جو استدلال کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ الف لام عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ہم یسینی کو صفت بنا لیں۔ اور اگر ہم یسینی کو حال بنا دیں تو یہ استدلال درست نہیں ہوگا۔

وعن ابن کثیر نصبه علی الحال عن الضمیر المجرور والعامل انعمت اوباضاراعنی اوبالاستثناء ان نفس النعم بما یعم القبیلتین ۱

ترجمہ :- اور ابن کثیر سے منقول ہے کہ غیر المفعول الخ انعمت علیہم کی ضمیر مجرور سے حال واقع ہونے کی بنا پر منصوب ہے اور اس میں انعمت عامل ہے یا منصوب ہے تقدیر اعمیٰ کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے مگر استثنائی صورت اس وقت درست ہو سکے گی جبکہ انعمت میں ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی و اخروی ہر دو کو شامل ہوں

دبقیہ صمد مستثنیٰ کیونکہ ذوالحال کے لئے نکرہ ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ میں لقمہ پر گزرتا ہوں اس حال میں کہ وہ مجھ کو کالی دیتا رہتا ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ یعنی کو حال بنانے کی صورت میں تو شاعر کا مقصود ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ شاعر کا مقصد حکم کو عام ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں حکم خاص ہو جائے گا اس لئے کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ مرد کی حالت میں اگر کالی دیتا ہے تو میں بردباری کرتا ہوں ورنہ نہیں تو اس صورت میں شاعر کا مقصود ہی فوت ہو گیا لہذا حال قرار دینا درست نہیں ہے۔

اور صفت میں تاویل کر کے جواب اس طور پر ہو گا کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ لفظ غیر اضافت کے باوجود بھی مکرہ رہتا ہے یہ مطلق نہیں بلکہ یہ قاعدہ ہے جبکہ ضدین کے درمیان واقع نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان واقع ہو تو اضافت مفید تشریف ہوگی جیسے کہ کسی نے کہا ما انقلہ۔ جواب دیا ہی المکرہ غیر السکون تو دیکھو یہاں لفظ غیر معرف ہو گیا کیونکہ ضدین یعنی حرکت و سکون کے درمیان واقع ہے پس جب غیر کی نسبت سکون کی طرف گئی تھی تو اس کی ضد آخر یعنی حرکت متعین ہو گئی متعین اس طور پر ہوئی کہ غیر السکون کے معنی ہی حرکت کے ہو گئے پس اسی طرح غیر المفعول میں بھی لفظ غیر ضدین کے درمیان واقع ہے لہذا یہاں بھی لفظ غیر معرف ہو گا اضافت کی وجہ سے اور ضدین منعم علیہم اور مفعول منصوب علیہم و اضافتیں ہیں تو اب معنی ہوں گے کہ منعم علیہم ہو غیر المفعول علیہم ولا الضامین ہیں اور جب غیر معرف ہو گیا تو الٰہین کی صفت بنانا درست ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

نفس پر :- وعن ابن کثیر نصبه علی الحال الخ قامنی صاحب مابقل کی دو ترکیبیں بیان کرنے کے بعد اور ایک تیسری ترکیب بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ابن کثیر نے غیر کو نصب پڑھ لے حالت کی بنا پر یا تقدیر اعمیٰ کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے اس ترکیب کو سمجھنے سے پہلے تین باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مسند الیہ اسم ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لفظ غیر میں صفتیت کے معنی اصل میں لیکن خلاف اصل استثناء کے معنی پر محمول کر لیا جاتا ہے اور استثناء متصل اصل ہے اور منقطع خلاف اصل ہے اب سمجھئے کہ نصب پڑھنے کی تین وجہ ذکر کی ہیں اول یہ کہ غیر کو حال قرار دیا جائے انعمت علیہم کی ہم ضمیر سے اور چونکہ حال منصوب ہوتا ہے اس وجہ سے غیر کو بھی منصوب پڑھا گیا ہے لیکن اس صورت میں اعتراض ہو گا وہ یہ کہ ذوالحال مفعول ہوتا ہے یا فاعل اور یہاں ہم ضمیر نہ فاعل ہے نہ مفعول

والغضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و
القائى على ما مر وعليهم فى محل الرفع لانه نائب الفاعل بخلاف الاول ۛ

ترجمہ :- اور غضب خون دل کے جوش مارنے کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدا سے تعالیٰ کی طرف کی جاتے تو
اس کا انجام کار یعنی انتقام مراد ہوتا ہے جیسا کہ رحمن و رحیم کی بحث میں گذر چکا۔ اور المقضوب علیہم میں علیہم مقضوب
کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ اس کے برخلاف وہ علیہم جو انعت کے بعد واقع ہے کہ وہ مقضوب
یعنی محل نصب میں ہے ۛ

(بقیہ مگذشتہ) بلکہ مجرب ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ضمیر کا عامل لفظ علیٰ حرف جار ہے اور غیر کا عامل انعت
ہے لہذا دو الحال کا عامل ایک نہ رہا۔ بلکہ دو ہو گئے حالانکہ دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں پر ضمیر
مفعول ہے لفظ انعت کا اور یہی انعت اس کے اندر عامل ہے علیٰ تو محض صلہ کے طور پر زائد کر دیا گیا۔ مؤثر اور
عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اور جب ضمیر ضمیر مفعول ہے انعت کا تو دونوں اعتراض مرتفع ہو گئے یعنی ذوالحال
کا مفعول ہونا اور اتحاد عامل۔ اسی وجہ سے علیہم کو محل میں نصب کے کہا گیا ہے اور بعینہ یہی تاویل مقضوب علیہم کے
اندر چلی گی یعنی علیہم میں جو ضمیر ہے یہ حقیقت میں نائب فاعل ہو گا مقضوب کا۔ اور علیٰ محض صلہ کے طور پر
زائد ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرتفع ہو گیا۔ جو غیر المقضوب علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف جار
کو مستلزم بنا لانا لازم آ رہا ہے اور یا غیر مقضوب ہو گا مفعولیت کی بنا پر اور فعل نا صوب محذوف یعنی اعمیٰ غیر المقضوب
علیہم ولا الضالین لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ منعم علیہم سے مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں کیونکہ اعمیٰ کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفعول مراد ہے اس کے ماقبل کی اسی وقت بن سکتا ہے جبکہ مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں تیسری
وجہ نصب پڑھنے کی یہ ہے کہ غیر کو استثناء کے معنی میں لیا جاتے لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ نعتوں سے
مراد عام نعتیں لیا جائیں۔ خواہ وہ کافروں پر ہوں یا مؤمنین پر پھر خواہ مؤمنین کا ملین پر ہوں یا ناسقین پر اور مفہوم
عام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسی صورت میں استثناء متفضل تحقق ہوتا ہے اور اگر آپ خاص مفہوم مراد لیں گے
تو غیر المقضوب ولا الضالین میں غیر استثناء منقطع کے معنی میں ہو گا۔ اور جب استثناء منقطع ہو گا تو خلاف اصل کی
بہرہ راز ہو جائے گی اس لئے کہ اول تو لفظ غیر کو استثناء پر محمول کرنا ہی خلاف اصل ہے اور پھر استثناء کے اندر استثناء
منقطع خلاف اصل ہے تو نہ بنے دو چیزیں خلاف اصل جمع ہو جائیں گی ۛ

تفسیر :- والغضب ثوران النفس الخ اب یہاں سے قاضی صاحب غصب کے معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے سمجھنے سے
پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مصنف نے تعریف میں النفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں خون کو۔ جیسا کہ حدیث کے اندر
یہ ہی معنی مراد ہیں حضور نے فرمایا وقور بالیس النفس سائلہ لایف الماء یعنی جن جانوروں کے خون نہیں ہے

ولا مزیدہ لتأكيد ما في غير من معنى التفي فكانه قال لا المقصوب عليهم ولا الضالين. ولذلك
جازا نازيدا اغير ضارب وان امتنع نازيدا امثل ضارب. وقرئ غير الضالين؛

ترجمہ :- اور لا اس معنی نفی کی تاکید کے لئے ہر جہاں جو غیر میں موجود ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے بالفاظ دیگر یوں
فرمایا۔ لا المقصوب علیہم ولا الضالین۔ اور اسی وجہ سے کہ غیر حرف نفی کے معنی میں ہے، انا زیداً غیر ضارب بتقدیم زیداً
جائز ہے اگرچہ انا زیداً امثل ضارب بتقدیم زیداً متعین ہے۔ اور ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے،

الغیہ مگذشتہ ان کے گرجانے سے پانی بجنس نہیں ہوتا۔ تو دیکھو حدیث کے اندر نفس بولکر خون مراد لیا گیا ہے اور الف
انفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قاضی صاحب فرماتے ہیں۔ والغضب ثوران النفس عند ارادة
الاتقام پس تفسیر ما سبق کے مطابق عبارت یوں ہوگی۔ غلبان دم القلب عند الاداة الاتقام یعنی قلب خون کا
اتقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا درست
نہیں ہو گا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باری ان سے منسوب ہے نیز
غلبان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں از قبیلہ انفعال کے ہے اور ذات باری فاعل ہے متعل نہیں پس جب غضب کو ذات
باری کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی سزا اور عذاب مراد ہو گا۔ اور سزا اور عذاب
از قبیلہ انفعال ہے انفعال نہیں پس اس صورت میں مقصوب علیہم کا ترجمہ ہو گا۔ وہ لوگ کہ جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل
ہوا اور اس کی سزا کے مستحق ہوئے پس انفعال کا اشکال ختم ہو گیا نیز قلب اور دم کا بھی اشکال ختم ہو جائے گا اس لئے کہ
سزا دی اور عذاب دی کے مفہوم میں قلب اور دم نہیں ہے۔

نفس یزید۔ ولا مزیدہ لتأكيد الخبر بها من مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ
لیجئے کہ لفظ لا حروف زیادہ میں سے ہے اور اس کے ذریعہ سے اس آئم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر نفی
کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ واو مطلقاً جمعیت کے لئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کی جمعیت علی سبیل
الاقتراں ہو یا علی سبیل التعاقب ہو یا علی سبیل التباعد ہو۔ چنانچہ جب جائز زید و عمر و کس کے تو اس کے اندر تینوں
احتمال ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید و عمر و ساتھ ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ آئے
ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے آنے میں بہت بڑا فاصل ہو جس کی وجہ سے اس جمعیت کی زید و عمر و دونوں سے نفی کی جائے
اور کہا جائے کہ ابامانی زید و عمر و تو وہاں پر بھی مقصود ان تینوں قسم کی نفی کرنا ہو گا یعنی تو ساتھ ساتھ آئے اور بالتتابع
اور نہ بالتباعد آئے لیکن پھر بھی ایک تو ہم ہو سکتا تھا کہ چونکہ واو مطلق جمع کے واسطے آتا ہے اور مطلق جمعیت کا فرد
کامل دو چیزوں کا ایک وقت جمع ہونا ہے لہذا ابامانی زید و عمر و میں اسی جمعیت کا ملکہ کی نفی کی گئی ہے علی سبیل التعاقب

(بقیہ صد گذشتہ) والتباعد کی نفی نہیں کی گئی۔ تو دیکھو خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ماہرانی زید و عمرو کے لفظ وضعی اعتبار سے متینوں قسم کی تفسیر کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وہم کو دفع کرنے کے واسطے لفظ لا کر اس نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو ماہرانی زید و عمرو سے وضعا سمجھ میں آرہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ماہرانی زید و لا عمرو یعنی زید و عمرو نہ تو ایک وقت میں آئے اور نہ علی سبیل التقاب آئے۔ اور نہ علی سبیل التباعدا آئے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ لفظ لا کو نفی سابق کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم نفی رکھتا ہے پس اب غیر المنضوب علیہم ولا الضالین میں اشکال یہ ہے کہ یہاں لفظ لا لازماً ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ولا الضالین کا معطوف علیہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی انہی جگہ پر مسلمہ ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہذا آپ کیا جواب دیں گے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لا کا اضافہ کلام منفی ہی میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر دو معنی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اثبات کے لئے۔ اگر نفی کے لئے ہو تب تو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی التزاماً مفہوم ہوگی یہر نوع نفی پائی جائیگی۔ پس آیت کے اندر لفظ غیر اثبات مغایرت کے لئے ہے۔

بایں طور کہ منع علیہم اور منضوب میں مغایرت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس منضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منع علیہم کے راستہ کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایر ہے منضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ منضوب کی نفی کرنی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی ملحوظ ہیں تو پھر لفظ لا کو تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہو گا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا لا المنضوب علیہم ولا الضالین ؕ

ولذلک جازا نازیبا غیر ضارب الخ یہ تفریع ہے غیر کے معنی لا ہونے پر۔ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ انا زیداً مثل ضارب متشعب ہے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یوں ہے کہ مثل مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ۔ اور زیداً اس مضاف الیہ کا معمول ہے اور ضارب مضاف الیہ کا لفظ مثل مضاف پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے نواب اگر انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز ہو تو معمول کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہذا انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز نہیں لیکن انا زیداً غیر ضارب جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اس میں بھی بعینہ وہ صورت ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ لفظ غیر لا کے معنی میں ہونے کی وجہ سے گویا حرف بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کا عدم ہو گئی لہذا زیداً کو مقدم کر کے انا زیداً غیر ضارب پڑھنا اسی طرح جائز ہو گا جس طرح کہ انا زیداً لا ضارب جائز ہے۔ یہ تو بحث نفی ولا الضالین کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔ اس صورت میں کوئی بحث نہیں ہوگی ؕ

وَالضَّلَالِ الْعَدُوْلُ عَنِ الطَّرِيقِ السَّوِيِّ عَمْدًا اَوْ خَطَاوُلًا عَرِضٌ عَرِيضٌ وَالنَّفَاوْتُ بَيْنَ اَدْنَاهُ وَاقْصَاهُ كَثِيرٌ وَقِيلَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَالضَّالِّينَ الضَّالِّينَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَقَدْ رَوَى مَرْفُوعًا وَيَتَجَبَّرُ أَنْ يَقَالَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْعَصَاةُ وَالضَّالُّونَ الْجَاهِلُونَ بِاللَّهِ لِأَنَّ الْمَنْعَمَ عَلَيْهِمْ مِنْ وَفْقٍ لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لَدُنْهُ اَوَ الْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهِ فَكَانَ الْمَقَابِلُ لَهُ مِنْ اخْتِلَاحِ قُوَّتِهِ الْعَاقِلَةُ وَالْعَامِلَةُ وَالْمَخْلُوعَةُ بِالْعَمَلِ نَاسِقٌ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْقَاتِلِ عَمْدًا اَوْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْمَخْلُوعَةُ بِالْعِلْمِ جَاهِلٌ ضَالٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَاذَا أَبْعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ

ترجمہ :- والضللال راہ راست سے پھر جانا ہے جان بوجھ کر یا غلطی سے۔ اور ضلال ایک کشادہ میدان ہے اس کے اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے بعض نے کہا کہ مغضوب علیہم سے یہ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں منہم من لَعَنَهُ اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ میاں نے ان کے حق میں قد فسوا من قبل و اضلوا کثیرا فرمایا ہے اور ایک مرفوعہ روایت بھی اس قول کی تائید میں ہے اور وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے گورے ہیں اس لئے کہ منعم علیہ وہ جسے حق اور غیر دونوں کی معرفت عطا کی گئی ہو حق کی معرفت تو برائے معرفت۔ اور غیر کی معرفت اس پر عمل کرنے کے لئے۔ ثواب منعم علیہ کا مقابل وہ ہو گا جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عالمہ میں سے کوئی ایک غفل ہو گئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو غفل کر دیا ہے وہ ناسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عَمْدًا قَاتِلِ کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عاقلہ کو غفل کر دیا وہ جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَمَاذَا أَبْعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فرمایا ہے

تفسیر :- والضللال العدول الخ اب یہاں سے ضلال کے معنی اور مغضوب علیہم اور ضالین کی مراد پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ نیز ولا انفس الین پر لازم دئے قرأت معمولی بحث میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ضلال نام ہے سید سے راستہ سے اعراض کرنے کا۔ اب یہ اعراض خواہ قصداً ہو یا غلطی سے۔ اور ضلال کا بہت ہی کشادہ میدان ہے۔ یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ ترک اولیٰ ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر باللہ ہے اور پھر اس ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں۔ جن کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ ضلالت پر بحث کرنے کے بعد قاضی نے وقیل المغضوب علیہم بحرف عطف فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغضوب علیہم اور ولا انفس الین کے بالکل

میں سابقاً گفتگو ہو چکی ہے۔ حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ ہاں البتہ فمنا گفتگو ہوئی ہے اور اس معنی گفتگو پر
 اعتماد کرنے جوئے اس کو معطوف علیہ اور قبل المفضوب علیہم کو معطوف بنا دیا تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ماضی میں
 فمنا کیا گفتگو ہوئی ہے تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المفضوب علیہم اور الفضائل سے کافرین مراد ہیں کیونکہ منعم
 علیہم کی تفسیر مؤمنین کے ساتھ کی گئی ہے اور مفضوب علیہم اور الفضائل اس کے مقابل میں واقع ہے اور اس کی ضد ہے لہذا
 مفضوب علیہم اور فضائل سے مراد غیر مؤمنین یعنی کافرین ہوں گے۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور فساد کے ساتھ ان کے
 متصف ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک بھی اس کی شہادت دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔ بل انہم کم
 بشر من ذلک ثوب عند اللہ من نعمۃ اللہ وغضب علیہ۔ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندلہ اللہ تعالیٰ
 مؤمنین کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کیا تم کو میں ان لوگوں کی خبر دوں جو اس سے زیادہ بدتر ہیں۔ اللہ کے نزدیک از روئے
 جزاء کے۔ وہ وہی لوگ ہیں جو ملعون بارگاہ ہیں اور جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔ دوسری آیت کے اندر ارشاد
 ہے۔ الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضللاً ابعداً۔ ان دونوں آیتوں سے کفار کا مفضوب اور
 فضائل ہونا ثابت ہوتا ہے پہلی آیت سے مفضوب ہونا اور دوسری آیت سے ضال ہونا ثابت ہوتا ہے خیر یہ تو ضمنی
 بحث تھی۔ اب جو کچھ مصنف ان دونوں کی مراد پر بالتقریح گفتگو کر رہا ہے اس کو سنئے۔ مصنف اس بارے میں جمہور
 مفسرین کا قول نقل کر کے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام رازی کی تفسیر کبیر سے ماخوذ
 ہے۔ جمہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ مفضوب علیہم سے مراد یہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من نعم اللہ
 وغضب علیہ اور فضائل سے مراد نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے۔ قد ضلوا من قبل
 وامنوا کثیراً۔ بہر نوع ان دونوں آیتوں کے اندر دونوں کو مفضوب اور ضال کہا گیا۔ یہود کو مفضوب اور نصاریٰ کو
 ضال۔ نیز احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے حضور نے فرمایا المفضوب علیہم الیہود والنفالون النصارى۔ اور عند
 میں ہے کہ سئل رجل البنی فقال یا رسول اللہ من ہؤلاء المفضوب علیہم فقال الیہود ومن ہؤلاء النفالون فقال لیسوا
 ان دونوں حدیثوں سے بھی جمہور مفسرین کی تائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے عقل یہود کا مفضوب علیہم اور نصاریٰ کا ضالون
 ہونا قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا ضالون ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جاہل تھے اور ان کے اعتقادات درج
 رہتے۔ اور یہود کا مفضوب ہونا اس لئے کہ سب سے زیادہ مؤمنین سے عداوت رکھنے والے یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے اقوال
 و افعال میں سب سے زیادہ سرکش اپنی لوگوں کے فعل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طریق پر کہ اپنے انبیاء اور مقتدیان
 ملت کی گردنوں کو تیغ کی نمکدہ دیا اور اپنی متبرک کتاب تورات کو محترف کر کے جھوٹا اور یوم السبت میں باوجود سخت
 ممانعت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکشی یہ تھی کہ انہوں نے خالق کی بارگاہ میں
 گستاخی کی۔ اور تشکیر اذ انلازم ان اللہ فقیر و عن اغنیاء کہا۔ نیز انہی ملعونین نے بید اللہ مغلولہ جیسے کلمات استعمال
 کئے اور اس کے علاوہ بہت سے ان کے ایسے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالذین سمجھ میں آتا ہے ہدایہ انتقام کے
 مستحق ہیں جس کی تعبیر غضب ہے۔ جمہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ یہود کو مفضوب علیہم
 کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فساد کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

اولئک شرمکنا و افضل سبیلہا جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غالبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہود کے اوپر صفت مفضو
غالب ہے۔ اس لئے جبہ مفسرین نے ان کو مفضوب علیہم کہہ دیا۔ اور رضازی کے اندر ضلال غالب تھا سو جبہ سے جمہور
مفسرین نے ان کو ضالین کا مصداق قرار دیدیا۔ لہذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں یہود کو ضلال کے
ساتھ یاد کیا گیا۔ جمہور مفسرین کا مذہب ختم کرنے کے بعد اب مصنف کی بات سنئے۔ لیکن مصنف کی بات سے پہلے امام
رازی کی بھی عبارت کو محل کر دینا ضروری ہے امام رازی نے فرمایا کہ **الاقرب ان یحیل المفضوب علیہم علی کل من اخطأ**
فی العمل والضلالون علی کل من اخطأ فی الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقیید خلاف الاصل اس عبارت کا حاصل
یہ ہے کہ مفضوب علیہم سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب جو اعمال کے اعتبار سے غلط کار ہے۔ اور ضالون سے ہر وہ شخص
مراد لینا مناسب کہ جو اعتقاد کے اعتبار سے خطا پر ہے۔ نوگو یا امام رازی نے عموم کیا ہر غلطی فی العمل اور غلطی فی
الاعتقاد کے اندر یقین مفضوب علیہم کو عام کر دیا ہر غلطی فی العمل میں اور ضالون کو عام کر دیا ہر غلطی فی الاعتقاد
میں۔ اور وہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ مفضوب اور ضال کے الفاظ مطلق ہیں لہذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر رکھنا
چاہئے۔ اور کسی خاص فرقہ کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہوگا۔ یہ تو امام رازی کا کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھ لیجئے۔
کہ حق سے مراد قاضی کے کلام میں وہ احکام نظر یہ ہیں جو مطابق للواقع ہوں۔ اور معرفت کی دو قسمیں ہیں ایک
معرفت لذاتہ۔ دوم معرفت للعقل یہ معرفت لذاتہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت
للعمل یہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو۔ اور غلطی فی العمل سے وہ نافرمان مراد ہیں جنہوں نے ان چیزوں پر
عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے ادا و نواہی کے ذریعہ سے مکلف بنائے گئے تھے۔ اور غلطی فی الاعتقاد سے وہ
لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے باہل ہوں جن کا جاننا اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اب سنئے قاضی صاحب
فرماتے ہیں کہ مفضوب علیہم سے مراد نافرمان و عاصی ہیں اور ضالون سے مراد خدا سے ناستنا اور باہل لوگ
ہیں اس لئے کہ منعم علیہم سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دونوں نعمتیں عطا فرمائی گئی ہوں۔ ایک نعمت احکام نظر یہ
کی معرفت لذاتہ یعنی اعتقادات کو جانتا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام علیہ کا
جاننا ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ اخیر سے احکام علیہ مراد ہیں تو اب منعم علیہم کے مقابلہ میں دو فرقے آئے۔
ایک تو وہ فرقہ جس کی قوت عاقلہ یعنی معرفت لذاتہ مشتمل ہو گئی ہو یعنی اعتقادات خراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ
جس کے اعمال خراب ہو گئے۔ دوسرا فرقہ تو فاسق مفضوب علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی فرقہ کے بارے میں

فما ذابعد الحق الا الضلال فرمایا۔

تو ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم باعمل۔ دوم عالم باعمل۔ سوم باہل۔ اول
منعم علیہ ہے۔ دوم مفضوب علیہ اور سوم ضال ہے۔ اور چونکہ منعم علیہ کے اندر دو صفیں علی سبیل الاجتماع ملحوظ
تھیں اور ان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کرایا۔ اور
ملعونین کے دو شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسلک کو اوجہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت مرفوعہ کے
خلاف ہے۔ کیونکہ روایت مرفوعہ جمہور مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ اوجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور نے —

وقرئ ولا الضالین بالہمتۃ علی لغة من جَدَّ فی الہم من التقاء الساکنین۔ امین۔ اسم الفعل الذی
 هو استنجب وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما سالت رسول اللہ صلعم عن معناه فقال اِن فعل بنی
 علی الفتح کأین لا لتقاء الساکنین وجاء مد الفہ وقصرها قال ے ویرحم اللہ عبدہ ا قال امینا
 وقال اخر امین فزاد اللہ ما بیننا بعداء

ترجمہ :- اور ضالین میں ایک قرأت ہمز مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور بیان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجتماع
 ساکنین سے بھاگنے میں بیکر توشال ہیں۔ امین فعل استجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہتے
 ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی اِنْعَلْ کے ہیں (یعنی اسے خلا یہ میرا
 کام کر دے) اور یہ لفظ امین اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے جیسا کہ اُن اور امین الف مدودہ و مقصورہ دونوں
 کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف مدودہ) شاعر کے قول سے ویرحم اللہ عبدہ ا قال امینا (اور مقصورہ) امین فزاد
 اللہ ما بیننا بعداء میں۔

(بقیہ مد گذشتہ) مقضوب علیہم اور ضالین کی تفسیر میں بیوردی و نصاریٰ کو ذکر کر کے تخصیص کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ
 قرآن پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ و لکن من شَرَح بالکفر صدرا علیہم
 غضب من اللہ۔ اور اسی طرح ارشاد ہے۔ اِن الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللہ قد فسلوا اضلالا بعدلا۔ اور جب قرآن
 پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضور کا مقصد تخصیص کیسے ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضور کا مقصد
 مقضوب علیہم سے ہر بد عمل اور ضالین سے ہر جاہل مراد لینا تھا مگر ان بد عملوں میں سے یہود کا بھی گروہ تھا اور ان کی بد عملیاں
 بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضالین میں ایک نصاریٰ کی بھی جماعت تھی۔ اور ان کی فضیلت انتہا کو پہنچی
 ہوئی تھی۔ اس لئے حضور نے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرمادی جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان
 کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضور کی تفسیر کی یہ وجہ نہیں تھی کہ یہ لفظ انہی کے لئے خاص ہے بلکہ اس لئے کہ یہ صفت
 ان کے اندر زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضور کا مقصد عموم ہے تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کو اوجھ کنا درست
 ہے۔ اس موقع پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو تعبیر کرنے کے وقت تو قاضی
 کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مقضوب میں مفعول کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت کرنی
 اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ تم تو نعم ہیں۔ اور ہماری رحمت غضب پر سبب ہے۔ بندہ اپنی بد اعمالیوں کی وجہ
 سے غضب کا مستحق ہوتا ہے ہم عذاب دینے کے درپے نہیں ہیں بلکہ تم تو انعام کے درپے ہو
 تفسیر :- وقرئ ولا الضالین الخ یہاں سے ولا الضالین کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

پہلے سمجھئے کہ جمہور اجتماع ساکنین کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مگر اجتماع ساکنین علی حدہ ہو تو اس صورت میں وہ جائز قرار دیتے ہیں۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی صورت یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن مدہ ہو اور اس کے بعد والاس اکن مدغم شد ہو مگر ایک تو ہم اجتماع ساکنین سے اس قدر متصرف ہے کہ وہ اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتی ہے۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی مثال ثابۃ فاعل جازع وغیرہ ہے تو یہاں جمہور اجتماع ساکنین جائز قرار دیتے ہیں اور ایسے ہی باقی رکھتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ہمزہ کو فتح دے کر کسبۃ ذائۃ جازع پڑھتا ہے۔ اب والالف سین کی قرأت کو سمجھئے تو اس میں بھی اجتماع ساکنین علی حدہ ہے۔ جمہور تو اس میں اجتماع ساکنین کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ضاد کے بعد الف کو فتح دیکر فاعلین پڑھتا ہے۔ آمین اسم الفعل بالذی ہوا سجد الخ۔ اب یہاں سے مصنف تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول آمین کے متعلق نحوی بحث۔ دوم آمین کی فعلی حیثیت۔ سوم فضائل سورۃ فاتحہ آمین کے متعلق نحوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ آمین اسم فعل ہے یعنی آمین فعل اسجد کا نام ہے۔ اور حضور کے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ زرعی کے اندر حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے خود حضورؐ سے اس کے معنی دریافت کئے تو جواب میں آپؐ فرمایا۔ اس کے معنی ہیں اِنْعَل یعنی اِنْعَل فعل الاستجابة۔ تو دیکھو حضورؐ نے بھی اِنْعَل کے ذریعہ تشریح فرمائی جس سے معلوم ہوا کہ آمین نام ہے اِنْعَل کا۔ اس پر ایک اشکال ہے یا اشکال یہ ہے کہ اسجد تو مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہے لہذا آمین کو فعل ہونا چاہیے کیونکہ فعل اس لفظ کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہو۔ تو پھر آمین کو اسم فعل کیوں کہتے ہو۔ فعل کہنا چاہیے۔ جواب یہ یہ ہے کہ اس پر فعل کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ فعل کہتے ہیں اس لفظ کو جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہو۔ اور آمین ایسے لفظ اسجد پر دلالت کرتا ہے جس لفظ کے معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہوں حاصل یہ ہے کہ فعل کا مدلول معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہونا چاہیے۔ اور یہاں آمین کا مدلول معنی نہیں بلکہ لفظ اسجد کے اور پھر لفظ اسجد کے معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلاثہ ہیں پس جب فعل کی تعریف صادق نہ آئی تو پھر آمین کو اسم فعل کہنا صحیح ہے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ لفظ آمین کو جب اپنے اسم فعل قرار دیا اور اسم فعل بنی کے قبیل سے ہے اور مبنی کی اصلی حالت سکون ہے۔ لہذا آمین کے بھی فاعل ساکن ہونا چاہیے تو پھر آمین کے فاعل کو مبنی پر فتح کیوں پڑھتے ہیں؟ جواب دو ساکنوں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے جس طرح کلائن کے اندر فاعل فتح دید یا گیا اجتماع ساکنین کی وجہ سے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ فتح دینے کی کیا ضرورت تھی یا کو حذف کر دیتے اور آمین پڑھتے یا یہ کہ حرکت ہی دینا تھا مگر فتح کی حرکت کیوں دیا۔ کسرہ اور ضمہ کی حرکت کیوں نہیں دیا پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اگر یا کو حذف کر کے آمین پڑھتے تو مصدر ایمان کے فعل امر کے ساتھ التباس ہو جاتا۔ اس لئے یا کو حذف نہیں کیا اور فاعل کو ضمہ اور کسرہ اس لئے نہیں دیا کہ یا کے بعد ضمہ یا کسرہ ثقیل ہے لفظ آمین کے ہمزہ کو بعض لوگوں نے مدود پڑھا ہے۔ اور بعض لوگوں نے مقصور پڑھا ہے مدود پڑھنے کی صورت میں تو آمین ہی رہے گا اور مقصور کی صورت میں آمین ہو گا۔ مگر یہ واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں وزن فاعیل ہی کا رہے گا پس مدود ہونے کی صورت میں الف اشباع کا ہو گا۔ مدود ہونے کے استشہاد میں عنون ابن لویج کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر ہے

ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا۔

اس میں مابین مدود استعمال ہوا ہے۔ آخر کا الف بھی اس میں اشباع ہی کا ہے۔ یہ شعر اپنے تین ایک واقعہ رکھتا ہے

ولیس من القرآن وفاقا لکن یسئ ختم السورة بقوله عليه السلام علمنی جابرئیل امین عند فراغی من قرأة الفاتحة وقال انه کالختم علی الکتاب وفي معناه قول علی رضی اللہ عنہ امین خاتم رب العالمین ختم به دعاء عبدہ

ترجمہ :- اور امین بالاتفاق قرآن کا جز نہیں لیکن امین بکبر سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا سنوں ہے کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ مجھے جبرئیل امین نے میرے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد امین کہنے کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ امین بحیثیت خدا کی ہر کے ہے اور اس حدیث کے ہم معنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے (فرماتے ہیں) امین رب العالمین کی ہر کے اس نے اپنے بندہ کی دعا کو اس پر ختم کیا ہے

(بقیہ مگزشتہ) واقعہ یہ ہے کہ جب محبتوں کے دل میں لیلیٰ کی محبت گھر گئی۔ اور اس کی محبت میں غرق ہو کر حیران و پریشان مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ بلوچ کو بہت زیادہ فکر ہوتی توگوں نے اس کو یہ شورہ دیا کہ اس کو کعبۃ اللہ کی زیارت کے لئے لیماؤ چنا پچھا اس کا باپ مجنون کوچ کے ارادہ سے لے گیا اور دنا سک حج اس کو دکھلائے اور مجنون سے کہا کہ کعبہ مغفہ کے استار اور پردوں کو چھو جا اور کہہ۔ شعر ہے

اللہم ارحنی من لیلیٰ وثبتہا۔

اے میرے نذر تو مجھ سے لیلیٰ کی محبت کو زائل کر کے مجھے راحت پہنچا۔ تو مجنون نے بجائے اس شعر کہنے کے کہ اے اللہ! انداز میں یہ شعر پڑھا۔

اللہم من علیٰ بلیلیٰ وقرتہا۔

اے اللہ مجھے لیلیٰ کا قرب و وصل عطا فرما کہ میرے اوپر احسان کیجئے باپ نے یہ سنتے ہی پٹائی شروع کر دی کہ میں نے تو زوال کی دعا مانگئے کہ کبہا تھا اور تو حصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر مجنون بہ شعر کہنے لگا۔

یارب لاتسلبنی جساہذا۔ ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا۔

یعنی اے خدا مجھ سے اس کی محبت کہیں بھی نائل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو امین کہے اس پر رحم فرما یہ تو بد کا استہزاء تھا اور اب فقر کے استہزاء میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے۔

آمین فزاد اللہ ما بیننا بعدا۔

استہزاء اس میں یہ ہے کہ امین بالف مقصورہ آیا ہے۔ یہ شعر حیران اضبط کا ہے۔ یہ شعر اس موقع پر کہا تھا جبکہ اس نے فطیل نامی ایک شخص سے اس کے اونٹ کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اونٹ اس شاعر کو نہیں دیا تب اس نے یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا مصرع ہے

تباعذ عن فطیل اذ دعوتی۔ آمین فزاد اللہ ما بیننا بعدا۔

یعنی فطیل نے مجھ سے گریز کیا اور دوری ظاہر کی جسک میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا کرے ہماری دُعا

یقولہ الامام و یجہد بہ فی الجہم یتہ لما روی عن وائل بن جہم اذ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا قرء ولا الضالین قال امین و رفع یمامونہ عن ابی حنیفۃ انہ لا یقولہ والمشبہو عنہ انہ یخفیہ کما رواہ عبد اللہ بن مغفل والنس والمأمونون من معد لقولہ اذا قال الامام ولا الضالین قولوا امین فان الملائکۃ تقول امین فمن وافق تائیدہ تائید الملائکۃ غفر لہ ما تقدّم من ذنبہ ۱

ترجمہ :- امین امام بھی کہے گا۔ اور چہری نماز میں باواز بلند کہے گا کیونکہ وائل بن جہم سے مروی ہے کہ حضور ولا الضالین پڑھنے کے بعد امین کہتے تھے۔ اور امین کہتے وقت آواز بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام امین نہ کہے اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے اور مقتدی بھی امام کے ساتھ امین کہے گا اس لئے کہ حضور کا ارشاد ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم امین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی امین کہتے ہیں۔ پس جس کی امین ملائکہ کی امین کے موافق ہو گئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں ۱

(بقیہ ص ۸ گذشتہ) میں اور بھی اضافہ ہوا اور اے خدا تو اس دعا کو قبول کر لے۔ اس میں امین کا لفظ پہلے آیا ہے اور دعا بعد میں ہے حالانکہ ترتیب واقعی اس کے خلاف چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہتمام ہے۔ ہونے کی وجہ سے لفظ امین کو مقدم کر دیا ۱

تفسیر :- امین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے کیونکہ نہ تو صحابہ اور تابعین سے منقول ہے اور نہ صحیف عثمان غنی میں لکھا ہوا موجود ہے بلکہ جو لوگ اس کو سورۃ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ ایسی بدعت ہے جس کی ازبہا نب شرع اجازت نہیں دی جاسکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۃ فاتحہ کو لفظ امین کے بغیر ختم کرنا مستون ہے کیونکہ حضور نے فرمایا اعلنی جبریل امین عند فرائی من قرأت الفاتحۃ وقال اے اللہ تم علی لکلتا امین مجھ کو حضرت جبریل نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ امین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ امین کی حیثیت سورۃ فاتحہ کے اندر وہی حیثیت ہے جو ہر کی حیثیت ہوتی ہے۔ خدا کے اندر امین جس طرح ہر کائنات کی وجہ سے فساد دے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح امین کہہ دینے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ خط کے اندر فساد یہ ہے کہ اس کے مضمون پر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھول کر دیکھ لے اور ہر لکھنے سے فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھول کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ ہے کہ وہ قبول نہ ہو اور لفظ امین کہہ دینے کی وجہ سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ دعا درجہ قبولیت پر پہنچ جاتی ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کا فرمان ہے۔ امین خاتم رب العالمین ختم دعا عبدہ یعنی امین رب العالمین کی ہرے کہ جس کو ناکر اللہ دعا

تفسیر: یقولہ الامام ویحیرہ الخ یہاں سے آمین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ منکر کے لئے آمین کہنا مسنون ہے اور اس بارے میں دلیل وہ روایت ہے ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز کے اندر آمین کہتا ہے اور اس کے اندر ملائکہ آمین کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آمین موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کہنے والے انسان کے تمام پچھلے مغفرت گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں تو اس حدیث کے اندر حضور نے احکم کا لفظ استعمال فرمایا جو منکر و امام دواوم سب کو شامل ہے لہذا اس حدیث سے سنیت تو ثابت ہو گئی لیکن اگر نماز جماعت کے ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا ان میں سے ایک کے لئے تو امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے لئے مسنون ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضور کا ارشاد اذ قال الامام ولا الفبا لیں تو لو آمین نان الملائکۃ تقول آمین فمن وافق تابعیہ تامين الملائکۃ غفر له ناقص من ذنبه یعنی جب امام ولا الفبا لیں گے تو اے مقتدی تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آمین کا ذمہ صرف مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضور نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم فرمائے امام کے ذمہ ولا الفبا لیں رکھا اور مقتدی کے ذمہ آمین رکھا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہذا امام و مقتدی کے ساتھ آمین کہنے میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پس امام پر آمین کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسئلہ اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام مالکؒ نے اور ایک جہالت محدثین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور نے فرمایا۔ اذا من الامام فاموا الحمدیث۔ اس حدیث سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام پر بھی آمین کہنے کا ذمہ ہے کیونکہ حضور نے امام کی تائین پر مقتدیوں کی تائین کو متعلق کیا ہے اور یہ متعلق کرنا اسی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذمہ بھی آمین ہو اور امام مالک کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام یقولہ جس سے امام کا خود آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ ستری نماز میں امام آہستہ سے آمین کہے گا لیکن مقتدی ستری نماز میں آمین کہے گا یا نہیں۔ تو امام شافعیؒ نے نزدیک تو ستری نماز میں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورۃ فاتحہ کی قرأت واجبہ۔ اور آمین خاتمہ ہے سورۃ فاتحہ کی۔ لہذا جس پر سورۃ فاتحہ کا ذمہ ہو گا اس پر آمین بھی مسنون ہوگی اور احناف کے ستری نماز کے اندر تائین مقتدی کے حق میں دو قول ہیں بعض احناف نے یہ کہا ہے کہ اگر ستری نماز کے اندر امام ولا الفبا لیں یا آمین کہے۔ اور مقتدی کے کانوں میں اس کی آواز آجائے تو پھر سننے والے کے ذمہ آمین کہنا ہے۔ اور بعض احناف نے کہا کہ کسی بھی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس جہر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جو ستری نماز میں امام کی جانب سے مقتدی کے کانوں میں آ رہا ہے ان دونوں قولوں سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی آواز کانوں میں نہ آئے تو کسی جہر کے نزدیک بھی آمین کہنے کا ذمہ نہیں ہے۔ اب رہ گئی بحث چہرہ کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آمین کہنا دونوں کا ذمہ ہے مگر آیا بالسر یا بالجہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

کہ دونوں پر بالسریہ۔ امام شافعی کے استدلال میں ہم اس موقع پر دو حدیثیں نقل کر رہے ہیں جو سنن ابوداؤد کے اندر بروایت
 وائل بن حجر سے منقول ہیں کان رسول اللہ اذا قرأ ولا الف الف الف قال آمین ورفعه یا صوته یعنی حضور جب ولا الف الف الف کی
 قرات فرماتے تھے تو آپ آمین کہتے تھے اور اپنی آواز کو اس کے ساتھ بلند فرماتے تھے اس حدیث سے جہر ثابت ہوتا ہے اور جب
 الام کے لئے جہر ثابت ہو گیا تو مقتدیوں کے لئے بھی جہر ثابت ہو گیا کیونکہ تا جہر ہی ہے۔ دوسری حدیث اذا امت الام فامضوا ہے
 استدلال کی صورت اس میں یہ ہے کہ حضور نے قوم کے آمین کہنے کو امام کی تائین پر معلق کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب امام کہے
 تب تک ہم ادا امام کا کہنا اس وقت تو معلوم ہو گا جیسا کہ امام بالجہر کہے اور احناف کی طرف سے بھی ہم دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں اول حدیث
 وہم جو علیہ بن وائل نے اپنے باپ وائل سے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ لا یبلغ غیر المقصوب علیہم ولا یتجاوز
 قال آمین واغماہا صوته۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین کہنے وقت آواز آہستہ سے نکالی۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن
 مسعود کی حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا اذا قال الام ولا الف الف الف فقولوا آمین فان الامام یقول
 اس حدیث میں حضور نے مقتدیوں سے یہ فرمایا کہ جب امام کہے ولا الف الف الف تو تم آمین ہو کیونکہ امام بھی آمین کہے گا تو امام کے آمین کہنے کی
 حضور نے مستقلاً جہر ہی ہے اگر امام پر آمین بالجہر ہوتی تو حضور اس کی مستقلاً خبر کیوں دیتے بلکہ یہ فرماتے اذا قال الام فقولوا آمین نیز آمین
 دعا کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں اللہم سبح۔ اور یہ حضرت موسیٰ اپنی دعا کے بعد آمین فرمانے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین بھی
 دعا کا جز ہے اور دعا کے اندر سنون انعام ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کے لئے فرمایا وناہی ربنا غفیلنا آمین کے اندر بھی
 انعام سنون ہو گا نیز احناف کی تائید حضرت جبریلؑ بن مفلحؑ اور انسؑ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کی حدیثیں اول کا جواب یہ ہے
 کہ وہی روایت وائل بن حجر سے دوسری سند سے اس طور پر مروی ہے وخصی بہا صوتہ اور بقیہ الفاظ وہی ہیں جو گذر چکے نیز امام حمادی
 نے اپنے آثار میں ابو وائل سے روایت کیا ہے انہوں نے روایت فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے تو سبم اللہ الرحمن الرحیم کو بالجہر پڑھتے تھے۔
 اور نہ ابو داؤد ہاشمؒ کو اور نہ آمین کو نیز وائل کی حدیث پر غشی نے طعن کیا ہے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے مقتدیوں کی آمین
 کو امام کی آمین پر مسلح نہیں کیا بلکہ اس موقع پر معلق کیا ہے تو اب اذا امت کا مطلب یہ ہو گا کہ جب امام کے آمین کہنے کا موقع آجائے تو
 تم آمین کہو۔ یہ معنی نہیں کہ امام کی آمین سن کر تم آمین ہو بلکہ یہ حدیث بھی جہر پر دلیل نہیں ہے گی اور پھر کیسے جہر کو ثابت کرتے ہو جبکہ
 مصنف عبدالرزاقؒ کے اندر ابو ہریرہؓ کا قول موجود ہے انہوں نے فرمایا ارے عیض بن الامام التقوید ولسم اللہ الرحمن الرحیم واللہم ربنا
 لک الحمد و آمین اس قول سے بھی معلوم ہو گا کہ آمین بالجہر نہیں ہے۔ اگر بالجہر ہوتی تو ابو ہریرہؓ عیض جلیل القدر تابعی اپنی ہجاب
 سے حدیث رسول کے خلاف ان چار چیزوں کے بارے میں فیصلہ کیوں کرتا۔ اور اگر ان احادیث کو مان بھی لیا جائے کہ حضور نے رفع
 صوت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ تعلیم اصحاب کے لئے تھا اس لئے نہیں تھا کہ یہ سنت مستتر ہوئے۔ ورنہ حضرت عمرؓ اور
 حضرت علیؓ رکوع کو اس کے چھوڑنے کی کوئی گنجائش نہ ہوتی اور یہ بات قرینہ قیاس ہے کیونکہ حضورؐ کبھی کبھی ستری من ازول
 کے اندر زور سے پڑھ دیتے تھے جیسا کہ وارد ہے۔ وکلن یسبح الایۃ ایمانا کہ کبھی کبھی حضورؐ کو آیت سناتے تھے ؛

وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا اُخبرُ بسموۃ لم تنزل فی التورۃ و الانجیل والقرآن مثلها قلت بلی یا رسول اللہ قال فاتحتہ الكتاب انہا السبعۃ المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتاہ ملک فقال ابشر بنوین اوتیتہما لم یوتہما نبی قبلک فاتحتہ الكتاب خواتیم سورة البقرۃ من تقرأ حرفا منها الا اعطیتہ عن حذیفۃ بن الیمان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان القوم یبعث اللہ علیہم العذاب خثما مقضیا فیقول صبی من صبیائہم فی الكتاب الحمد للہ رب العالمین فیسمعہ اللہ تغلے فیرفع عنہم بذلک العذاب اربعین سنۃ۔

ترجمہ: اور ابو ہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ہریرہ سے فرمایا تم کو ایسی ایک سورہ بتلاؤں جسکی مثال نازل نہیں ہوئی تورات میں انجیل میں قرآن میں میں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ آپ نے فرمایا سورہ فاتحہ الكتاب۔ تحقیق کیسی سورہ السبعۃ المثانی اور قرآن عظیم ہے جسے تنہا میں ہی دیا گیا۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ خوشخبری حاصل کیجئے دو نور کی جو آپ کو دیئے گئے نہیں دیا گیا وہ کسی میں ہو آپ پہلے سورہ فاتحہ الكتاب اور اخیر میں سورہ بقرہ کی ان کے ہر حرف تلاوت کے ساتھ ساتھ آپ کو دیدیا جائیگا اور حذیفہ ابن الیمان سے روایت ہے جسے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالیٰ بھیجے دے ہوئے ہیں ان پر عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن اوس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو سنستے ہیں پس اوس قوم سے اوس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر: وعن ابی ہریرۃ الخ ابی ہریرہ سے فضائل سورہ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کر رہے ہیں علامہ زنجبیری سے پوچھا گیا تھا کہ آپ فضائل سورہ کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں باوجودیکہ اکثر مفسرین اوائل سورہ میں ذکر کرتے ہیں جواب دیا اس لئے کہ فضائل سورہ اوصاف سورہ ہیں اور اوصاف شئی اصل شئی کے بعد ہوا کرتے ہیں لہذا فضائل سورہ سورتوں کے بعد ذکر کرنا ہوں۔ رہا اکثر مفسرین کا اوّل میں ذکر کرنا تو وہ ترغیب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور ترغیب پہلے ہوا کرتی ہے منجملہ احادیث فضائل میں سے ایک حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کو فاضل نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضور نے حضرت ابی سے یہ فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت بتلا دوں جو تورات میں ذکر کی گئی اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی کوئی مثل ہے۔ حضرت ابی نے عرض کیا کہ ہاں اے اللہ کے رسول آپ نے فرمایا کہ وہ سورہ فاتحہ الكتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا کی گئی۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ کی فضیلت کے بارے میں قاضی نے ذکر کی ہے۔ اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم صحابیوں کی ایک جماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھی اور جبریلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً اوپر سے دروازہ کھلنے لگی اس آواز آئی جبریلؑ نے آسمان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھا اور یہ عرض کیا کہ یہ دروازہ جو اس وقت کھلا ہے اس سے پیشتر کبھی نہیں کھلا راوی کا بیان ہے کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اترا اور بنی مکی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دونوں کا شرف ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے۔ ایک فاتحۃ الکتاب دوسرا سورۃ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں مقاموں میں سے اگر آپ ایک بھی حوت پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان کی ہے جس کو تغلبی نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے اوپر اللہ تعالیٰ عذاب بھیجے گا پس اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب اللہ کی الحمد للہ رب العالمین پڑھے گا پس اللہ تعالیٰ اس کی قرأت کو سننے بھی نہیں پائیں گے کلاس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق حلال الدین سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہر ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی ابن کعبؓ مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صفائی نے جو مشارق کے مؤلف ہیں انہوں نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان احادیث کو گھڑنے والا بائسنہ کان عبادان کا ایک شخص ہے اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشتغال اور فقہ حنفی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور قرآن عظیم پس پشت ڈال دیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں احادیث گھڑ دوں اور ان فقہاء کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رغبت دلاؤں۔ سورۃ فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں بھلا ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا ہوں۔ اول حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان ناز کو آدھوں آدھ تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے۔ اور میرے بندہ کو وہ چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا نبیؐ نے فرمایا کہ جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خدا کہتا ہے حمدنی عبدی یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ اتنی علی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری حمد و ثنائیں بالذکر کیا اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ مجد فی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا اظہار کیا اور جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ بنیٰ بین و بین عبدی یعنی بنیٰ یا سال یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے پاس وہ چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ ابدنا العطا المستقیم مراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الفساقین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ فہو لا عبدی و عبدی یعنی میرے بندہ کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کر دوں گا۔ عبد الملک بن عمر سے مرسل روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب ہر مرن کے لئے شفا ہے۔ اس حدیث کو داری نے اپنی سندیں اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابرؓ سے روایت ہے

کہ حضورؐ نے فرمایا۔ جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دوں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ فرمائیے۔ ارست ادھا کہ وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور میرا خیال ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہر مرض کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحۃ الکتاب بجز موت کے ہر مرض کی دوا ہے اسے غلی نے اپنے نواند میں نقل کیا ہے۔ سعید بن العسی نے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ دبا عتبہ ارقاب کے یا باعتبار قد و وقعت کے الحمد للہ رب العالمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث انسؓ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العالمین افضل قرآن ہے۔ امام بخاری اپنی سند سے حدیث ابن عباسؓ نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہؓ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ میں شریک تھے وہاں ان کا گذر ایک درگاہ پر ہوا جو بالکل بے ہوش و حواس پڑا تھا کسی نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دیا اور وہ اچھا ہو گیا، حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ وہ ام القرآن ہے اور ہر مرض کی دوا ہے اسے ثعلبی نے معادیا بن صالح کے طریق سے۔ انہوں نے ابوسلیمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب ہر تک کی دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے اپنے سنن میں، اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ سفر میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک لونڈی آکر کہنے لگی کہ اس قبیلہ کے سردار کو ساڑھے دو سو لیا ہے کیا تم میں منتر پڑھنے والا بھی ہے یہ سنکر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہو گیا اور لونڈی کے ہمراہ جا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر سانپ کے ڈبے سے ہوتے پر پھونک کر دی وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ جب ہم سفر سے واپس آئے تو حضورؐ سے یہ اجراء عرض کیا۔ آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تجھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ منتر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے ابوسعید خدریؓ اور ابوسریحہؓ سے روایت کیا ہے۔ سائب بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہنے کے لئے یہ سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں لعاب دہن مبارک ڈال دیا۔ اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب بچھو نے پر لیت کر سورۃ فاتحہ اور قل جو اللہ پڑھے گا تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے خوف نہ لے گا اسے بولنے روایت کیا ہے ۷

سُورَةُ الْبَقَرَةِ نَبَا وَإِهَامَاتَانِ نَبَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ وَسَائِرُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تَهْجَأُ بِهَا الْأَسْمَاءُ مُسَمِّيَاتُهَا الْحُرُوفُ الَّتِي رَكِبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ لِأَنَّهُ خُولِيَ فِي حَدِّ الْأَسْمَاءِ وَاعْتَوَارَ أَنْ يَخْتَصَّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّكْلِيلِ وَالْجَمْعِ وَالتَّصْغِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا وَبِهِ صَرَحَ الْخَلِيلُ الْبُغْلِيُّ

ترجمہ :- سورۃ بقرہ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۴ آیتیں ہیں۔ اہم اور دیگر الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ اور ان کے معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے اور الفاظ تہجی اسم اس لئے ہیں کہ یا اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص یعنی تعریف و تنکیر و جمع و تصغیر ان کے پے پے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی خلیل اور ابوعلی نے تصریح کی ہے،

تفسیر :- سورۃ البقرۃ مدنیۃ الخ۔ اب یہاں سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں ویسے تو سورتوں کے نام تو تہجی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے بقرہ نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقرہ بنو اسرائیل کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ یہ سورۃ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۴ آیات ہیں۔ اہم میں قاضی صاحب نے تین بجیش ذکر کی ہیں اول نحوی بحث۔ دوم رسم الخط کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ تہجی سورتوں کے شروع میں کیوں ذکر کئے جاتے ہیں۔ نحوی بحث سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی اور حروف مبانی حروف معانی کہتے ہیں جو اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں اور حروف مبانی کہتے ہیں ان حروف کو جن کے ذریعہ کلمہ کی بنائی جلتے لیکن خود کلمہ نہ ہوں جیسے زید میں۔ ز۔ ی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبانی کے مستقل نام ہیں۔ کلمہ کے حروف ہادی شمار کر لئے گئے وقت انہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہجی بھی کہتے ہیں۔ یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے سمیات کو شمار کر لیا جاتا ہے جیسے ہب میں ض۔ ب۔ حروف مبانی ہیں۔ اور ضاد۔ را۔ با۔ الفاظ تہجی ہیں۔ حروف مبانی تو حروف ہیں لیکن ان کے اسماء یعنی الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اسم ہیں یا حرف ہیں بعض لوگ تو الفاظ تہجی کو حروف کہتے ہیں جیسا کہ آگے آجائے گا لیکن قاضی صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جائیں۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی اس سے نفی ہو۔ اور الفاظ تہجی میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسم کہنا درست ہے۔ اسم کی تعریف تو باس طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہجی میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہجی میں سے الف ہے۔ اس کے معنی ہیں۔ ا۔ یہ معنی مستقل بالمشہوریت ہیں۔ کیونکہ اس کو سمجھنے کے لئے ضم ضمیر کی طرف احتیاج

وماروى ابن مسعود انه قال من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشرة أمثالها
لا أقول الألف حرف ولا حمزة حرف ولا ميم حرف فالمراد بغير المعنى الذى اصطلم
عليان تخصيصه بما عرف مجداً دليلاً لمراد المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله؛

ترجمہ :- اور جو ابن مسعود کی روایت ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں کا ایک
حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکی نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیکی کے بدلہ دس گئے نیکیاں ملیں گی۔ میں یہ نہیں
کہتا کہ اَلْم ایک حرف ہے بلکہ یہ مِمْ حرف ہے اَلْف پہلا حرف ہے۔ لام دوسرا۔ مِمْ تیسرا۔ تو اس روایت میں حرف سے مراد
اس کے اصطلاحی معنی نہیں۔ اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے (جو زمانہ نبوی میں نہ تھی) بلکہ
حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور نے ان اسماء کو ان کے مدلول کے نام سے ذکر کر دیا ہو؛

(بقیہ مگذشتہ) نہیں ہے اور یہ معنی کس زمانہ کے ساتھ بھی مقترن نہیں ہیں۔ اور دوسری چیز بھی پائی جاتی ہے یعنی
اسم کے خواص۔ اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں مثلاً التعریف، تنکیر، جمع، تغییر، باتن الفاظ بھی میں موجود ہیں۔ تعریف
جیسے الالف، تنکیر جیسے الف، جمع الفات، تغییر، کیف، اور تیسری چیز یعنی فعل اور حرف کی نفی بھی پائی جاتی
ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل بالمفہومیت ہیں تو حرف کی نفی ہو گئی۔ اور جب کہا کہ کسی زمانہ
کے ساتھ مقترن نہیں تو فعل کی نفی ہو گئی۔ چونکہ الفاظ بھی کی حرفیت علوم الناس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ
سے اسمیت کے بارے میں کچھ غما ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی صاحب نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کا انطباق
کونا کافی سمجھا۔ اور اسمیت کی تائید میں دو ہیٹ بڑے اماموں کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک خلیل بخوی ہیں۔
جوابوا لعلی بصری کے شاگرد ہیں اور ابوالعلی بصری قراء سید ہیں سے ایک ہیں۔ اور سیویہ جیسا نحو کا امام بھی خلیل
کلاسٹاگر دہے۔ دوسرے ابوالعلی فارسی ہیں۔ یہ بھی نحو کے بہت بڑے امام ہیں۔ خلیل کا قول تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ
درس دے رہے تھے۔ دورانِ درس انہوں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم ضرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔
انہوں نے کہا۔ ضاد۔ با۔ را۔ کاف۔ تو غصے سے کہا ایذہ اسماء یعنی نہیں یہ تو اسماء ہیں۔ اور میں تلفظ کرتا ہوں۔ ض۔
ت۔ رکت۔ تو دیکھو اس قول میں تصریح ہے کہ الفاظ بھی اسماء ہیں۔ حروف نہیں ہیں۔ یہ سیوریہ کی روایت ہے اور
ابوالعلی فارسی کا قول یہ ہے کہ اس نے قرآن کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ لوگ یا حرفِ نداء میں اِلم کہتے ہیں حالانکہ
یا نداء حرف ہے اور اِلم خاصہ ہے اسم اور فعل کا۔ اور چلو اگر لوگ حرفِ نداء میں اِلم کہتے ہیں تو لیس کی یا میں
بھی اِلم کہنا چاہیے۔ کیونکہ لیس کی یا اسم ہے۔ تو دیکھو اس قول سے بھی تصریح ہو گئی کہ الفاظ بھی اسم ہیں۔ حرف
نہیں ہیں۔

ولما كانت مسمياتها حروفاً واحداً، وهي مركبة، صلت بها ليكون تاديتها بالمسمى اولاً، فيقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتقدر الابتداء بها وهي ما نزلها العوازل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبة، ومقتضية لملكها قابلية اياها مع ضمة، اذ لفرق تناسب مبنی الاصل و لذلك قيل من وقى مجموعاً فيهما بين الشاكين ولم يعامل معاملتين؛

ترجمہ :- اور جبکہ الفاظ تہجی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کا آغاز ان حروف سے کیا گیا تاکہ سب سے پہلے جو چیز کانوں میں پڑے وہ ان الفاظ کے مسمی کے ادائیگی ہو اور جو الف کی جگہ ہمزہ کو مانگ لیا گیا اسودہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسماء تہجی کو سکون وقف ہو گا اور اعراب سے خالی رہیں گے جب تک کہ ان کے ساتھ عامل نہ ہو کیونکہ عامل کے نہ ہونے سے مقتضی اعراب یعنی معانی ثلثہ مفقود ہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ اسماء اعراب کی قابلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے اور سکون وقف ہی کی وجہ سے من تنی بحالت اجتماع ساکنین بولا جاتا ہے اور آخر کو فتح دیکر اس جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

تفسیر :- و ماروی ابن مسعود الخ جو لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں۔ وہ قاضی صاحب پر اعتراض کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضور کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضور نے فرمایا کہ جس شخص نے کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے۔ اور ایک نیکی آخرت میں دس گنا ہوگی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس حرف سے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے تو دیکھو حضور نے الف اور لام اور میم جو الفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لہذا آپ کا ان کو اسم کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے قاضی صاحب نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔ اول یہ کہ ہم نے جو الفاظ تہجی پر اسم ہونے کا حکم لگایا وہ اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضور کے فرمان میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں طرف کو۔ کیونکہ تمام اسماء و افعال اور حروف طرف لسان سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضور کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضور کے فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے معلوم ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے کہ جتنی بھی اصطلاحات ہیں سب حضور کے بعد میں بنی ہیں۔ لہذا حضور کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے حرف لغوی ہی مراد ہو گا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیء بما يتعلق بالشیء اور تسمیۃ الدال باسم المدلول کے مقیل سے ہے یعنی چلو ہم مانتے ہیں کہ حضور کے فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجازاً ان کے دال بین الفاظ تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگادیا گیا ہے۔ لہذا حضور کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال دار نہیں ہوتا۔ تبسرا جواب یہ

کہ اسم تسمی کے کئی عین جو باب جیسے زید کا تہی اسم تسمی کے عین ہے پس الف حرف بھی زید کا تہی کہ قبیل سے ہے یعنی جس طرح زید کا تہی کہ تہی کا حکم لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ تسمی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ مدلول الف اور تسمی الف پر ہے اور تسمی الف بالاتفاق حرف ہے لہذا معلوم ہوا کہ الفاظ تہی اسم ہیں حرف نہیں ہیں چونکہ اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ کبھی الفاظ اعلام بنفسہما ہوتے ہیں جیسے کہ من حرف جبر اور ضرب فعل ماضی میں تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر الف علم بنفسہ ہو تو اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر ۱۴۴۔ ولما كانت مستیسا بتا الخ یہاں سے رسم الخط کی معمولی سی بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اس موقع پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ الفاظ تہی کے تعلقاً اور ان کی کتابت میں ان کے تسمی کو سب سے پہلے کیوں رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے اس سے جواب دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مسیات سب کے سب تروف و دہلان ہیں اور بسط ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں بلکہ ان کی تعداد تین حرف تک پہنچ جاتی ہے۔ تو ان اسماء یعنی الفاظ تہی کے حرف مادی کو ترتیب دینے میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسیات کا ذکر ہو جائے۔ وچرا اس لحاظ رکھنے کی یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس تسمی کی ادائیگی سامع کو اس بات پر متنبہ کر دے کہ یہ فلان حرف کا اسم ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ پھر الف کے اندر آپ نے اس بات کو کیوں نہیں ملحوظ رکھا یعنی آپ الف کی ابتداء ہمزہ سے کیوں نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا تسمی ساکن ہے اب اگر اس کو شروع میں لایا جاتا تو ابتداء بالساکن لازم آتا جو کہ مستذہر ہے لہذا اس اعتذار کو دفع کرنے کے لئے ہمزہ کو شروع میں لائے۔ وہی نام تہی العوال یہ بھی الفاظ تہی کی نحو ہی بحث ہے مگر سلی اور اس بحث میں فرق یہ ہے کہ پہلی بحث بنیاداً اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور فرع کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ پہلی بحث تہی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بحث اعراب و بناء کے اعتبار سے ہے اور اعراب و بناء فرع ہے اسم حرف ہونے کی لہذا پہلی بحث اصل کے اعتبار سے دوسری بحث فرع کے اعتبار سے ہے۔ اس بحث کا سمجھنا تین باتوں پر موقوف ہے۔ اولی بات یہ کہ معرب اور مبنی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حایب اور حمور کا اختلاف ہے ابن حایب مبنی کی تعریف کا مناسب المبنی الاصل أو وقع غیر مرکب کرتے ہیں۔ اور حمور صرف مناسب المبنی الاصل سے کرتے ہیں اور معرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ ابن حایب کہتے ہیں۔ المعرب المركب الذی لم یثب مبنی الاصل اور حمور کہتے ہیں المعرب الذی لم یثب مبنی الاصل۔ تو گویا علامہ ابن حایب معرب کی تعریف میں ترکیب مع العال کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اور اباب بنار میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں۔ اول مناسبت مع مبنی الاصل دوم عدم ترکیب۔ اور حمور اباب بنار کو صرف مناسبت کے اندر محصور کر دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اعراب دومعنی پر بولا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوال کا اختلاف ہو تو اس کا آخر بدل جائے دوسرے معنی وہ حرکت اعراب ہے جو نتیجہ ہے معانی ثلثہ یعنی فاعلیت اور مفعولی و اضافت کا۔ اور یہ بات یاد رہے کہ حرکت اعراب کا بالفعل تحقق اس وقت ہو گا جبکہ اسم اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع العال نہیں ہوگی تو اس حرکت اعراب سے خالی ہو گا۔ اب سمجھ لیجئے کہ بنیاد و اختلاف جمہور اور ابن حواجب میں یہ ہے کہ ابن حواجب معرب میں حرکت اعرابہ بالفعل کا اعتقاد کرتے ہیں اسی وجہ سے معرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مفید کرتے ہیں اس کے برخلاف جمہور کہ وہ حرکت اعرابہ بالقوة کا اعتقاد کرتے ہیں۔ تبصری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون بنا دو سکون وقف، سکون وقف تو معرب کے اندر ہوتا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے اور سکون بنا مبنی میں ہوتا ہے اور اس سکون بنا کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو دوسرے حرف کو فتح دیتے ہیں جیسے کہ ائین اور ہولاء۔ یہ نوع سکون بنا کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں ہے اسی وجہ سے خاقانہ کہتے ہیں باجماع الساکنین لا یفتقر فی المبنی یعنی مبنی کے اندر اجتماع ساکنین ناقابل مغفرت ہے۔ یہ تہمید سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الفاظ فحجی کی دو حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب مع العال کی اور دوسری حالت ہے خلوع عن العال کی۔ پہلی حالت میں تو سب لوگ الفاظ فحجی کو معرب کہتے ہیں جیسے بقی الالف کثمت الفاء۔ وتبدل الواو والالف۔ ابن حواجب تو اس لئے معرب کہتے ہیں کہ ترکیب پائی جاتی ہے۔ اور جمہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت خلوع عن العال ہو تو ابن حواجب اس کو مبنی کہیں گے۔ اور اس کا سکون سکون بنا مانیں گے۔ مگر جمہور اس کو معرب کہیں گے اور اس کا سکون سکون وقف مانیں گے۔ ابن حواجب تو مبنی اس لئے کہتے ہیں کہ عدم ترکیب ہے۔ اور جمہور اس لئے معرب پڑھتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الحال حرکت اعراب بیان الفاظ پر اس لئے نہیں آ رہی ہے کہ حرکت اعرابہ کا مقتضی نہیں یا باجاء رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے قاضی صاحب نے جمہور کی تائید کی ہے اور ابنی کے مسلک کو اس لئے تائید اس طرح کی ہے کہ صاد اور قاف ان میں اجتماع ساکنین ہو رہا ہے اور یہ متعلق بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سکون وقف ہے اگر سکون بنا ہوتا تو اس طور پر اجتماع ساکنین نہ ہوتا بلکہ آخری حرف متحرک ہوتا جس طرح کہ زہ اور ہولاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی۔ پس جب صاد اور قاف کے ساتھ ائین جیسا معاملہ نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ قاف اور صاد معرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون وقف ہے کسی نے اشکال کیا کہ قاضی صاحب جمہور کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے علاء ابن حواجب کا مسلک بھی حق سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ اپنی عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہاں مالم تلہا العوال مؤنوزہ مخالیۃ عن الاعراب۔ یعنی یہ الفاظ فحجی خالی عن الاعراب ہیں۔ اور خلوع عن الاعراب مستلزم ہے بنا کو پس مصنف کی عبارت سے ابن حواجب کے مسلک کی بھی تائید ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعرابہ مراد ہے کون الام معربا مراد نہیں اور جب کون الام معربا مراد نہیں تو ابن حواجب کی تائید نہیں ہوتی۔

ثم ان مسماها لما كانت عنفرا الكلام ولها اطلال التي تركب منها افتتحت السو بطائفة منها ايضا لما اتخذ بالقرآن وتبنيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمونه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن اخراهم مع نظامهم وقوة فصاحتهم عن الايتان بما يدانيه وليكون اول ما يقهر الاسماع مستقبلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسما والخرف مخفض بمن خط ودرس فاما من الاعمى الذي لم يخالط الكتاب فستغرب مستبعد خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الارب الفائق في فنّه وهو انما ورد في هذه الفواقر اربعة عشر اسما هي نصف اسامي حروف المعجم ان لم تعدّ فيها الالف حرفا برأسها في تسع وعشرين سورة بعد هذا اذا عدّ فيها الالف مشتملة على انصاف انواعها

ترجمہ :- پھر چونکہ الفاظ تنجی کے معانی کلام کا مادہ اور اس کے حروف بے خط جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس لئے سورۃ کے شروع میں ان اسماء تنجی کے ایک حصہ کو لے آیا گیا۔ ان لوگوں کو پیدا کرتے کے لئے جن میں قرآن کریم کے ذریعہ پہنچ دیا گیا۔ اور اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ جو قرآن نہیں سنا یا جا رہا ہے انہیں حروف سے مرکب ہے جن سے تمام کلام کو ترکیب دینے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو قوت فصاحت اور یا ہمیں تعاون کے باوجود تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر رہ جاتے لا اور اس لئے بھی الفاظ تنجی کو شروع میں لایا گیا تاکہ سورۃ کے سب سے پہلے جو کلمات کانوں میں پڑیں مستقل اعجاز کی نوعیت اختیار کریں کیونکہ الفاظ تنجی کا تلفظ صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے گھنا پڑھنا سیکھا ہو۔ اور اس شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور اسے کسی کاتب کی ہوائی نہ لگی ہو یہ تلفظ نادر بعید اور خارق عادت ہے۔ بالخصوص جبکہ اس نے اپنے اس تلفظ میں ان چیزوں کو بھی ملحوظ رکھا ہو جن سے اپنے فن کا اہر ادیب بھی عاجز و در ماندہ رہ جائے اور وہ رعایا میں کہ اوائل سور میں چورہ الفاظ مذکور ہیں جو پورے الفاظ تنجی کا نصف حصہ ہیں بشرطیکہ الف کو مستقل حیثیت دی جائے اور جن سورتوں میں مذکور ہیں ان سورتوں کی تعداد بھی اسی ہے اور انیس سورتوں میں لانا ان الفاظ تنجی کی مجموعی تعداد کے مطابق ہے بشرطیکہ الف بھی مستقل حرف شمار کیا جائے (اور پھر مذکور بھی ہیں) اس شان سے کہ ان میں اختتام حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔

تفسیر :- ثم ان مسماها لما كانت عنفرا الكلام الخ یہاں سے تیسری بحث یعنی الفاظ تنجی کو اوائل سور میں لانے کی

وجہ اور اس کا فائدہ بیان کرتے ہیں کثافت کے اندراجا ملا اس کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں سوزنوں کے اور ذکر میں اسم فاعلیٰ کو حقیقت شئی پر مقدم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ ایقاظ ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ مقدمہ میں دلائل اعجاز کا یعنی دلائل اعجاز کا پیش خیمہ ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخر کی رد وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ الفاظ تہجی کے مسمیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفرد ہیں جن سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اس لئے انہی الفاظ تہجی کے ٹکڑے کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ چیلنج دیا گیا اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک بھی ان ہی حروف سے مرکب ہے جن حرفوں سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے باوجود کہ تم فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت زبردست پایہ رکھتے ہو لیکن جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہو گئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ یہاں پر السور میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور مراد اس سے سورہ بقرہ ہے کیونکہ اگر استفراقی لوگ تو معنی یہ ہوں گے کہ تمام سوزنوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سوزنوں کے اندر الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سوزنوں میں ہیں بھی تو مجموعہ نہیں بلکہ ایک ہی حرف ہے پس استفراقی تو مراد اسے نہیں سکے۔ جنسی بھی مراد اسے نہیں سکے۔ کیونکہ انتہا کا قرینہ اس سے مانع ہے اس لئے کہ حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں جاتی۔ ہاں عہد ذہنی مراد ہو سکتا ہے مگر مخرج کے درجہ میں قاضی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ الفاظ تہجی ایقاز کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ تہجی ایقاز و تنبیہ پر دلالت کرتے ہیں یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی تو وضع کے لئے ہیں اپنے مسمیات کے لئے اور ہر لفظ اپنے موضوع نہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا الفاظ تہجی اپنے مسمیات پر دلالت کریں گے۔ ایقاز پر کیسے دلالت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ اپنے مسمیات پر دلالت وضعی ہوگی اور ایقاز و تنبیہ پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے پیچھے سے ایک گانے کی آواز سننی یہ آواز دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے پیچھے کچھ ہو رہا ہے اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں گارہا ہے اور اس کے پاس گالے کا سا مان بھی ہے پس جس طرح صوت غنا، متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اس طرح یہ الفاظ تہجی عقلاً ایقاز و تنبیہ وغیرہ پر دلالت کریں گے ولبیکوں اول یا یقرع الہ اسماء الخ اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے مثال کے اندر کتابت کا لفظ محض ندرت اور غرات کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کا تہجی تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سیما مرکب سٹخ اور ماموصوف یا موصولہ یا زائدہ سے اس کے اندر حرف لاکو حذف کر دیا گیا ہے تو اب اس کا ترجمہ بعبارت محذوف لاشمل ماموکا۔ ثناء اس کو کلمہ استثناء مانتے ہیں۔ اس لئے کہ سیما اپنے مابعد کو حکم سابق سے مشتق کر کے پھر اپنے مابعد پر اسی حکم سابق کو علی وجہ الاتم ثابت کرتا ہے اس کے مابعد کے بارے

میں تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رنغ، نصب، جر اور یہ تینوں حالتیں موقوف ہیں مگر حالت پر یعنی اگر موقوفہ ہوگا تو اس کا بعد موقوف ہوگا اور اگر زائد ہوگا تو بالبعد مجرور ہوگا اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔ قاضی صاحب الفاظ تہجی کو شروع میں لانے کی ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ مستقلاً اعجاز کی ایک نوعیت اختیار کر لے اور یہ اس طور پر کہ حضورؐ بالکل اسی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی۔ اور الفاظ تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس نے کتابت سیکھی ہو پس جب حضورؐ کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تعجب اور استعجاب پیدا کر دیا کہ اس جیسا امی یہ کلام کیسے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی امی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے پس جب کوئی امی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ جب کوئی امی نہیں لاسکتا تو حضورؐ بھی امی ہیں وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے۔ بلکہ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کا فی نفہ اعجاز ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالنسبت الی مبلغہ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں قاضی صاحب نے جو یہ فرمایا کہ فاما من الامی الذی لم یخالط الکتابہ فمستغرب۔ اس موقع پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نبیؐ نے حضورؐ کے زمانہ میں کسی بچے سے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور لوگوں کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ عہد نبوت میں سارے عرب کے اندر صرف دو باتیں پڑھے لکھے تھے اور ان میں بھی پڑھتے پڑھالے کا دور دورہ نہیں تھا۔ لہذا وہاں بچوں کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھتے پڑھتے سے کوئی لگاؤ نہیں تھا۔ پس حضورؐ کے زمانہ میں یہ شق نکال کر اعتراض کرنا گویا اپنے زمانہ پر زمانہ قریش کو قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس باطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔ دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف معجم کافۃ الناس کے نزدیک ۲۹ حرف ہیں ان میں سب سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یاء۔ اور ابوالعباس کے نزدیک ۲۸ ہیں سب سے پہلے بارے اور آخر میں ی ہے تو گویا ابوالعباس الف کو حروف شمار نہیں کرتے اور کافۃ الناس الف کو بھی حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر اپنی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔ ۸ سورتوں میں تو اتم اور ۵ سورتوں میں اتر اور ایک سورۃ میں لیس اور ایک سورۃ میں کسبیس اور ایک سورۃ کے اندر ۱۰ اور دو سورتوں میں ۱۲ اور ایک سورۃ میں ۱۳ اور ایک سورۃ میں ۱۴ اور چھ سورتوں میں ۱۵ اور ایک سورۃ میں ۱۶ اور ایک سورۃ میں ۱۷ اور ایک سورۃ میں ۱۸ اور ایک سورۃ میں ۱۹ سورتیں تھیں۔ ان تمام الفاظ تہجی کا مجموعہ ۶۷ کی تعداد کو پہنچتا ہے لیکن مکررات کو ساقط کرنے کے بعد ۴۴ رہتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جنس تقبیات ہیں وہ تمام تقبیات آپس میں قیاس بنیفا نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف مہموسہ شدیدہ

فذلک فی المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد علی مخرجه ویمجمعها سنشمتک نصفه نصفها
 الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقی المجهولة نصفها یجمعها لن یقطع امر ومن
 الشدیدة الثمانية المجهولة في اجدت طبقت اربعة یجمعها اقلت ومن البواقی الرخوة
 عشم یجمعها خمس علی نصره ومن المطبقة التي هي الصاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقی
 المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهي حروف تضطر عند خروجها ویمجمعها قد طیم نصفها
 الاقل لقلتها ومن اللينتين ايباء لانها اقل ثقلاً ومن المستعلية وهي التي یتصعد الصوت
 بها فی الحنك الاعلی وهي سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والغین والصاد والظاء
 نصفها الاقل ومن البواقی المنخفضة نصفها۔

ترجمہ: چنانچہ مہوسہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کا اعتماد اپنے مخرج پر ضعیف ہوتا ہے اور جن میں تشمتک
 نصفہ اپنے اندر جمع کر رہا ہے نصف کو لے لیا گیا۔ یعنی حاء۔ بار۔ صاد اور سین اور کاف کو۔ اور ان مہوسہ کے علاوہ
 جتنے مجرورہ ہیں ان میں سے نصف کو لے لیا گیا۔ اور ان نصف کا مجموعہ لن تقطع ہے۔ اور آٹھ شدیدہ میں سے جو
 وحدت طبقہ میں آٹھ ہو رہے ہیں۔ چار لے لئے گئے جن کو اقلک شامل ہے اور ان آٹھ کے علاوہ جو رخوہ
 ہیں ان میں سے دس لے لئے گئے جن کا مجموعہ خمس علی نصرہ ہے اور حروف مطبقة یعنی صاد و ظاء و طاء میں سے
 نصف کو لے لیا گیا۔ اور بقیہ منفتحة میں سے آٹھ کو لے لیا گیا۔ اور قلقلة میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے
 نکلنے کے وقت اضطراب پایا جائے اور جن میں فطیم کا کلمہ جامع ہے نصف اقل کو لے لیا گیا اور اقل اس لئے
 لیا کہ یہ قلیل ہیں اور حروف لین یعنی او اور یا میں سے یا کو لیا کیونکہ یا میں ثقل کم ہے اور حروف مستعلیہ جن
 کی آواز نالوں میں گونج جاتی ہے ان کی تعداد سات ہے۔ قاف۔ صاد۔ طاء۔ حاء۔ غین۔ صاد و ظاء ان میں سے
 نصف اقل کو لے لیا گیا۔ اور باقی منخفضة میں سے بھی نصف کو لے لیا گیا۔

بقیہ گذشتہ کے ساتھ جمع ہو سکے ہیں مثلاً ایک حرف حروف مہوسہ میں سے بھی ہے اور وہی شدیدہ میں
 بھی شمار ہے۔ نیز یہ بھی سمجھ لیجئے۔ کہ قاضی صاحب نے آگے انصاف کا لفظ استعمال کیا ہے اور انصاف سے ہے نصف
 کی۔ اور نصف کی دو قسمیں ہیں۔ نصف تحقیقی اور نصف تقریبی۔ نصف تحقیقی تو اس آدھے کو کہتے ہیں جو تحقیق
 آدھا ہو نہ کم ہو نہ زیادہ جیسے چار کا آدھا ۲۔ اور نصف تقریبی اس کو کہتے ہیں جو حقیقتہً آدھا نہ ہو بلکہ

آدھانہ ہو بلکہ نصف حقیقی ہے کچھ اوپر یا کچھ نیچے ہو جیسے ے کا آدھا تین یا چار۔ قاضی کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھتا ہے خواہ حقیقی ہو یا مجازی۔ اب جواب سنئے۔ جواب یہ ہے کہ ہم مطلقاً الفاظ تعجبی کے نطق کو موجب اعجاز نہیں کہتے۔ بلکہ موجب اعجاز یہ بات ہے کہ اوائل سور کے اندر جو وہ الفاظ تعجبی جو حروف مجسم کا نصف حصہ ہیں۔ جیکہ ابوالعباس کا قول لیا جائے ۲۹ سورتوں کے اندر اس انداز پر حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی چودہ حروف میں تمام اتم حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۹ سورتوں کے اندر لائے کی یہ حکمت ہے کہ یہ حروف مجسم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں گی جو کافۃ الناس کے نزدیک ہے اور اس انداز پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے کہ اس سے بہت بڑا ادیب اور کامل فی العربیہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فی العربیہ اس طریقہ پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے اس جیسے ادائیگی ہونا اگر یہ بقول مقرر من حضور نے حضور اس پر بھی لیا ہو لیکن موجب اعجاز ہو گا۔ لہذا مقرر من کا اعتراض لغو باطل ہے کیونکہ اعتراض تو مطلقاً تلفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے وہ تلفظ مراد ہے جس میں یہ سب رعائیتیں کی گئی ہو۔

۱۴۹ تفہیم۔ فذکر من المہمۃ الخ۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے افراد ان چودہ میں کس طرح پر آگئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہمو سہ اور ایک مجبورہ۔ ہمو سہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ کتنی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجبورہ ان حروف کو کہتے ہیں جنکا اعتماد مخرج پر قوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زور دار آواز ہو کہ سانس رک جائے تو آواز میں جبریدہ ہو گا اسی وجہ سے ان کو مجبورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سینہ سے نکلتی ہے یا تو تلفظ کی ادائیگی اس پوری آواز کو گھیر لے گی یعنی لفظ پوری آواز سے ادا ہو گا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رکے گی۔ اور آواز اس صورت میں کمزوری کے ساتھ نکلیگی۔ لہذا جو حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو ہمو سہ کہا جائے گا اور جب پوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلیگی لہذا جو حروف ان آواز سے نکلیں گے ان کو حروف مجبورہ کہا جائے گا حروف مجبورہ دس ہیں جن کا مجموعہ مستثنیٰ خفف ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ عنقریب تجھ سے الحاح و زاری کریں گی خفف۔ ان میں سے آدھے حروف ان چودہ میں مذکور ہیں آدھے یہ ہیں حار، بار، صاد، سین، کاف اور ان دس کے علاوہ یقیہ ۸ حروف مجبورہ میں سے ہیں۔ اور ان کے بھی نصف ان چودہ میں مذکور ہیں اور ان نصف حروف کا مجموعہ ہے لن یقطع امر۔ اسی طرح صفت حرف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں شدیدہ اور رخوہ۔ شدیدہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ مجبورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور شدیدہ کے اندر آواز رکتی ہے اور ایسے ہی ہمو سہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ ہمو سہ کے اندر نو سانس جاری رہتی ہے اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے غین اور ضاد کے اندر اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کاف اور تار کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجبورہ اور شدیدہ

ومن حروف البدل وهي احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ومجموعها اجد طو يت
منها الستة الشائعة التي يجمعها هطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي اللام في اصيل
والصاد والزاء في صراط و الزا ط و الفاء في جلاف والعين في اعين والثاء في ثرفع الدال و الواو الباء
في باسمل حتى صارت ثمانية عشر قد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين،

ترجمہ :- اور حروف بدل میں سے جن کی تعداد سیبویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق کیا رہے اور ان کا
مجموعہ اجد طو یث منہا ہے چھ لے گئے جو مشہور ہیں اور اھطیمین کا لفظ ان کو جامع ہے اور بعض نے حروف بدل میں سا
حرف اور طرہا دیئے ہیں اور وہ اصيلال کی لام اور صراط و زرا ط کی صاد اور زرا اور جلاف کی فاء اور اعین کی عین اور ثرفع
الدال کی ثاء اور باسمل کی باء ہے نو اس اضافہ کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی ہے ان اٹھارہ میں
سے نو ذکر کئے گئے چھ مذکورہ اور لام اور صاد اور عین،

بقیہ مگذشتہ کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے۔ بارہ اجتماع دونوں کا اجد اور قط کے مشترک ہیں۔ اور بارہ
افتراق کاف اور تاء ہے کہ یہ شدیدہ ہیں مجبورہ نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجبورہ ہیں شدیدہ نہیں۔
حروف شدیدہ آٹھ ہیں جو اجدت طبقہ کے اندر جمع کر دیئے ہیں ان میں سے دس ان چودہ میں پائے جاتے ہیں ان دس کو
حسن علی لغو کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ وہ اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقان حروف
کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور منفتحان حروف کو کہتے ہیں
کہ ان کی ادائیگی کی وقت زبان درمیانی حصہ تالو سے نہیں ملتا بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کشادگی رہتی ہے حروف
مطبقہ تین ہیں۔ صاد، طاء، ظا، ان میں سے دو ان چودہ میں مذکور ہیں یعنی صاد اور طاء اور بقیہ جو منفتحہ ہیں یعنی ان تین
کے علاوہ حروف۔ ان میں سے دو کو لے لیا اور وہ یہ ہیں۔ الف، لام، میم، باء، کاف، ہاء، راء، عین، سین، خاء، قاف، فون
اور صفت حروف کے اقام میں سے قلقلا اور لین ہے۔ قلقلا ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلتے ہیں اور لین ان
حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف قلقلا پانچ ہیں جن کو قدح کا کلمہ جامع ہے جس کے معنی
ہیں کھوکھلی چیز پر مارا گیا۔ ان میں سے نصف اقل یعنی دو کو لے لیا گیا۔ یعنی طاء اور قاف قلیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ نسبت
دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو کم مرکب کیا جاتا ہے۔ اور لین کے اندر دو حرف ہیں یاء اور واو۔ یہاں الف کا اعتبا
نہیں کیا۔ یا تو اس لئے کہ الف حرف مستقل ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یاء اور واو کے بدلے میں آتا ہے پس جب معوض
عنه کا ذکر ہو گیا تو معوض کے ذکر کی کیا ضرورت۔ ان دونوں میں سے یا کو لیا گیا۔ یا کے لینے کی وجہ یہ ہے کہ یاء بہ نسبت
واو کے کم ثقیل ہے اقسام صفت حرف میں سے مستغلیہ اور منخفہ بھی ہیں۔ حروف مستغلیہ وہ حرف ہیں جن کی ادائیگی

وما یدغم فی مثله ولا یدغم فی المقارب ہی خمسۃ عشر الهمزة والهاء والعین الصاد والطاء والمیم والباء
والحاء والغین والضاد والظاء والشین والزای والفاء والواو ونصفها الاقل وما یدغم فیہما وہی ثلثۃ
عشر الباقیۃ نصفہا الا کثر الحاء والقاف الکاف والراء والسین واللام والنون لما فی الادغام من
الخفۃ والقصاحتہ ومن الاربعة التي لا تدغم فیما یقاربھا ویدغم فیہا مقاربھا وہی المیم والراء والشین
والفاء نصفہا

ترجمہ :- اور ان حروف میں سے جو اپنے ہم مخرج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد
پندرہ ہے ہمزہ، حاء، عین، صاد، طاء، یاء، خاء، غین، ظاء، ضاد، شین، زاء، فاء، واو نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو
حروف اپنے ہم مخرج اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماندہ تیرہ ہیں۔ ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا
یعنی حاء، قاف، راء، سین، لام، نون کو اور نصف اکثر کو اس لئے لیا گیا کہ ادغام میں خفت بھی ہے اور فصاحت بھی
اور ان چار میں سے جو اپنے قریب المخرج حروف کا مدغم فیہ تو جتنے ہیں مگر مدغم نہیں جتنے یعنی سیم اور راء اور شین اور فاء میں
سے نصف کو لے لیا گیا۔

دبقیہ مذکور شدہ کی وجہ سے آواز تالو میں گونج جاتی ہے اور مخففہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی حروف مستقلیات
حرف ہیں۔ قاف، صاد، طاء، خاء، غین، ضاد، ظاء، ان سات میں سے نصف اقل یعنی تین کو لے لیا گیا یعنی قاف، صاد
طاء اور مخففہ ان سات کے علاوہ ۲۳ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، لام، میم، لاء،
کاف، ہاء، یاء، عین، سین، جیم، نون ہیں،

تفسیر ۱۵۱ :- ومن حروف البدل الخ اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدل ہیں حروف بدل ان حروف
کو کہتے ہیں۔ جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں۔ حروف بدل کی تعداد زمرہ شری نے تیرہ بیان کی ہے لیکن سیبویہ
نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اس کو ابن جینی نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا مجموعہ جداولیہ منہا ہے ان میں سے چھ
کو ان چودہ میں لیا گیا۔ ان چھ کا مجموعہ اعطین ہے حروف بدل میں تبادلی کی شکل یوں ہے کہ ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے
جیسے او اصل جس کی اصل وواصل ہے اور جیم بدلا ہوا ہے یا مشدہ سے جیسے ابو علیج اصل میں تھا ابو علی اور ال
بدلا ہوا ہے تاہم جیسے فززد اور اجزمعوا۔ ان دونوں کی اصل تھیں فزث اور اجتمعوا اور طاء بدل میں آتا ہے تاہم کے
جیسے امطر اصل میں تھا امطر اور واؤ عوض میں آتا ہے یا کہ جیسے موقن اصل میں تھا متیقن یقین سے اور یا عوض
میں آتا ہے واؤ کے جیسے میقات اصل میں تھا موقات اور تاہم عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے نخمۃ اصل میں تھا

وخرتہ اور ہم عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے فم اصل میں تھا فوہ، اور نون عوض میں آتا ہے لام کے جیسے لعن اصل میں لعل
 اور بار عوض میں آتا ہے ہمزہ کے جیسے برقت اصل میں تھا ارتقت، اور الف عوض میں آتا ہے واؤ اور یاء کے جیسے باغ
 اصل میں تھا بیغ۔ اور قال اصل میں تھا قول۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حروف ابداً پر سات کا
 اضافہ اور کیا ہے ان سات حروف کی تفصیل یہ ہے کہ لام اصیلاں میں بدلا ہوا ہے نون کے کیونکہ اصیلاں اصل میں تھا
 اصیلاں بعض لوگوں نے اس کو مفرد مصغر مانا ہے اور بعض نے جمع مانا ہے اصیل کی جیسے بعیر کی جمع بعراں تو اصل ہوگی
 اصلاں پھر تصغیر کر دی گئی اور اصیلاں ہو گیا۔ نون کو لام سے بدل دیا تو اصیلاں ہو گیا۔ دوسرا حرف صاد صراط میں اور
 تیسرا حرف زاز لاط میں یہ دونوں عوض میں ہیں سین کے دونوں کی اصل تخی سراط۔ چوتھا حرف فار ہے جدت میں۔
 یہ بدلا ہوا ہے تار سے کیونکہ اس کی اصل تخی جدت اور پانچواں حرف عین ہے اعن میں یہ بدلا ہوا ہے ہمزہ سے کیونکہ اعن
 کی اصل تخی اوان اور چھٹا حرف ہے ثاء ثروغ الدلوں میں یہ بدلا ہوا ہے ثار سے کیونکہ یہ اصل میں تھا ثروغ الدلو۔ اور ساتواں
 حرف ہے بار یہ بدلا ہوا ہے میم سے جیسے باسک اس کی اصل تخی ماسک۔ اب گیارہ حرف سیویہ کے ذکر کردہ اور یہ سات مل
 کر ۱۸ ہو گئے ان میں سے نصف ان چودہ میں مذکور ہیں ان نصف میں سے چھ تو وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں اور تین حرف
 لام صادر عین ہیں۔

نفس ۱۵۴ :- وما بدغم فی مثله ولا بدغم فی المقارب الخ اب یہاں سے حروف ادغام کو ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں کہ بعض
 حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں لیکن اپنے قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ہیں اور
 چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب الخارج کا مدغم تو نہیں بنتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں جو حروف اپنے مثل میں مدغم اور
 مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں اور قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ان کی تعداد پندرہ ہے۔ ہمزہ بار عین صاد ظاء میم یاء
 خا عین۔ صاد ظاء شین زاء فار واؤ ان حروف کا نصف اقل یعنی سات حروف ان چودہ میں مذکور ہیں وہ سات
 ہمزہ کے کر یا، تک ہیں۔ اور بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں اور یہ تیرہ
 حرف ہیں ان پندرہ کے علاوہ ان کا نصف اکثر ان چودہ میں مذکور ہے جو واؤ اکل سول میں ہیں۔ نصف اکثر یہ ہیں حار
 قاف، کاف، ہاء سین لام، نون، لمائی الادغام من الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حروف اپنے مثل میں مدغم
 ہوتے ہیں ان میں سے تو نصف اقل کو لیا۔ اور جو مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لیا
 اس کی کیا وجہ ہے۔ قاضی صاحب وجہ بیان کرتے ہیں کہ ادغام کی وجہ سے حقت اور فصاحت دونوں پیدا ہوتے ہیں تو گویا
 ادغام موجب فصاحت ہے تو جس کے اندر موجب فصاحت کثرت سے پایا گیا اس میں سے نصف اکثر کو لے لیا۔ اور جس میں
 قلت کے ساتھ پایا گیا اس میں نصف اقل کو لے لیا۔ ہذا وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب الخارج میں مدغم ہوتے ہیں ان میں
 ادغام زیادتی اور عموم کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اکثر کو لے لیا۔ اور وہ حروف جو صرف اپنے مثل میں مدغم ہوتے
 ہیں ان میں ادغام قلت کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اقل کو لے لیا۔ اور چار حرف ایسے ہیں کہ وہ اپنے قریب الخارج
 میں مدغم تو نہیں ہوتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں اول وہ یہ ہیں۔ میم، راء، نشین، فار ان میں نصف یعنی میم اور راء کو لے لیا گیا،

ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذاق اللسان وهي ستة يجمعها رُبّ منقل والحلقية التي هي الحاء والحاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرا لوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنسأه سبعة احرف منها تنبيهها على ذلك ولو استقصيت الكلم ونراكيبها وجدت الحرف في المتروكة من كل جنس مكشورة بالماذ كودة -

ترجمہ :- اور جبکہ حروف ذلقی جن کی ادائیگی میں لو کہ زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ رُبّ منقل ہے اور ایسے ہی حروف حلقی یعنی حاء، خاء، عین، غین، ہاء، ہمزہ دونوں کے دونوں کثیر الوقوع تھے اس لئے ان کی تعداد مجموعی کے دخلت کو داخل سور میں ذکر کیا گیا۔ اور چونکہ مزید کا صیغہ سات حرفوں سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے دس حروف (رواں) میں سے جن کو ایوم تنسأہ جامع ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے۔ تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ مزید کا وزن سات سے آگے نہیں جاتا اور اگر تم کلام عرب اور اس کی تراکیب کو ٹوٹو تو پتا چلے گا کہ ہر قسم میں سے تین حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ ذکر کردہ حروف کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

تفسیر :- ولما كانت الحروف الذلقية للحروف صفات حروف کے اقسام میں سے حروف ذلقية اور سلقية بھی ہیں حروف ذلقية ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرعت زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ ادا ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذوق کے معنی یہاں پر طرف کے ہیں پس يعتمد علیہا بذوق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وسیع نہیں ہے اس لئے کہ میم اور باء اور فاء زبان کے کنارہ سے ادا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ لہذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذوق اللسان اور الشفہ کے لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا ہر نوع اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف مانتا پڑتا ہے اور عدم حذف اولیٰ ہے بمقابلہ حذف کے۔ لہذا پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر حذف نہیں ہے۔ نیز پہلی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم ادا ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے ادا ہوتے ہیں وہ ذلقية ہیں۔ اور تیزی زبان سے ادائیگی اس وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی ہیں اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ نیز حروف ذلقية اور سلقية کثیر الاستعمال ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دخلت فواجح سور میں ذکر کر دیئے گئے۔ چنانچہ حروف ذلقية کے چار حروف لاء، ریم، نون، ملام اور حروف سلقية کے بھی چار حروف یعنی حاء، ہاء، عین، ہمزہ ذکر کر دیئے گئے۔ صفات حروف کے

تحرارہ ذکرہا مفہمۃ ثنائیۃ وثلاثیۃ ورباعیۃ وخماسیۃ ایذا بان المتحدی بہ مرکب من کلماتہم
القی اصولہا کلمات مفہمۃ و مرکبۃ من حرفین فصاعد الی خمسۃ و ذکر ثلث مفہمات فی ثلث سور
لانہا توجد فی الاقسام الثلاثۃ الاسم والفعل والحرف واربع ثنائیات لانہا تكون فی الحرف بلا
حذف کبل وفی الفعل بحذف کقل وفی الاسم بغیر حذف کمن وبہ کد کم فی تسع سور تو فہم
فی کل واحد من الاقسام الثلاثۃ علی ثلاثۃ اوجہ فی الاسماء اذ و ذو و من وفی الافعال قل
و یع وخف وفی الحرف ان ومن ومذ علی لغۃ من بحرہا

ترجمہ :- پھر اللہ تعالیٰ نے حروف تہجی کو مفرد اربعہ ذکر فرمایا اور ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی بنا کر بھی یہ بتانے کے لئے
کہ قرآن عرب کے انہیں کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول کلمات مفردہ ہیں اور وہ کلمات ہیں جن کو دو حرفوں سے
لے کر پانچ حرفوں تک سے مرکب کیا گیا ہے اور تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اسم فعل حرف
تینوں میں پائے جاتے ہیں اور چار حروف ثنائی کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ حرف میں بغیر حذف کے پائے جاتے ہیں جیسے بل
اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے قل اور اسم میں دونوں طرح بلا حذف جیسے فن اور حذف کے ساتھ جیسے دم اور
تو سورتوں میں اس لئے ذکر کیا کہ انہیں تینوں اقسام میں یہ حروف تین طرح سے موجود ہیں چنانچہ اسم میں اذ یا کسر ذہم
اور فن بالفتح اور افعال میں قل یع خف اور حرف میں ان من مذ علی ذلک القیاس مگر مثال مذ ان لوگوں کے نقطہ
نظر سے ہے جو اسے حرف جار مانتے ہیں

دبقیہ مہ گذشتہ اقسام میں سے حروف زوائد بھی ہیں حروف زوائد حروف ہیں جن کا کس کلمہ میں اضافہ کیا جاتا ہے۔
مجرد سے مزید بنانے کے لئے یا کسی اور مصلحت کی وجہ سے وہ دس حرف ہیں جن کا مجموعہ الیم تنسہا ہے ان دس حرفوں
میں سے نواتج سور کے اندر سات حرف مذکور ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ زیادتی کرنے کے بعد کلمہ کے حرف بنائیہ
سات ہی تک رہتے ہیں سات کے اوپر اضافہ نہیں ہو سکتا چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ سات حروف سے زیادہ کا کلمہ کوئی
نہیں ملتا۔ ہاں سات حروف کے کلمے موجود ہیں جیسے قز علات شیخ رضی نے حروف زوائد پر ایک واقعہ نقل کیا ہے
واقعیہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شاگرد نے اپنے استاد سے حروف زوائد کے متعلق پوچھا تھا استاد صاحب نے جواب دیا
سلماتونیہا شاگرد یہ سمجھا کہ استاد نے ماسبق میں بتلائے ہوئے کلام کی طرف اشارہ کیا ہے حالانکہ اقبل میں یہ میں نے
سوال کیا تھا اور استاد نے کچھ جواب دیا تھا اس لئے فوراً اس نے کہا ماسلت قط کہ حضرت میں نے آپ سے کبھی پوچھا
بھی نہیں پھر استاد نے جواب دیا الیم تنسہا شاگرد یہ سمجھا کہ الفاظ بول کر صرف اس کے معانی مراد لے رہے ہیں۔

دبقیہ صمد مستتم یعنی س اگر یہ سمجھا کہ اس صاحب میرے قصور اذ کو عذر بنا کر ٹالنا چاہتے ہیں کہ اگر میں تم کو بتاؤں تو آج ہی قبول جاؤ گے اس لئے پھر اس نے جبرئیل کہا واللہ لا انا۔ جب استاذ صاحب نے دیکھا کہ شاگرد کے لئے اشارہ ناکا ہے تو پھر تنبیہ فرمائی اور کہا یا احسن اجمعتک مرتین،

دو استقریت الکلم الخ یہاں سے ذکر کردہ حروف کی وجہ ترجیح بیان کر رہے مگر وہ کہے اور یعنی کس وجہ سے نواتج سور کے اندر انہی الفاظ کو ترجیح دی گئی۔ ان کے مقابل کو کیوں نہیں ذکر فرمایا۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ کلام اور اس کی ترکیب کو تلاش کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جن حروف کو جوہر دیا گیا ہے وہ قلیل الاستعمال ہیں۔ بقا بل ان کے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حروف کو ترجیح دی گئی ہے!

تفسیر ۱۵۵۔ تم انہ ذکر ہا مفردۃ الخ۔ ماقبل میں مصنف نے کلام اللہ اور کلام الناس کے اندر شرکت ثابت کی تھی۔ باعتبار مادہ کے۔ اب یہاں سے شرکت ثابت کرتے ہیں باعتبار ہیئت ترکیب اور صیغہ کے یعنی ماقبل میں توبہ ثابت کیا تھا کہ جن حروف سے کلام الناس کی ترکیب انہی حروف سے کلام اللہ کی بھی ترکیب اور یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس کیفیت سے لوگوں کا کلام مرکب ہے اس کیفیت سے کلام اللہ کو بھی ترکیب دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے اندر حروف مفردہ اور ثنائیہ اور ثلاثیہ اور رباعیہ اور خماسیہ کو یہ بتلائے گئے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ جس قرآن کے ذریعہ سے تم کو تجیس لے کر دیا گیا ہے وہ انہی کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے حروف بنائیہ مفردہ ہیں یا دو یا تین یا چار اور پانچ کا مجموعہ ہیں پس جب ہیئت ترکیب میں بھی شرکت ہے اور پھر بھی نصیحتا نے عرب اس جیسا نہ لاسکے تو اعجاز قرآن ثابت ہو گیا۔ اب قاضی صاحب یہ تفصیل کرنا چاہتے ہیں کہ ان حروف کی ہر قسم کی متعین تعداد کو متعین سورتوں میں کیوں بیان کیا گیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ حروف مفردہ کلمہ کے تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں اسم کے اندر جیسے کافی خطاب اور قتل کے اندر جیسے قی اور حرف کے اندر جیسے حرف قسم۔ اب رہی یہ بات کہ وہ تین حروف مفردہ کلم سے ہیں اور کن کن سورتوں میں ہیں تو ص بے سورہ ص میں۔ اور ق ہے جو سورہ ق میں مذکور ہے اور ن ہے جو سورہ ن قلم میں مذکور ہے اور ج ہا حرف ثنائیہ کو ذکر کیا گیا ہے۔ جو نو سورتوں میں مذکور ہیں۔ ثواب دو وہمیں مطلوب ہیں۔ اول یہ کہ ان کو چاروں کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا کہ وہ تین سورتوں میں پانچ اور دوسری وجہ یہ کہ نو سورتوں میں تینوں مذکور ہیں؛ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ حروف ثنائیہ کا کلمات ثلاثیہ میں چار طریقہ پر وجود ہے دو طریقوں پر حرف و فعل میں اور دو طریقوں پر اسم میں حرف کے اندر تو بغیر حذف کے جیسے بل اور فعل کے اندر حذف کے ساتھ جیسے قل اور بل اور اسم کے اندر بغیر حذف کے جیسے من اور حذف کے ساتھ جیسے دم جو کہ اصل میں د م و تھا۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثنائیہ کا استعمال اقسام ثلاثہ کے اندر تین تین طریقہ پر ہے بغیر اول و فتح اول و کسر اول چنانچہ اسماء کے اندر ادا اور ذوا و من ہے اور افعال کے اندر قتل اور بل اور خف ہے اور حرف کے اندر ان اور من اور مذ ہے لیکن مذ کی مثال ان لوگوں کے قول کی بناء پر صحیح ہوگی جو اس کو حرفی جار مانتے ہیں لیکن جو لوگ اسماء زمان میں سے ملتے ہیں اور اس کا ترجمہ وقت کے ساتھ کرتے ہیں ان کی اصطلاح کے مطابق نہیں۔

وثلاث ثلاثیات المجیثہا فی الاقسام الثلاثۃ فی ثلث عشر سورۃ تنبیہا علی ان اصول
الابنیۃ المستعملۃ ثلاث عشرۃ عشرۃ منها الاسماء وثلاثۃ للافعال ورباعیتین وخماسینین
تنبیہا علی ان لكل منهما اصلا کجفعہ وسفرہ جل وملحقا کقفہ ودوجنقلہ،

ترجمہ :- اور ثلاثی کے تین عدد اس لئے ذکر کئے کہ وہ تینوں قسموں میں آتے ہیں۔ اور تیرہ سورتوں میں اس لئے
ذکر کئے کہ یہ تنبیہ ہو جائے کہ مستقل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں۔ ان میں سے دس اسم کے اصول ہیں اور تین فعل کے
اور رباعی و خماسی کو دو دو ذکر کیا یہ بتلانے کے لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اصالتہً بھی ہوتا ہے جیسا کہ جعفر
اور سفر جل اور الحاقا بھی جیسا کہ تردد اور جتقل ؛

(بقیہ ص ۱۵۸) اب رہی یہ بات کہ چار ثنائی کون سے ہیں تو وہ ظا، ظس، یسین، اور حم ہیں جو خود ان ہی ناموں
کی سورتوں میں مذکور ہیں ؛

تقسیم :- وثلاث ثلاثیات الخ اور تین ثلاثی تیرہ سورتوں میں مذکور ہیں تو اب یہاں بھی دو وجہیں ہیں۔
اول یہ کہ ان کو تین ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیرہ سورتوں میں ذکر کرنے کی کیا وجہ
ہے۔ اول بات کا جواب یہ ہے کہ ثلاثیہ کو تین کی تعداد میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ثلاثیہ کلمہ کے
اقسام ثلاثیہ میں پایا جاتا ہے اسم جیسے رجل، فعل جیسے ضرب حرف جیسے منذ لیکن منذ مثال اس وقت ہوگی جب تک ان شخص
کا مذہب لیا جائے جو مذکور حرف جار مانتے ہیں۔ اور وہ تین کلمے ہیں۔ الم، الکر، طسم اور تیرہ سورتوں میں لا کر
تنبیہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ اسم اور فعل کے کل وزن تیرہ ہیں۔ اسم کے دس اور فعل کے تین۔ چونکہ فعل کے اندر
اصل ماضی ہے اور ماضی میں فاعل کلمہ تو ہمیشہ مفتوح رہے مگر اور عین کلمہ کی تین حالتیں ہیں باضم، بفتح، بکسر
اور اسم کے اندر فاعل کلمہ کی تین حالتیں قمرہ فتح کسر اور عین کلمہ کی چار حالتیں ہیں تین ماقبل کی اور ایک سکون۔ توجیب
چار کو تین میں ضرب دیا جائے تو عقلی اعتبار سے بارہ سورتیں نکلتی ہیں۔ لیکن اگر فاعل کلمہ مکسور ہو اور عین کلمہ
مضموم یا اس کے برعکس تو ان دونوں صورتوں کو ثقل کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ اب دس صورتیں باقی رہ گئیں اور
تین فعل کی۔ دونوں مل کر تیرہ ہو جاتی ہیں۔ اور وہ تیرہ صورتیں حاشیہ میں مذکور ہیں۔ اور الفاظ بھی دو رباعی
لائے گئے اور دو خماسی ان کو دو دو لاکر تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ کبھی رباعی بالامالت ہوتا ہے اور کبھی لمحق بالاصل
ہوتا ہے۔ اسی طرح خماسی کبھی بالاصل ہوتا ہے اور کبھی لمحق بخماسی ہوتا ہے۔ رباعی بالاصل جیسے جعفر اور لمحق برباعی
جیسے تردد اور خماسی بالاصل جیسے سفر جل اور لمحق بخماسی جیسے جتقل ؛

ولعلها فرقت على السور ولم تعدّ باجمعها في اول القران لهذا الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدّي وتكرير التنبيه والمالعة فيه والمعنى ان هذا التحدّي به مؤلف من جنس هذه الحمى او المؤلف منها كذا،

ترجمہ :- اور شاید اسی مقاصد کے پیش نظر حرف تہجی کو سورتوں میں منتشر کر دیا گیا۔ آغاز قرآن میں یکجا شمار نہیں کرایا گیا۔ باوجودیکہ اس اختیار کردہ صورت میں بار بار پہنچ بھی ہے اور نگار تنبیہ اور مبالغہ فی التنبیہ بھی۔ اورالم کے معنی ہیں کہ یہ قرآن جس کے ذریعہ پہنچ کیا گیا ہے اپنی حروف کی جنس سے مرکب ہے (دیا یہ معنی ہیں) کہ جو کلام اس قسم کے حروف سے مرکب ہے وہی متحد ہی ہے،

تفسیر :- ولعلها فرقت على السور الخ۔ قاضی صاحب یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے ما قبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لانے کی دو چیزیں بیان کی تھیں۔ ان میں سے دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ ان الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں اس لئے لایا گیا تاکہ ان کا تکلم مستقل ایک انجماؤ کی نوعیت اختیار کر لے پھر نطق کی آپ نے دو قسمیں کی تھیں ایک تو محض الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ رعایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم کرنا پہلے نطق کے اعتبار سے تو فوائج سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ مطلق نطق جس طرح مجموعی حروف کا موجب اعجاب ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی موجب اعجاب ہے۔ مگر دوسری قسم کے اعتبار سے مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر ہر علیحدہ علیحدہ ذکر کی ہوتی سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ یہ تمام رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف اسی ہی مجموعہ ہونا یا اس کا حروف ہمسوہ اور مجبورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اسی وقت مستحق ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو۔ تنہا تنہا ذکر کرنے میں نہ تو نصف حروف مجموعہ ہونا صادق آئے گا اور نہ ہمسوہ اور مجبورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا صادق آئے گا۔ پس جب دوسری قسم مجموعی حیثیت ہی میں تحقیق ہو سکتی تھی تو فوائج سور کو متفرق طور پر کیوں ذکر کیا۔ قاضی صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ متفرق طور پر ذکر کر کے ان فوائد کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو ہم نے نمائندہ ذکر کیا مفردہ و ثنائیہ سے ذکر کیا۔ مثلاً تین سورتوں میں تین حروف مفردہ کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفردہ کا تحقق کلمات ثلاثہ میں ہے یا مثلاً تین ثلاثیات کو تیرہ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اسم و فعل کے تیرہ وزن ہیں۔ اگر مطلقاً کو مجموعی طور پر ذکر کر دیا جاتا تو یہ فوائد حاصل نہ ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے بار بار پہنچ ہو گیا اور بار بار تنبیہ بھی ہو گئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جب ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ تمنا لگایا کہ جس طرح تمہارا کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح تمہارا بھی کلام اپنی حروف سے مرکب ہے تو پھر تم اس

وقیل ہی اسماء السو وعلیہ اطباق الاکثر سمیت بها اشعارا بانھا کلمات معروفة التركيب
فلولم تکن وحیا من اللہ تعالیٰ لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها،

ترجمہ: ہر اور بعض کا کہنا ہے کہ الفاظ تہجی سورتوں کے نام ہیں اسی رائے پر اکثر علماء کا اتفاق ہے۔ اور سورتوں کے
یہ نام اس لئے تجویز کئے گئے کہ بندوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسی ہیں جن کی ترکیب جانی پہچانی ہے پس اگر یہ
اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہوتیں تو فضائے عرب مقابلہ کی وقت اس طرح پے پیچے (درہم کو نہ رہ جاتے)۔

دبقیہ صگذشتہ، اس کا مثل لیکو۔ لہذا چیلنج کی تکرار تو حاصل ہو گئی اور تکرار تنبیہ اس طور پر ہوئی کہ باوجود اس کے
کہ ہمارا اور تمہارا کلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں شریک ہے اور پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ
غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب تکرار تنبیہ ہوئی تو مبالغہ فی التنبیہ بھی ہوا کیونکہ مبالغہ
کہتے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ تحقیق ہونا۔ اب رہی یہ بات کہ تکرار تنبیہ اور تکرار تحذیر کی کیا ضرورت تھی تو اس کی
وجہ یہ تھی کہ کفار کے اعذار کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر ہر جو کلمہ کا عجائز ثابت کرنا تکرار تحذیر اور تکرار تنبیہ ہی کی صورت
میں حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ اگر ایک سورۃ میں چیلنج کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے اور کسی سورۃ میں پھر دوبارہ
چیلنج نہ ہوتا تو کف کا کوہِ غدر بیان کرنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ہم سے تو صرف ایک ہی مرتبہ چیلنج کیا گیا۔ اگر دوبارہ
کیا گیا ہوتا تو ہم ضرور اس کا مثل لے آتے۔ یا یہ کہ ہم سے صرف ایک سورۃ کے بارے میں چیلنج کیا گیا ہے دوسری سورتوں
کے بارے میں نہیں کیا گیا۔ اگر دوسری سورتوں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مثل لے آتے لہذا متفرق طور پر ذکر
کر دیا تاکہ ان کے اعذار بھی ختم ہو جائیں۔ اور مجھے قرآن کا اعجاز بھی ثابت ہو جائے باقی رہی وہ بات کہ تکلم کی
دوسری قسم کا تحقیق تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی صورت میں نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اول وہلہ
میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے نازل ہونے کے بعد وہ چیز بھی تحقیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ جمیع
قرآن کے نازل ہونے کے بعد بھی تو منکرین باقی رہے جن سے ان انداز میں چیلنج کیا جاسکتا تھا۔

والمعنی ان ہذا التحذیر ہر اہل ناقبل میں بخوبی بحث کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ حروف تہجی جو اداسل سورہ میں
معرّب ہیں اور ان پر سکون سکون وقف ہے لیکن عامل کے ساتھ مرکب نہیں ہیں۔ البتہ ان میں حرکت اعزل
کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی عامل کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں
اور ان پر حرکت اعرابیہ بالفعل ہو۔ مثلاً اتم کو خیر مانا جائے اور اس کا مبتدا محذوف مانا جائے تقدیری عبارت ہوگا
ہذا المحذوف بہ اتم یعنی یہ جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا اتم ہے اور اتم کے معنی ہوں گے مؤلف من جنس ہذہ الحروف یا اتم
کو مبتدا اور اس کی خبر محذوف مانی جائے تقدیری عبارت ہوگی المؤلف من جنس ہذہ الحروف بمحذوف یہ۔

تفسیر ۱۵۹۔ وقیل اسماء السور الخ ابیہاں سے قاضی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ما سبق میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے تو ما قبل میں ہم کو صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے مسمیات کے نام ہیں اور سورتوں کے شروع میں ایقانہ کے واسطے ذکر کر دیا گیا پس اب وقیل کا ما قبل پر عطف کرنا صحیح ہے ان حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تنکلیں اور غیر تنکلیں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو اوائلی سورتوں میں ہیں اور جن میں مشابہات کہتے ہیں آیا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس بارے میں تنکلیں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر تنکلیں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ تنکلیں نے اس پر پانچ دلیلیں قائم کی ہیں دو نقلی اور تین عقلی۔ پہلی قرآن کی آیت ہے اَنسَلَا تیدبرون القرآن ام علی قلوب انقیالہا آیت میں ہمزہ انکلا کا ہے اور لا بھی نافیہ ہے لہذا دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اثبات کے معنی ہو گئے۔ اب ترجمہ یوں ہو گا کہ قرآن میں غور کرو۔ قلب پر نہ تو نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ تو جو نہیں سکتا کہ بعض قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا۔ تو دیکھو باری نغالی نے اس آیت میں تدبر کا حکم دیا ہے اگر یہ فوایح سورت اور مشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم بالتدبر نہ دیتے کیونکہ جس شی کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی جو اس میں تدبر کا حکم دینا غور ہے اور باری تعالیٰ سے لغو کا صدور مستغنی ہے لہذا اس آیت سے معلوم ہو گا کہ یہ فوایح سورت اور مشابہات سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے قرآن حکیم کو نور اور کتاب مبین کہا ہے اگر یہ فوایح سورت اور مشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو جو نور اور کتاب مبین کہا کیسے درست ہوتا لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہو گا کہ یہ سب معلوم المراد ہیں دوسری دلیل نقلی حضور کا فرمان ہے انی ترکت فیکم ما ان تشکم فیہ فی نفسہ لو کتاب اللہ و سنتی بعین میں نے تم میں ایسی دو چیزوں کو چھوڑا ہے کہ اگر تم ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑ لو تو گمراہ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب اللہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا حکم دیا ہے تنکس سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور عمل فرمے علم کی توبیخ علم ہو گا کتاب ہی عمل ہو گا لہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہو گا کہ فوایح سورت اور مشابہات معلوم المراد ہیں۔ در نہ حضور علیؑ کا یہ حکم کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشابہات کی مراد معلوم نہ ہوتی تو مشابہات کے ساتھ اہل عرب کلام کرنا ایسا ہوتا جیسا کہ کلام الترغی مع العربی لمسان الترغی یعنی معش کا اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے جو اس کی زبان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ کلام الترغی مع العربی باطل ہے لہذا مشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے۔ چوتھی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربوں کو تبلیغ دیا گیا ہے اور تبلیغ ایسی چیز سے ہونا ہے جس کو مد مقابل سمجھتا بھی ہو اور اس کی مراد بھی مد مقابل کو معلوم ہو اب اگر مشابہات کو غیر معلوم المراد مانتے ہو تو جو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے تبلیغ کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے لہذا مشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے تبلیغ کیا گیا ہے۔ پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہیں اور حکم کا فعل عبت سے خالی ہوتا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ کلام کرنے کا مقصد مخاطب کو سمجھانا ہے اب اگر مخاطب

کو تشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوتی تو تشابہات کے ذریعہ کلام کرنا لغو ہے تو اس صورت میں ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے اب غیر متکلمین کے دلائل سنتے پہلی دلیل آیت ہے و ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آنا ہ۔ اس آیت میں الا اللہ پر وقف ضروری ہے اور الراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے کیونکہ اگر اللہ پر عطف کر دو گئے تو معنی ہوں گے کلاس کی تاویل اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرمایا کہ میں ہما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتا یہ منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویلہ یعنی وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں۔ تشابہات کی تشبیہ کی غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کرنے کی وجہ سے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ تشابہات کی مراد کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرتے ہیں وہ مضطرب بالزیغ ہیں۔ اب اگر آپ الراسخون فی العلم کا عطف کرتے ہوا اللہ پر تو مطلب ہوگا کہ تشابہات کی مراد کو راسخ فی العلم جانتے ہیں تو گویا راسخین فی العلم کو ایسی چیز پر سامنا لازم آئے گا جس کا طلب کرنا مذموم ہے اور اس کے ضمن میں خود راسخین فی العلم کی مذمت ہو جائیگی سالانہ راسخین فی العلم کی قرآن و حدیث میں مدح آتی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ الراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر درست نہیں ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ تشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے اور جب تشابہات کا علم اللہ کے لئے خاص ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اس کی مراد کو اور کوئی نہیں جانتا دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا اصحابی کا نجوم باہیم اقتدرتم اہدیتہم یعنی میرے اصحاب کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ستارے ان میں سے جس کی بھی اقتدار کرو گے راہ یا ب ہو جاؤ گے۔ اس حدیث سے صحابہ کی اقتدار کا دلچسپی سمجھ میں آتا ہے اور وہ اقتدار خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ تشابہات اسرار ہیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان۔ اور راز کہتے ہیں اسی کو جس کو راز دار کے علاوہ کوئی نہ جانتا ہو اور راز دار اس موقع پر اللہ اور اس کے رسول ہیں لہذا ان کے علاوہ کوئی نہیں جانتا پس جب خلفائے اربعہ کا یہ فرمان ہے تو ہمیں اس کا سامنا ضروری ہوگا۔ لہذا تشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ تیسری دلیل عقلی۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول اقوال دوم افعال۔ پھر افعال میں بعض افعال تو ایسے ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت ہماری عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ کیہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نعم ہیں اور تعظیم منعم عقل کے مطابق ہے لہذا نماز مدارک بالعقل ہے ایسے ہی روزہ کے اندر نفس امارہ کو مقہور اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا مدارک بالعقل ہے لہذا روزہ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود فقیر کی محتاج کو رفع کرنا اور محتاج فقیر کو رفع کرنا ایک طرح ہے اور دفع حاجت اس لئے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے و ما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا کے ذریعہ کیا ہے اور جب رفع حاجت فقیر حسن ہے تو زکوٰۃ بھی مستحسن ہوگی اور امر حسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

بنانا بھی عقل کے مطابق ہے اور دوسری قسم افعال کی یہ ہے کہ جن کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی جیسے کہ حج کے اندر سعی بین الصفا والمروة اور رمی جمار اور رمل اور نظام علماء امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس طرح وہ مامور بہ حسن ہے جس کی حکمت تکلیف ہماری عقل آتی ہے اور ہم اس کے مکلف ہیں۔ اسی طرح اس مامور بہ کو بھی حسن ملتے ہیں اور اپنے کو اس کا مکلف ملتے ہیں جس کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی۔ بلکہ فعل کی قسم ثانی کی تکلیف کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں بمقابلہ اول کے اس لئے کہ ثانی کے اندر کمال اطاعت ظاہر ہوتی ہے بمقابلہ اول کے۔ کیونکہ اول کے اندر تویر شبہ بھی ہو سکتا ہے کہ بندے اپنی مصلحت کی وجہ سے یہ کام انجام دیتے ہیں بخلاف ثانی کے کہ اس میں پوری اطاعت ظاہر ہوتی ہے بایں طور کہ بندے اس قدر طبع ہیں کہ بغیر کسی مصلحت کے بدلے ہوئے بھی ہمارے حکم پر عمل کرتے ہیں پس جب افعال کے اندر آپ یہ دو قسم ملتے ہیں اور دونوں کو اپنے آپ کو مکلف سمجھتے ہیں تو احوال میں بھی دو قسمیں کیجئے اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھئے اور یہ دو قسمیں اسی وقت میں نکلیں گی جبکہ مشابہات کو غیر معلوم المراد ان کرشمہ ثانی میں داخل کیا جائے اور جب غیر معلوم المراد مان لیا تو بالامقصور حاصل ہوگا۔ متکلمین کے اس قول کے اعتبار سے تیرہ اقوال قابل اعتبار ہیں جن میں سے بارہ کو مصنف نے بیان کیا ہے بعض کو صراحتہ اور بعض کو کنایہ۔ لیکن ان میں جو پہلا قول ذکر کیا ہے وہ اکثر متکلمین کا پسندیدہ اور سیو یہ کا محتسار ہے۔ اور اس قول کے ضمن میں سات اقوال اعتراض و جواب کی شکل میں اور چھ ذکر کریں گے۔ پہلا قول یہ ہے کہ یہ الفاظ بھی نام ہیں ان سورتوں کے جن کے شروع میں یہ آئے ہیں اور سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے سے غرض یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انوکھی نہیں بلکہ سب کے نزدیک معروف و مشہور ہے یعنی عام طور پر جن حروف سے لوگ اپنے کلام کو مرکب کرتے ہیں انہی حروف سے یہ کلام بھی مرکب ہے اور جب یہ سورتیں معروفہ ترکیب ہیں اور پھر بھی تم اس جیسا نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو مقابلہ کے وقت تمہاری ہمت و طاقت پست نہ ہوتی۔ اب رہی یہ بات کہ یہ تنبیہ ادنیٰ سورتوں کو بطور اسماء ہونے کے کس طور پر حاصل ہو رہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورتیں کل ہیں اور اسماء ان کے اجزاء ہیں۔ اور کل کو جز کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت میں نام ہوتے ہیں کسی دوسری چیز کے لیکن کل کی طرف ان کو نقل کر لیا جاتا ہے تو گویا یہ اجزاء علام منقولہ میں سے ہو جاتے ہیں۔ اور علام منقولہ کے اندر یہ ضروری ہے کہ منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہو پس یہاں پر بھی یہی بات ہے کہ یہ اسماء سورا اجزاء ہیں۔ سورتوں کے۔ اور درحقیقت یہ علم نفع اپنے مسمیات کے لیکن ان کو نقل کر کے سورتوں کا علم بنایا گیا۔ اور جب علم بنا دیا گیا سورتوں کا تو سورتیں منقول الیہ ہوتیں اور مسمیات منقول عنہ ہوتیں اور جب سورتیں منقول الیہ ہوتیں تو مسمیات منقول عنہ اور منقول الیہ اور منقول عنہ میں مناسبت ہونا ضروری ہے لہذا سورتوں میں اور مسمیات میں بھی مناسبت ضروری ہوگی۔ اور مناسبت دونوں میں اس وقت پیدا ہوگی جبکہ سورتوں کا نام ہونے میں وہی فائدہ ملحوظ رکھا جائے جو فائدہ ان الفاظ بھی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں تھا۔ اور مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں فائدہ تنبیہ و ایقاظ تھا۔ لہذا اسماء سورتوں کی صورت میں بھی وہی فائدہ ہوگا لیکن فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ اسماء تنبیہ و ایقاظ بالقصد اور بالذات ہو رہا تھا اور اسماء سورتوں کے وقت بالعرض اور بالمتبع ہو رہا تھا۔

واستدل علیہ بانھا لولم تکن مفہمۃ کان الخطاب بها الخطاب بالمہمل والتکلم بالزنجی
مع العربی ولم یکن القہان باسیۃ بیانا وھدی ولما امکن التحدی بہ وان کانت مفہمۃ
فاما ان یراد بها السیۃ التی ہو مستعملھا علی انھا القابھا او غیر ذلک والثانی باطل لاندہ اما ان
المراد ما وضعت لہ فی لغۃ العرب ونظاہر انھا الیس کذلک او غیرہ وھو باطل لان القہان انزل
علی لغتہم لقولہ تعالیٰ لسان عہدی مبین فلا یحمل علی الیس فی لغتہم؛

ترجمہ :- اور اس قول کی جس پر اکثر نے اتفاق کیا ہے، دلیل یہ ہے کہ الفاظ تہجی سے اگر کوئی معنی معلوم نہ ہوں تو ان کے زنجی
خطاب کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہمل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے حدیث زبان میں گفتگو نیز قرآن کریم اپنے جمیع
اجزاء کے اعتبار سے بیان نہ رہے گا (بلکہ بعض میں کے اعتبار سے) نیز ان کے ذریعہ پہنچ بھی ممکن نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ان
سے کوئی معنی معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان معنی سے مراد یا تو وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ تہجی ان کے القاب ہونے
کی حیثیت سے قات ہیں یا ان معنی سے غیر ضرورت ہو گا۔ ثانی صورت یہ اطل ہے اس لئے کہ ان الفاظ سے مراد یا تو وہ معنی
ہیں جن کے لئے وہ الفاظ لغت عرب میں وضع کئے گئے ہیں (اور چونکہ عرب میں کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے اس لئے ظاہر
ہے کہ یہ معنی مراد نہیں) یا غیر ما۔ فیغیر ما فی العرب مراد ہونگا اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ
ارستو باری ہے بلکہ عربی میں۔ لہذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر :- واستدل علیہ الخ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ
تہجی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی معنی پر حسب الوضع دلالت کریں گے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس
شق کو مان لیتے ہو تو ان متساویات کے ساتھ بندوں سے خطاب کرنا ایسا ہی ہو گا جیسا کہ الفاظ جملہ کے ساتھ خطاب
کرنا اور جیسا کہ حدیثی زبان میں عربی سے کلام کرنا اور انھیں ایک وہ عربی حدیثی زبان کو نہ جانتا ہو نیز سارا کا سارا قرآن ان
وہایت نہیں رہے گا اور اس سے پہنچ کرنا بھی ممکن نہ ہو گا اور یہ چیزیں باطل ہیں لہذا الفاظ تہجی کا دال علی المعنی نہ ہونا
بھی باطل ہے تو پھر پہلی شق ثابت ہے لیکن پہلی شق کے اندر بھی دو سورتیں ہیں یا تو یہ کہ ان سے مراد وہ سورتیں
ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آ رہے ہیں اور مراد ایسے کسی بنیاد یہ ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں یا یہ غیر سورہ مراد ہو گا غیر سورہ
ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ جب غیر سورہ مراد لوگ تو پھر اس کی دو سورتیں ہیں یا تو وہ غیر ایسے معنی ہوں گے کہ جن کے لئے یہ اسماء
کلام عرب میں وضع کئے گئے ہیں۔ یا ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے کلام عرب میں وضع نہیں کئے گئے بلکہ ہم میں وضع کئے گئے ہیں۔
اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ یہ الفاظ تہجی عرب میں کسی چیز کے لئے

لا يقال لم لا يجوز ان تكون مزيدة للتنبية والدلالة على انقطاع كلام واستينافا خوفا من ان لا تقطع

ترجمہ :- یہ نہ کہا جائے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ تہجی تنبیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھا دیئے گئے ہوں جیسا کہ قطرب کی رائے ہے،

(بقیہ مگذشتہ) وضع ہی نہیں کئے گئے ہیں اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے مسمیات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں لیکن اگر ثانی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے مسمیات مراد ہیں لیکن مسمیات مراد لینے میں بظاہر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اگر یہ اشارہ ابقاؤ تہجیہ کی طرف ہو جاتا ہے اور ثانی شق اس لئے باطل ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نص قرآنی یعنی بلسان عربی مبین سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں گے جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں پس اگر غیر عربی پر محمول کیا جائے تو نص قرآنی کے خلاف لازم آئے گا پس جب یہ ساری شقیں باطل ہیں تو پھر وہ شق یعنی ہا سائے سور ہونا ثابت ہے بظاہر پر معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب بھی اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں لیکن اگر قاضی کی عبارت پر غور کیا جائے تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے وہ اس طور پر کہ قاضی صاحب نے اسے آخری شق یعنی غیر عربی مراد لینا باطل کر دیا ہے اس کے باطل کرنے سے خود مشکلمین کا قول ہو جاتا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کبھی ہوں دوم یہ کہ نہ عربی ہوں اور نہ عجی جب غیر عربی کے اندر عموم ہے تو پھر ان الفاظ تہجی کا اسماء سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ تہجی عربی میں نہ تو سوزنوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عجی میں اور جب عربی کا انتقام ہو گیا تو سوزنوں کا غیر موضوع کہ فی العرب ہونا ثابت ہو گیا پس الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا ایسا ہے جیسے لفظ عربی بول کر غیر عربی مراد لینا حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر چکے ہیں لہذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے،

تفسیر :- لا يقال الخ اب یہاں سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کی سات نوعیتیں ہونگی۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر کسی معنی پر دلالت نہیں کریں گے تو تین خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی بحسب الوضع کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی وہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں۔ باس طور کہ ان الفاظ تہجی کو محض تنبیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے لازم مان لو جیسا کہ قطرب نحوی اس پر قائل ہے۔ قطرب نے یہ کہا کہ جب اہل عرب کوئی طویل مضمون لکھتے ہیں تو جملوں کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد ایسے الفاظ لکھ دیتے ہیں جو اقبل اور ابعء کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور جن کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ تہجی ہیں اور مقصد ان کے ذکر کرنے کا یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک کلام ختم ہو گیا ہے اور دوسرا کلام شروع ہو رہا ہے تو دیکھو اگر یہ بات مان لی جائے تو باوجود اس کے کہ یہ الفاظ تہجی انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی خطاب بالملہل اور تکلم بالزنجی کی حیثیت نہیں ہوگی۔ لہذا پہلی شق کے اندر تین خرابیاں

اواشارة الى كلمات هي منها اقتضرت عليها اقتضار الشاعر في قوله قلت لها فنفى فقالت لي قفا :
 كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان قال الالف الاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان
 الروح حتم وبن مجموعها الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله اعلم وتحوذ لك سائر الفوايح وعنه ان الالف
 من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد اى القرآن منزل من الله تعالى بلسان جبرئيل
 على محمد عليه السلام :

ترجمہ :- یا ان الفاظ تہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں اور ان پر اکتفا کیا گیا ہے جیسا کہ
 شاعر نے اپنے قول قلت لها فنفى فقالت لي قفا میں لفظ قاف پر اکتفا کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے
 کہ انہوں نے قفا یا کہ الف سے انا اللہ یعنی خدا کی نعمتیں اور لام سے لطف باری اور ميم سے ملک خدا مراد ہے اور انہیں سے مراد
 کہ انرا اور ہم اور ان کا مجموعہ الرحمن ہے اور حضرت ابن عباس ہی سے مروی ہے کہ الم کے معنی انا اللہ اعلم کے ہیں اس طرح
 اور لقیہ فوايح سور کو سمجھنا چاہیے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جز ہے اللہ کا اور لام جبرئیل کا اور ميم محمد کا پس الم کے
 معنی ہوں گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے بلکہ جبرئیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے :

رفیقہ مذکورہ شدہ لازم نہیں آئیں گی قطرب سیویہ کا شاکر دے اس کا نام محمد بن مستنیر ہے قطرب اس کا لقب سیویہ نے یہ
 لقب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیویہ کے دروازہ پرست گردوں میں سے پہلے پہنچتا تھا تو سیویہ اس سے کہتا تھا انا
 الاقطرب لیل یعنی تم لالت کے وہ کیڑے ہو جو روزی کی تلاش میں ساری لالت چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری
 رات کو سناں رہتا تھا :

تفسیر :- فاشارة الى کلمہ الخ اب یہاں سے دوسری اعتراض دوسرے طریقہ پر کر رہے ہیں اور متن کا حاصل یہ
 ہے کہ آپ کا یہ کہنا اگر یہ الفاظ کسی معنی پر بحسب الواقع دلالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب باہمہل کی حیثیت ہوگی نیز بیان کردہ
 خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہی کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی یہ تین
 خرابیاں لازم نہیں آئیں بایں طور کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویلہ سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حرف
 سے ان کلمات طویلہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے قلت لها فنفى فقالت لي قفا اور اس کے آخر
 کا شعر یہ ہے لا تحسب انا نبنا الا بحاف بیانی محبوب کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے کہا کہ ذرا بھڑو تو اس
 نے کہا کہ میں بھڑی ہو جاؤں پھر اس کو مخاطب کر کے کہا کہ دیکھو یہ نہ جھان کرنا کہ ہم اونٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں مطلب
 اس کا یہ ہے کہ تیز نہ چلو بلکہ آہستہ آہستہ چلو اس شعر کے اندر مستدل یہ ہے کہ وقف جو جملہ طویلہ تھا اس سے مختصر کر کے

اولی مدد اقوام واجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالیة مفسکاً ما روى انه عليه الصلوة والسلام لما اتاه اليه نونى عليهم اثم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين ولدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله فقالوا فهل غيرة فقال المص والكر والرفق والواخلطت علينا فلاندرى يا ايها ناخذ فان تلافينا ياها بهذا الترتيب عليهم وتقديرهم على استنباطهم ليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن عربيتاً لكنها لا تشتهارها فيما بين الناس حتى العرب لمخفها بالمعربات كالشكاة والسجیل والقسطاس ۱

ترجمہ :- یا ان حضرت نونى سے بابت البقرة قول کی مدت بقا اور ان کی عمر دل کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ابو العالیہ کی رائے ہے اور ابو العالیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ جب یہود استائنہ نبوی پر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کو سورۃ المائدہ سنایا یہود نے اتم کے اعداد جوڑے اور جوڑ کر کہنے لگے کہ بھلا اس دین میں ہم کیسے داخل ہو سکتے ہیں جس کی عمر اے سال کی جو برس کر سرور عالم مکرانے اس کے بعد یہود نے پوچھا کہ ان کے علاوہ بھی کوئی حرف ہیں۔ آپ نے فرمایا المص۔ التمر المصرا تسانستے ہی تمام یہودی بول اٹھے کہ واہ آپ تو ہم پر معاملہ ہی مشتبہ کر دیا اب ہمیں کیا معلوم کون سی چیز اختیار کرنے کے قابل ہے تو دیکھئے حضور کا ان حروف تہجی کو اس ترتیب سے پڑھنا اور یہود کے استنباط پر خاموشی اختیار کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان سے مدد اقوام کی طرف اشارہ ہے۔ اول لفظ تہجی کی یہ دلائل اگر یہ عربی نہیں لیکن لوگوں میں جہت کہ عرب میں مشہور ہونے کی وجہ سے ان کو عربی الفاظ کے ساتھ لاسن کر دیا گیا جیسا کہ مشکاة اور جمیل اور قسطاس کو جو کہ عجمی ہیں عربی کے ساتھ لاسن کر دیا گیا!

(بقیہ مکرر مشتمل) قاف بنایا گیا اور پھر اس لفظ قاف سے سارے جملہ طویل کی طرف اشارہ کر دیا گیا اب اشارہ کی پانچ صورتیں منتقل اقوال میں پیار تو خود حضرت ابن عباس سے مروی ہیں اور آخر کی پانچوں صورت حضور کی تقریر ہے جو روایت ابن عباس ثابت ہے اول قول یہ ہے کہ ان الفاظ تہجی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے مثلاً الف مے مثلاً الف مے اشارہ ہے احوذ اول، آخر، ازل، ابدی کی طرف اور لام سے لطیف کی طرف اور یمن سے منان، مجید، ابدی کی طرف، ہذا الم کے معنی ہیں ازلی ابدی، لطیف، ابدی، دو سر قول یہ ہے کہ اشارہ ہو صفات افعال کی طرف چنانچہ "من عاشارہ ہوا اللہ کے آثار کی طرف بمعنی نعمت، اور لام سے لطیف کی طرف اور یمن سے ملک کی طرف۔ تیسرا قول یہ ہے کہ "ترنم" من یہ سب الرحمن کے اجزاء ہوں اور ان سے اشارہ ہو الرحمن کی طرف۔ لیکن یہ تیسرا قول حقیقت میں پہلا تو ہے، ہذا اس کو قیصر کے حیثیت قاضی نے نہیں دی ہے پس تیسرا قول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض ہرے اشارہ ہونے کی طرف اور بعض سے اشارہ ہو صفات

کی طرف مثلاً الف سے اشارہ ہوا اللہ کی ذات کی طرف اور لامیم سے اشارہ ہوا اللہ کے علم کی طرف تو اب الیم کے معنی ہوں گے انا اللہ اعلم ایسے ہی کہ بعض کے معنی ہوں گے انا اللہ کا وہ بار و علیم و صدق۔ چوتھا قول یہ ہے کہ ان سے مختلف ذاتوں کی طرف اشارہ ہو چنانچہ اللہ سے اشارہ ہے اللہ کی طرف اور لام سے جبریل کی طرف اور یم سے محمد کی طرف۔ اب ترجمہ ہو گا القرآن منزل من اللہ تبارک بلکہ جبریل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

تفسیر ۱۶۶ :- انا مدد اقوام الخیر یا پانچواں قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان حروف تہجی سے بحساب ابجد تو حوں کی بقا کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ابوالیاء اس کے قائل ہیں اور اس استدلال میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ ابویاسر ابن اخطب ایک مرتبہ حضور کے پاس سے گزرے جبکہ حضور سورۃ بقرہ الم ذلک الکتاب کی تلاوت فرما رہے تھے پھر اسی اثناء میں ابویاسر کا بھائی بھی ابن اخطب اور تیسرے شخص کعب ابن اشرف بھی آئے اور یہ تینوں یہودی تھے تینوں نے حضور سے الیم کے متعلق دریافت کیا اور کہنے لگے کہ آپ کو اس خدا کی قسم دیتے ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں کیا یہ بات سچ ہے کہ یہ سورۃ بقرہ آپ کے پاس آسمان سے اتری ہے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آسمان سے اتری ہے اور اس طرح اتری ہے تو پھر حضرت ابن اخطب نے کہا کہ اگر آپ سچ کہہ رہے ہیں تب تو مجھ کو یقین ہو گیا کہ یہ امت کتنے سال تک رہے گی اور پھر کہنے لگا کہ ایسے شخص کے دین میں ہم کیوں داخل ہوں جس کے بارے میں یہ حروف بحساب جمل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس دین کی عمر کل ۱۱ سال ہے تو حضور نے قسم فرمایا تو پھر حضرت ابن اخطب سے رہا نہ گیا اس نے پوچھا اہل غیر ہذا کیا اس کے علاوہ بھی اور حروف ہیں تو آپ نے فرمایا نعم اہل انصاف تو پھر حضرت ابن اخطب نے کہا کہ یہ نسبت پہلے کے زیادہ مدت پر دلالت کر رہے ہیں یعنی یہ ۱۶۱ سال پر دلالت کرتے ہیں کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضور نے فرمایا نعم الر تو پھر حضرت ابن اخطب نے کہا کہ یہ تو ان ردوں کے زیادہ مدت پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ اگر آپ سچے ہیں تو ہم شہادت دیتے ہیں کہ آپ کی امت صرف ۲۶۱ سال تک ملک گیری کر چکی ہو گی کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضور نے فرمایا نعم انتم تقرّب سب یہودیوں نے کہا کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ ہم ان لوگوں میں سے ہیں کہ آپ پر ایمان نہیں لاسکے۔ اور ہمیں پتہ ہی نہیں چلتا کہ ہم کس بات کو کہیں۔ ابویاسر بولا کہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ ہمارے انبیاء نے اس امت کی سلطنت کی تو خبری تھی مگر یہ نہیں سمجھا کیا تھا کہ اتنی مدت تک رہے گی تو اگر آپ محمد اپنے قول میں سچے ہیں تو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ اتنے دنوں تک زندہ رہیں گے اور یہ تمام ایام ان کو عبس ہوں گے۔ ابویاسر کا یہ کہنا تھا کہ سارے یہودی کھڑے ہو گئے اور سب جھنجھے لگے اور کہنے لگے خلط علینا فلاندری بابا ناخذ یعنی ہمارے اوپر آپ نے سلام مشتبہ کر دیا تو اب ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ ہم کس کو اختیار کریں قلیل کو اختیار کریں یا کثیر کو۔ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان الفاظ تہجی سے مدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حضور کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور یہ یہودی کے استنباط پر کوئی محیرہ کرنا خود اس کی دلیل ہے لیکن اس جگہ ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عربی زبان میں نہ تو ان الفاظ تہجی سے اشارہ یہ بدست سمجھ میں آتی ہیں اور نہ صراحتاً بلکہ مدلول پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یہ الفاظ غیر عربی ہیں لہذا پھر عربیت کے اعتبار سے ان الفاظ سے مدلول پر کیسے دلالت ہوگی جواب یہ ہے کہ یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں لیکن یہ ان شہور ہوئے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا جیسے کہ دوسرے عرب

اود التّ علی الحرف المبسوطة مقسما بحاشیہ فہا من حیث انھا بسائط اسماء اللہ تعالیٰ ومادۃ
خطابہ ہذا وان القول باھا اسماء السّوینخرجھا الی مالیس فی لغۃ العرب لان التسمیۃ بثلثۃ
اسماء فصاعدا مستنکرۃ عندہم وتودّی الی اتحاد الاسم والمسمی تستدعی تاخر الجز عن
الکل من حیث ان الاسم یتاخر من المسمی بالرتبۃ۔

ترجمہ :- یا الفاظ تہجی سے حروف بسیطہ مراد ہیں جو مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں (اور رقم ان کی اس لئے کھائی گئی) کہ یہ
حروف اپنے اندر اپنی حیثیت ثلثت رکھتے ہیں کہ یا اسمہ حسنہ کے حروف بسیطہ اور کلام باری کے حروف مادی ہیں یہ بھی
نہ کہا جاتے کہ الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینے کا نظریہ لغت عرب کے قانون کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں تین
اسمیں کو اکٹھا کر کے ایک شے کا نام رکھنا مستبعد اور ناشناختہ چیز ہے نیز یہ کہ اس نظریہ سے اسم اور مسمیٰ میں اتحاد
لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا اتفاق ایسا ہے کہ جز کا وجود و وجود کل سے مؤخر ہو گا کہ اسم مسمیٰ سے رتبہ مؤخر ہوتا ہے۔

دقیقہ مگر مشتمل الفاظ مشہور میں الیاس ہونگی وجہ عربی میں شامل کر لئے گئے۔ مثلاً مشکوٰۃ حبشی زبان کا لفظ ہے اس
طریقہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا ہو جیل یہ ناری لفظ ہے مترجمہ سنگ میل کا قسط اس یہ رومی زبان کا لفظ ہے اس کے
معنی ترازو کئے آتے ہیں یہ تمام الفاظ غمی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تفسیر :- اور لفظ علی الحروف الخیزہ جیسا اور سوالوں قول ہے جو اعتراض کی شکل میں رونما ہے یعنی آپ جو کہا لاگر
ان الفاظ تہجی کے کوئی معنی بحسب الوضیہ نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالہمل اور تکلم بالزنجی مع العلم
کے قبیل سے ہو گا یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں حروف بسیطہ پر دلالت کرنے کے واسطے
ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ ان حروف بسیطہ کے اسماء ہیں اب یہ بات کہ ان کو دلالت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے
غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مبرد کا دوم اخفش کا مبرد کا کہنا ہے کہ ان کو محض ایقاف و تنبیہ کے
واسطے سورتوں کے شروع میں ذکر کر دیا گیا اور ایقاف و تنبیہ اس طور کہ انہی حروف سے ہمارا کلام مرکب ہے اور انہی
حروف سے ہمارا کلام بھی اب اگر یہ کلام غیر اللہ کا ہے تو تم اس جیسا لا کر دکھاؤ لیکن تم اس جیسا کلام لا نہیں سکتے
لہذا معلوم ہوا کہ یہ کلام باری ہے کلام محمد نہیں ہے اور اخفش کا کہنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کو حروف بسیطہ پر دلالت کرنے
کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف بسیطہ مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مضمون سورت
کو بخیر کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ مقسم بہ فی نفسہ اشرف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف بسیطہ بھی اشرف ہیں اس
لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء باری اور صفات باری کی ترکیب ہوتی ہے اور انہی کے ذریعہ تمام کلمات توحید کی بناء کی
گئی ہے اور کلام اللہ اور تمام آسمانی کتب انہی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی وجہ سے ان حروف میں شرافت آگئی۔
اعتراض کے ذیل میں یہ کلی سات مسلک تھے اور ایک ان سات سے بھی پہلا ہے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں تو گو یہاں
تک سب لا کر آٹھ مذہب ہو گئے؟

وان القول الخیزہ یہاں سے بھی اسماء سور ہونے کی رائے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ تہجی کو اسماء

لانا نقول هذه الفاظ لم تعهد مزیدة للتبیه والدلالة على الانقطاع والاستیناف یلزمها
وغیرها من حیث انها فواتح السور ولا ینتفی ذلك ان لا یکون لها معنی فی حیاتها۔

ترجمہ :- در سب اعتراض نہ کئے جائیں کیونکہ ہم بطور جواب یہ کہیں گے کہ الفاظ تہجی اس معنی میں مشہور نہیں کردہ
زائد ہو کر تبیہ و انقطاع پر دلالت کریں اور فائدہ استیناف تو ایقاع تہجی اور ان کے خلاف وہ کئے لئے بحیثیت ان کے
فواتح السور ہونے کے لازم ہے اور استیناف کا لازم ہونا اس بات کا حقیقی نہیں کہ ان کے فی سدراتہ کو فی معنی نہ ہو۔

دبقیہ صد گذشتہ سور قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم آئے گا۔ قاعدہ عرب یہ
ہے کہ تین اسموں کو لکھا کر کے کسی شے کا نام نہیں رکھا جاتا۔ ہاں البتہ دو اسموں کو لکھا کر کے کسی شے کا نام رکھا جاسکتا ہے
جیسا کہ قبلک حرکت بعل اور بک سے اور آپ نے حوام کو ممشلا سورۃ کا نام مانا ہے تو اس میں تین اسموں کو جمع کر کے
نام رکھنا لازم آتا ہے کیونکہ الف اور لام اور میم علیحدہ علیحدہ اسماء ہیں اور بعض سورتوں میں تو تین سے زیادہ اسموں کو جمع
کر کے نام رکھنا لازم آتا ہے جیسے الفس بکشفین ہنداس خرابی کے پیش نظر الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست
نہیں۔ در سب اعتراض یہ ہے کہ اگر الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو گے تو اسم و قسمی میں اتحاد ہو جائے گا حالانکہ قاضی صاحب
نے پہلے ہی بیان کر دیا کہ اسم و قسمی میں اتحاد غیر مشہور ہے تفصیل اتحاد سمجھنے سے پہلے سمجھ لیجئے کہ جب اجزاء سے مل کر کل
نے ہیئت وحدانی اختیار کی ہو تو کل اور اس کے ہر جز میں حکم کا اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے اب سمجھئے کہ اسم نام ہے
جیسے سورت کا اور جیسے سورۃ میں خود اسم ہیں اور چونکہ جو حکم لگتا ہے کل پر وہی حکم لگتا ہے جز پر لہذا اسم خود نفس
اسم کا بھی اسم ہوا تو اسم اور قسمی ایک ہو گئے اور دونوں میں عینیت ہو گئی۔ حالانکہ قاضی صاحب نے اس کا انکار
کیا ہے لہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جز کل پر مقدم ہوتا ہے اور اسم قسمی
سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ اسم تعیین قسمی کے لئے لایا جاتا ہے تو پہلے سے قسمی کا وجود ہو گا تب ہی تو تعیین ہوگی لہذا اگر آپ
الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو تو اسم کا حقیقی ہے کہ وہ مؤخر ہوا جز چونکہ یہ الفاظ تہجی سورتوں کے جز رہیں ہیں لہذا اس
کا اتقاضا ہے کہ مقدم ہو پس اس صورت میں مقدم و تاخر دونوں جمع ہو گئے جس کی وجہ سے تقدم الشی علی نفس
لازم آیا جس کو رد کرتے ہیں لکھو یہ الفاظ تہجی کو اسماء سور ماننے کی وجہ سے در لازم آیا اور رد باطل ہے اور جو
مستلزم ہوا باطل کو رد خود باطل ہے لہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا باطل ہے :

تفسیر :- لانا نقول الخ میاں سے قاضی صاحب تمام اشکالات کا جواب دے رہے ہیں اور لانا اعتراضات
کا جواب دیں گے جو ان بقول باہنا الخ سے پہلے بیان کئے گئے ہیں اس کے بعد ان بقول سے جو تین اعتراض

ولم تستعمل للاختصار من کلمات معینۃ فی لغتہم اما الشعر فشاذا واما قول ابن عباس قتیبۃ
 علی ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادئ الخطابات تمثیل یا مثله حسنة الاثری انه عدّ
 كل حرف من کلمات متباینة لا تفسیر ولا تخصیص بهذه المعانی دون غیرها اذ لا محقق
 لفظاً ومعنی

ترجمہ :- اور الفاظ تہجی عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستعمل نہیں کہ ان کو کلمات معینہ طویلہ سے بطور اختصار
 لیکر ان سے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے اور رہا پیش کردہ شعر سو وہ شاذ ہے اور بہر حال حضرت ابن عباس
 کا فرمان تو اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حروف اسمائے حسنی کا منبع اور خطاب باری کے مبادی ہیں اور
 پھر آپ نے اس کی جہی ابھی مثالیں بیان فرمادیں تہم دیکھتے نہیں کہ ایسا کوئی حرف نہیں کہ جس کو حضرت ابن عباس
 نے مختلف کلموں سے مانحونہ شمار کیا ہو حضرت ابن عباس کا مقصود تفہیم کرنا نہیں اور نہ یہ مقصود ہے کہ یہ حروف
 انہی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ پر دلالت نہیں کریں گے اس لئے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ تو لفظاً موجود
 ہے اور نہ معنی۔

(بقیہ ہرگز مشنہ) پڑتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور مقدمہ کے پیار باتیں ذہن نشین کر لیجئے۔ اول
 بات یہ کہ احکام لغویہ ساری کرنے کے لئے قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اصل زبان کے استعمال سے احکام تنطہ ہوتے
 ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی التزاماً سمجھ میں آئے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے دوسرے
 معنی نہ ہوں۔ بلکہ دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ تیسری بات یہ کہ کسی لفظ کے معنی متعین کرنے کے لئے محض ہونا چاہیئے
 لفظاً اور معنی چوتھی بات یہ کہ کسی لفظ کو مغرب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اہل عرب اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال
 کرتے ہوں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہو رہے۔ اب جواب سمجھ لیجئے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آئے ہمارے ہاں
 کردہ شق اول کو درست کر کے کوشش کی ہے اور باری باطل کردہ شق اول دراستہ ہو سکتی ہے جبکہ آپ کی کیا کردہ باتیں صحیح ہو حالانکہ آپ کی بیان
 کردہ باتیں صحیح نہیں ہیں مثلاً طریقہ کہا تھا۔ کہ ان الفاظ تہجی کو انقطاع کلام اور استیناف پر دلالت کرنے کے لئے۔ زیادہ کر دیا
 ورنہ ان کے کوئی معنی نہیں ہیں تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا قیاساً ہے یا لغت کے تتبع سے اگر محض قیاس چیز ہے تب تو
 بالکل غلط ہے کہ ہم مقدمہ اولیٰ اور اگر آپ لغت کی تتبع سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ الفاظ تہجی کا انقطاع
 کلام پر دلالت کرنا تو درکنار ان سے انقطاع کے معنی مستفاد بھی نہیں ہوتے۔ لہذا یہ تو غلط ہے کہ الفاظ تہجی انقطاع پر دلالت
 کرتے ہیں۔ اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ استیناف پر بھی دلالت کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ان الفاظ سے استیناف کے معنی التزاماً
 سمجھ میں آتے ہیں اور کسی لفظ سے کسی معنی کا التزاماً سمجھ میں آنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی

ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز انه تبسم تعجباً من جهلهم وجعلها مقسماً بها وان كان غير متعجب لكنه يجوز الی اضماء اشياء لا دليل عليها۔

ترجمہ :- اور نہ ہی یہ الفاظ تہجی (مدت اقوام) کے لئے وضع کئے گئے ہیں کہ انہیں معرب کلمات کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور دیش میں مقررین کے لئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے یہود کی جہالت پر تعجب ہو کر تبسم فرمایا ہو۔ اور ان حروف کو مقسم بنانا کو متعجب نہیں مگر اس صورت میں اتنی چیزوں کو مقدر ماننا پڑے گا جن پر کوئی دلیل قائم نہیں۔

(بقیہ ص گذشتہ) نہ ہوں جیسے کہ اب بعد سے استیناف کے معنی التزائماً سمجھ میں آتے ہیں مگر اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ الفاظ تہجی سے استیناف کے معنی التزائماً سمجھ میں آتے ہوں۔ نواتح سور ہونے کی حیثیت سے اور ان کے اور بھی معنی ہوں یعنی اسمائے سور ہونا معلوم ہو کہ الفاظ تہجی کا مفہم للعلن نہ ہونا باطل ہے اور جب یہ باطل ہو گیا تو پھر الفاظ تہجی کا اسمائے سور ہونا ثابت ہو گیا۔

تفہیم :- ولم تستعمل الجریہ دوسرے اعتراض اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے جو چند اقوال سمجھ میں آتے تھے۔ ان سب کا جواب ہے کہتے ہیں کہ آپؐ نے جو یہ کہا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے ذریعہ کلمات طویلہ کی طرف برسمیل اخفقا اشارہ کیا گیا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ کلام کو مختصر کر کے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرنا محض قیاس ہے۔ یا اہل زبان کے کلام میں مستعمل ہے اگر آپؐ کہیں کہ قیاس ہے تب تو غلط ہے بلکہ مقدمہ اولیٰ۔ اور دوسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ معنی کلام عرب میں مستعمل نہیں ہیں۔ اور اگر آپؐ کا شعر تو ہم کہیں گے کہ شاید یہ کیونکہ استعمال کے لئے ضروری ہے چند موقعوں پر پایا جاتا۔ صرف ایک شعر استعمال کے لئے کافی نہیں ہو گا۔ اور اگر حضرت ابن عباسؓ کے قول کا جواب۔ تو اس کے لئے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ تشریح کہتے ہیں توضیح مثل ذہو۔ اور توضیح کے طور پر ایک مثل لہ کی چند مت الیں ہو سکتی ہیں۔ دوم یہ کہ تفسیر کہتے ہیں قطعی طور پر کسی معنی کو متعین کرنا اور اس لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا۔ اب سنئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جو یہ فرمایا کہ الف سے اشارہ اللہ اور لام سے جبریل کی طرف وغیرہ وغیرہ تو اس سے مقصد تفسیر کرنا نہیں ہے اور ان معنی کے ساتھ ان کو خاص کرنا نہیں ہے کیونکہ تعین و تخصیص کے لئے مخصوص لفظ اور معنی ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بیان کر کے اس بات پر تفسیر کرنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے معنیات و حروف اللہ کے کلام اور اس کے اشارہ کے لئے مادہ ترکیب ہیں۔ اور پھر ان کی اچھے کلمات کے ساتھ مثالیں بھی پیش کر دیں۔ اگر پہلے تو لام سے لغت اور ہم سے بحر کی طرف بھی اشارہ کر دیتے۔ جو مذہب و مثالیں تھیں۔ اور ان چیزوں کی مثال جو کئے کی دلیل یہ ہے کہ انہی الفاظ تہجی میں سے ہر ہر لفظ سے مختلف چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً الف سے اشارہ آلاء کی طرف بھی کیا ہے۔

البقیہ مگذشتہ اور ان کی طرف بھی جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تیشیل میں تفسیر نہیں کیونکہ ایک لفظ سے بیک وقت چند معانی کی طرف بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے پس جب بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے تو تفسیر و تخصیص تو ہوں نہیں سکتی ہاں تیشیل ہوگی کیونکہ تیشیل میں مثالوں کا قدر و جائزہ اور جب تخصیص ہو نا باطل ہوگی تو حضرت ابن عباسؓ کے قول سے اختصار میں الکلمات پر استدلال کرنا باطل ہے کیونکہ استدلال تو اس وقت ہوتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے ان الفاظ تہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ کر کے تخصیص کا قصد کیا ہوتا۔

تفسیر ۱۱۔ یہ پنجویں قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہماری شق بطلان کو آپ نے اس لئے روکا تھا کہ اپنا قول اس کے ضمن میں ثابت کیا تھا لیکن آپ کا قول ثابت نہیں لہذا ہماری شق کا بطلان ثابت ہے اور آپ کا قول اس لئے ثابت نہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ ان الفاظ تہی سے جودت و اجمال کی طرف باعتبار حساب جمل کے اشارہ کر رہے ہیں۔ تو آیا آپ یہ اپنے قیاس سے کر رہے ہیں یا کلام عرب کے استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں اگر قیاس سے کر رہے ہیں تب تو یہ سب سے باطل ہے اور اگر لاستعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں تو لغت عرب میں یہ الفاظ تہی حساب جمل کے معنی میں نہیں تھے مستقل نہیں اور جب مستقل نہیں تو پھر عرب مانکر مدت و اجمال کی طرف اشارہ کرنا عربی زبان میں درست نہیں ہوگا کیونکہ معرب کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عربی میں اس لفظ لاحق کا استعمال اس معنی میں ہو جس معنی کے اندر اس کو غیر عرب استعمال کرتے ہیں۔ اور جب معرب کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں تو پھر آپ کا قول ملحق بالمعربات بکنا درست نہیں اور زمری حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے تبسم فرمایا تھا اور تبسم کی دو قسمیں ہیں ایک تبسم بحیۃ التسلیم۔ دوم تبسم بحیۃ التعجب پس حضورؐ کا تبسم فرمانا علی حیۃ التعجب تھا علی حیۃ التسلیم نہیں یعنی حضورؐ ان کی ان جہالت پر تبسم فرما رہے تھے کہ ایک عربی لفظ کو غیر عربی معنی پر کس طرح محمول کر رہے ہیں۔ باوجودیکہ یہ اہل زبان ہیں اور حدیث دلیل اس وقت بن سکتی جبکہ تسلیم علی حیۃ التسلیم ہوتا لیکن اس جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تبسم کی قسمیں نکال کر آپ ہمارے استدلال کو توڑ نہیں سکتے کیونکہ ہم نے استدلال تبسم سے نہیں کیا ہے بلکہ ہمارا استدلال حضورؐ کا اس ترتیب سے نکاد کرنا اور ان کے استنباط پر زکیر نہ فرمانا ہے بلکہ آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے اس کا یہ ہے کہ یہ حضورؐ کا فعل مجازات خصم لیکر کے قبیلہ سے یعنی اپنے مقابل کے ساتھ چلتے رہنا اور اس کے قول کی تائید کرتے رہنا۔ تاکہ موقوفہ پا کر مقابل ہی کے قول سے مقابل پر الزام قائم کر دیا جائے اور حضورؐ کے اس فعل میں یہ بات اس طور پر پائی جاتی ہے کہ حضورؐ ترقی فرماتے گئے۔ تاکہ خود ان ہی کے قول سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حضورؐ کا دین ایک سجادین ہے اگرچہ یہ بقول ان کے ایک محدود دین تک کے لئے ہے اور جب ابھی کے قول سے حضورؐ کے دین کی سچائی ثابت ہو گئی تو اب انہی پر الزام قائم فرمایا کہ جب میرے دین کی سچائی تمہارے بقول ثابت ہے تو پھر تمہارے دین کے اندر کیوں نہیں آتے۔ اور جب حضورؐ کا یہ فعل مجازات خصم کے قبیلہ سے تھا اور تسلیم کے قبیلہ سے نہیں تھا تو پھر حضورؐ کے اس فعل سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وجہلہا مع ما ہما۔ یہاں سے انفس کے قول کا جواب رہے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ الفاظ تہی کو قسم پرنا نا اگرچہ صحت کے اعتبار سے متنع نہیں بلکہ درست ہے لیکن بہت سی استیسا کو بغیر دلیل معین کے مقدار مانا پڑے گا اور وہ

والتسمیۃ بثلاثة اسماء انما تتمع اذ اركبت وجعلت اسما واحدا على طائفة بعلبك فاما اذا نثرت نثر
اسماء العدة فلا زاهيك تنتشوسيتوبين التسمیة بالجملة والبيت من الشعير طائفة من اسماء محو المعجم

ترجمہ :- اور تین اسموں کو ملا کر کسی چیز کا نام رکھنا اس وقت متنع ہے جبکہ انہیں بعلبک کی طرح ترکیب بنائی اسم واحد
بنادیا جائے لیکن جب اسماء عدد کی طرح جدا جدا رکھا جائے تو کچھ استثناء نہیں اور دلیل کے لئے ہمیں سیویہ کا یہ عمل کافی
ہے کہ انہوں نے ایک ہی کلام کے بعد اور بیت اور طائفة من اسماء حررت الفہم تینوں نام برابری کے ساتھ تجویز کرنے کی اجازت
دی ہے ۔

بقیہ مسئلہ :- اثبات فعل قسم اور ناعا علی قسم در حرف قسم اور بقرہ دلیل معین کے واسطے کہ شہادۃ کے بعد ذکر کتاب القہ ہے
اور یہ جواب قسم بننے کی صلا حجت نہیں رکھتا اس لئے کہ جواب قسم کے شروع میں لانا کیسے یا ان کا ہونا ضروری ہے اور ذکر کتاب میں کچھ
سجھی ہیں اور حجت جواب قسم بننے کی صلا حجت نہیں رکھتا تو پھر قسم کے ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور جب قسم پر دلیل نہیں تو عند ذات قسم پر بھی کوئی
دلیل نہیں ہوگی پس اس صورت میں بہت سی اشیاء کو بلا دلیل عند ذات ماننا پڑے گا اور
عند ذات ماننا خلاف اصل ہے لہذا خفتش کی بات بھی خلاف اصل ہے اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ قسم ہونے پر قرآن
مجید میں دلیل موجود ہے اولہ الذہن تنالی کافران فی القرآن المجید ہے اس آیت کے اندر رقی کے اوپر القرآن المجید کا عطف
بحالفت جڑ گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ماقبل یعنی فی مقسم ہے لہذا دلیل کہنا درست نہ ہوگا جواب یہ ہے
کہ دلیل سے مراد دلیل معین ہے یعنی ایسی دلیل جو ان الفاظ تا ہی کو مقسم ہونے کے لئے متعین کر دے اور آیت فی و
القرآن المجید میں فی کا مقسم ہے ہونا متعین نہیں متعین تو اس وقت میں ہوتا جبکہ فی مقسم بہ مان کر واو عطف کے ذریعہ
سے اس پر عطف کرنا ضروری ہوتا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ القرآن کا واو خود قسمیہ ہو۔

تفسیر :- والتسمیۃ بثلاثة اسماء الخ یہاں سے مدارفہ کے اندر جو تین اعتراض کئے گئے تھے ان کا جواب دے رہے
ہیں چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ کی دو صورتیں ہیں اول تسمیہ باسم مرکب بنائیہ دوم تسمیہ باسماء منثوره
یعنی ایک تو تسمیہ یہ ہے کہ دو اسموں کو ایک کر کے مرکب بنائی جاتا ہے جس طرح کہ بعلبک اور پھر یہ مرکب بنائی کسی کا
نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ہر کلمہ علیحدہ علیحدہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسماء اعلام علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں
تین اسماء کے ساتھ کسی چیز کو موسوم کرنا بطور ترکیب بنائی تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تین اسموں کو
بطور ترکیب بنائی ایک اسم بنادیں اور پھر اسے کسی چیز کا نام رکھ دیں کیونکہ ترکیب بنائی صرف دو اسموں کے اندر ہوتی ہے لیکن
بطور اسماء منثوره کے ایک چیز کے تین نام ہو سکتے ہیں چنانچہ سیویہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے سیویہ نے کہا کہ شعر
کے ایک حصہ کو جڑ بھی کہہ سکتے ہیں اور بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حرف معجم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں تو دیکھو سیویہ
نے ایک نئی کو تین ناموں کے ساتھ موسوم کرنے کی برابری کے ساتھ اجازت دیدی مگر یہ اسماء سب منثوره ہیں یعنی

والسمیٰ هو مجموع السورة والاسم جزئها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار

كونه اسما فلا دور۔

ترجمہ :- اور سنی پوری سورہ ہے اور اسم اس کا ایک جز ہے لہذا اسم دسی کے درمیان کوئی اتحا نہیں اور چونکہ جز بحیثیت ذات مقدم ہے اور اسم سورہ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہذا کوئی دور بھی نہیں

(بقیہ ص گذشتہ) علیحدہ علیحدہ ہیں اور سیبیوی کی بات اس بارے میں استدلال کے لئے کافی ہے اس لئے کہ فواتح سورہ جو کہیں نین اسم ہیں اور کہیں چار یہ بطور اسماء مشورہ سورتوں کے نام ہیں یعنی الف علیحدہ نام اور لام علیحدہ نام ہے اور یم علیحدہ نام ہے بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو حركات قاعده نہیں لہذا سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعده عرب کے خلاف لازم نہیں آیا۔

تفسیر :- والسمیٰ الخیزہ ماریفہ کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اسم و سنی کی قیادت خود آپسی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ آپسے قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کل کو ہیئت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل اور جز کا حکم ایک ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر ہیئت اجتماعیہ عارض ہو تو کل و جز میں تغایر ہو گا اور فواتح سورہ کے اندر یہی بات ہے اس طور پر کہ مسمیٰ تو ساری سورہ کا مجموعہ ہے اس حیثیت سے کہ اسکو ہیئت اجتماعیہ عارض ہو رہی ہے چنانچہ ایک یا دو آیتوں کو الخ مسمیٰ نہیں کہیں گے اور اسم یعنی اسم اس مجموعہ کا نام ہے اور جب آپسے کل کو مجموعہ میں حیثیت المجموعہ مانا اور اسم کو اس مجموعہ کا جز مانا اور کل مجموعی اور اس کے جز میں تغایر ہوتا ہے لہذا مسمیٰ اور اسم میں بھی تغایر ہو گا پس اتحاد کہاں رہا۔ وہو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور۔ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ تاخر و صفی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ استعمال دور کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئ کا توقف علی نفس من جہۃ واحدة ہو یعنی ایک ہی جہت سے ایک شئ موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تقادم ثابت ہو اور اسی جہت سے تاخر اب منسے کہ ان الفاظ تہجی کے جز ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم ہوں اور اسم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر ہوں تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ جز تقدم ذاتی کو چاہتا ہے اور اسم تاخر و صفی کو پس یہ الفاظ تہجی اپنی ذات کے اعتبار سے تو مسمیٰ پر وجہ میں مقدم ہیں کیونکہ سورتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے مگر اسمیت سورہ کے ساتھ منصف ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول اقرب الى التحقيق ووافق للطائف التنازيل واسلم من لزوم النقل ووتوع
الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه يعو بالتقضى على ما هو مقصود العلميه :

ترجمہ :- اور ان اقوال ثانیہ میں کام سب سے پہلا قول قریب قریب پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا ہے۔ اور (قرآن منزل) کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراک بھی ماننا نہیں پڑتا جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے منافی ہے :

تفسیر :- والوجه الاول اقرب الخ آٹھ مسلک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ساتواں مبرد کا مسلک اور وہ کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا۔ اور مصنف نے وقیل بحرف عطف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس قول کی تائید کر رہے ہیں جتنا پچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الى التحقيق یعنی پہلی صورت زیادہ بہتر ہے تین وجہوں کی بنا پر اول وجہ یہ کہ الفاظ سبھی کا حروف بساط کے اسماء ہونا یقینی طور پر متحقق ہے لیکن اس کے علاوہ جو ادراحتال ہیں وہ محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ لہذا پہلی صورت اقرب الى التحقيق ہوئی۔ اور جو چیز اقرب الى التحقيق ہوتی ہے وہ النسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسماء حروف ہونے کی صورت میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے مثلاً وہی دو نکتے جو مصنف نے بیان کئے یعنی ایقافا لاثبات اعجاز نفس القرآن۔ دوم اعجاز بالنسب الى تنبیغ القرآن پس جب اس قول میں یہ نکتے حاصل ہوئے تو گویا یہ نکات قرآن کے موافق ہوئی۔ اور جو چیز موافق لحکات القرآن ہو وہ النسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر موافق کے لہذا پہلی صورت انسب ہوئی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمائے حروف ماننے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل و اشتراک نہیں ماننا پڑتا۔ بخلاف اس کے علاوہ کہ ان میں نقل و اشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنئے کہ کیسے لازم آتا ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ علم ہیں۔ اپنے سمیات کے۔ اب اگر آپ ان کو علم مانتے ہیں سورتوں کے بھی ثواب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا سورتوں کے اندر اصالہ ہو گا یا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے۔ اگر اصالہ ہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا بہر حال دوسری صورتوں میں نقل و اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے اعلام میں اشتراک اور نقل قبیح تر ہے اگر متعدد واضع ہوں تو اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراک ایک ہی واضع سے قبیح اس لئے ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصود علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ذی علم متنازع ہو جائے اور اشتراک و نقل میں التباس ہوتا ہے پس پہلی صورت اسلم من لزوم النقل والاشتراك ہے اور دوسری صورتیں غیر اسلم من لزوم النقل والاشتراك ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل والاشتراك ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انھا اسماء القرآن ولذلک اختبرعنها بالکتاب القرآن۔ وقیل انھا اسماء اللہ تعالیٰ ویدل
 علیہ ان علیاً کریم اللہ وجہہ کان یقول یا کھیعص یا حم عسق ولعلہ اراد یا منزلهما؛

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ الفاظ تہجی قرآن کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ الفاظ تہجی اسماء باری ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کریم اللہ وجہہ بطور
 استدلال یوں کہا کرتے تھے۔ یا کھیعص یا حم عسق (مگر بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علی کا مقصود یا
 منزلهما تھا یعنی اسے ان الفاظ کے اتارنے والے؛

(بقیہ مگذشتہ) غیر اسم ہوں۔ لہذا پہلی صورت انسبت؛

نفس پر :- وقیل انہا الحزیرہ اوائل سور کے بارے میں نواں قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سورسب علم
 ہیں۔ قرآن عظیم کے اور دلیل یہ ہے کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کو مخیر عنہ اور کتاب کو ان کی خبر بنا گیا ہے اور خبر
 محمول ہوئی ہے مبتدا پر لہذا کتاب محمول ہوئی الفاظ تہجی پر۔ اور جب محمول ہوئی تو ہم نے غور کیا کہ وجہ عمل کیلئے تو
 وجہ عمل سوائے علمیت کے اور کوئی چیز نہیں ملی۔ لہذا ہم نے ان اوائل سور کو علم قرآن قرار دیدیا۔ اور کتاب کا الفاظ تہجی
 پر عمل اس طرح ہے جس طرح علم پر ذی علم کا عمل ہوتا ہے جیسے فزید رجل شخص مبتدا الشخص میں رجل شخص ذی علم کا فزید
 علم پر عمل ہو رہا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا عمل ہو رہا ہے ان الفاظ تہجی پر۔ وہ آیتیں
 یہ ہیں۔ اتم ذلک الکتاب۔ اتمس کتاب انزل الیک۔ انزلتک آیات الکتاب المبین۔ انزلتک آیات الکتاب قرآن
 مبین۔ طس۔ تلک آیات القرآن۔ تم تنزل من الرحمن الرحیم کتاب فعلت آیات قرآن عریضاً۔ اس جگہ پر ایک اعتراض
 ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا عمل کیا گیا۔ اور کتاب کے عمل سے علم کتاب ہونا ثابت ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا۔
 کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے۔ اس بات کا جواب دینے کے لئے قاضی صاحب نے والقرآن کا لفظ بڑھا دیا کہ جس طرح کتاب
 کا عمل کیا گیا قرآن کا بھی عمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے؛

وقیل انہا الحزیرہ در سوال قول تکلمین کہ ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ تہجی اللہ تعالیٰ کے نام ہیں تو یہ اتم ذلک
 الکتاب کے معنی ہوں گے۔ منزل ذلک الکتاب۔ یا انا اتم اس قول کی رد دلیلیں ہیں۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے
 آیت اتم اللہ لا الہ الا ہو ہے دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا عمل کیا گیا ہے اتم پر۔ اور وجہ عمل میں سے
 علاوہ علمیت کے اور کوئی وجہ یہاں پر نہیں ہے۔ لہذا اتم علم ہے ذات باری کا۔ اس دلیل کو قاضی صاحب نے ذکر نہیں کیا
 دوسری دلیل حضرت علی کریم اللہ وجہہ کا قول ہے آپ نے فرمایا یا کھیعص یا حم عسق۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ تکلم

وقیل الالف من اقضوا الخلق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف النساء وهو وسطها والمیم من الشقة وهي آخرها جمع بينهما ايماء الى ان العبد يلبيغي ان يكون اول كلامه واوسطه واخوه ذكر الله تعالى؛

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ چونکہ الف خلق کے آخری حصہ سے نکتہ ہے جو مبدأ خارج ہے اور لام لوگ زبان سے ادا ہوئے ہے جو وسط خارج ہے اور میم کی ادائیگی ہوئی ہے ہوتی ہے جو خارج کا آخری حصہ ہے (اس لئے) اللہ سبحانہ نے ان سب کو (مثلاً) کم میں) یکجا ذکر فرما دیا: تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ بندہ مکے یہی ثبایان شان ہے کہ اس کے کلام کا اول واسطہ و آخر ذکر اللہ ہو؛

(بقیہ مرگزشتہ) استدعا کے موقع پر ہوتا تھا اور موحی کی شان سے یہ بعینہ ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب کرے۔ اور حضرت علی کو تو یہی کے اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہذا یہ کلمات بطور استدعا کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ یہ علم ہیں اللہ تعالیٰ کے۔ قاضی نے اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ اس قول سے قطعی طور پر استدلال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مضاف یہاں محذوف ہو اور اصل یا منزلیا ہو لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف ایہ کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ پس جب احتمال آگیا تو استدلال باطل ہو گیا؛

تفسیر :- وقیل الالف الخ یہاں سے گیارہواں قول بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سوزیں ان الفاظ کا نو لاکر بندہ کو تعلیم اور تنبیہ کرنا ہے۔ تنبیہ باین طور کہ الف اقضی خلق سے نکتہ ہے جو خارج کا مبدأ ہے اور لام زبان کے کنارہ سے نکتہ ہے جو وسط خارج ہے اور میم ہونٹوں سے نکتہ ہے اور یہ غتہائے خارج ہے تو گویا کلام کی یہ تین راہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ لفظ لاکر بندہ کو یہ تنبیہ کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام کے تینوں مرحلوں پر ہمارا ہی ذکر ہونا چاہیے۔ مسکین کے یہ گیارہ قول ہو گئے اور رد قول یاد رہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ ان کو سنتے۔ اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تجھی اوائل سور کے اندر کفار مکہ کو متوجہ کرنے کے لئے بطور حرفی تنبیہ کے استعمال ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ کفار مکہ نے جب یہ کہنا شروع کیا کہ لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فیہ یعنی اس قرآن کو بالکل نہ سنو اور وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں ہیں کہ اگر کوئی شخص اطراف مکہ سے مکہ میں آجاتا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دیتے کہ دیکھو تمہارے کلام میں سننا ورنہ گھر بار سے بیکار ہو جاؤ گے اور سحر ہو کر رہ جاؤ گے تو اصرار کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور ادھر واقعہ یہ تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے تعلق کتے ہوئے ہو نہیں سکتی تھی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح کا ارادہ کیا تو اوائل سوز میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے وہ معنی نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توجہ الی القرآن

وقیل انه سوا ستاثره الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يفتقر منه ولعلمهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ حروف تہجی راز کی باتیں ہیں ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور اسی کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا مقصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حروف تہجی اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے

(بقیہ مد گذشتہ) کا سبب نہیں چنانچہ جب کفالان الفاظ کو سنتے تھے تو متعجب ہو کر آپس میں کہتے تھے ما سمعوا الا بائی محمد کہ سنو تو یہ محمد کیا کہہ رہے ہیں چنانچہ متوجہ ہو جاتے تھے اور جب متوجہ ہو جاتے تھے تو اس کے بعد کا کلام سن کر کفار مکہ ہدایت پاب ہوتے تھے تو گو یا ان الفاظ کو لا کر یوں کہا گیا کہ متوجہ ہو جاؤ اور قرآن کو سنو۔ ہدایت حروف تنبیہ کی حیثیت سے ذکر کرتے گئے ہیں جس طرح کہ اَلَا اَمَّا اور با ذکر کرتے جاتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ الف مبداء مخارج سے ادا ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے الف لا کو اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر مستقیم رہنا چاہیے اور اس کی طرف مراد شریعت ظاہرہ ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہیے اور اسی کی طرف اَنَّ الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا سے اشارہ ہے اور لام چونکہ وسط مخارج سے ادا ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو لا کو اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی توجہ کرنی چاہیے اور درمیانی مرتبہ سے مراد طریقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے والذین جاہدوا نبینا لنہدینہم شبلنا سے اشارہ فرمایا ہے اور ہم چونکہ منہجی مخارج سے ادا ہوتا ہے اور ہم کا شوشہ مدور ہے اس لئے اس کو لا کو اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہنچ کر اس طرح ہونا چاہیے کہ جس طرح دائرہ ہوتا ہے کہ جس کی ابتداء اور انتہاء سب ایک ہی ہوتی ہے یعنی اللہ کے اندر اس طرح ہونا چاہیے کہ مبداء اور منہجی سب کچھ اسی کو سمجھے اور یہ مرتبہ فنا فی اللہ سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ ثم ذرہم فی حوض بلعیون سے اشارہ کیا ہے۔ یہ مکملین کے تیرا احوال تھے

تفسیر :- وقیل انه سوا ستاثره الله بعلمه ان لوگوں کا قول نقل کر رہے ہیں جو مکملین کے برخلاف متشابہات کو غیر معلوم المراد کہتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ متشابہات صرف راز کی باتیں ہیں اللہ کے موافقہ دل میں سے لونی نہیں جانتا۔ اور خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی جو اقوال منقول ہیں وہ تقریباً اس مسلک کی تائید کرتے ہیں نیز چونکہ حضرت

ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ فی کل کتاب سر و سر اللہ فی القرآن و اہل السور یعنی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں و اہل سور ہیں۔ اور حضرت عمرو عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ الحروف المقطعة من المکتوم الذی لا یفسر یعنی حروف مقطعة ایسی پوشیدہ چیزیں ہیں کہ جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی اور حضرت علیؑ نے فرمایا فی کل کتاب صفوة و صفوة ہذا الکتاب حروف البجاء یعنی ہر کتاب میں کچھ انتخابات ہوتے ہیں اور اس کتاب کے انتخابات حروف ہجاء ہیں۔ یعنی خطائیں کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کاتب اور مکتوب الیہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور و اہل سور بھی قرآن کے ان انتخابات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں جانتا۔ تو دیکھو ان اقوال صحابہ سے معلوم ہوا کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کے علاوہ اور کوئی نہ جانتا ہو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ اجماعی اور متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ چونکہ قاضی صاحب شافعی المذہب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں۔ اور اقوال صحابہ سے متکلمین کے مخالف کی تائید ہوتی اس وجہ سے قاضی صاحب نے ان اقوال کی تاویل کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ مقصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ راز کی باتیں بند دل کو انہیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور بند دل کو سمجھانے کا قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بندے سمجھے بھی نہ ہوں۔ کیونکہ عدم قصد انہام سے عدم افہام لازم نہیں آتا۔ لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا۔ نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر اسخون فی العلم کو بھی متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوں بلکہ وہ بھی صرف سن کر امانا ہی کہہ دیں تو پھر عالم اور جاہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور الاسخون فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا ہمارے پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالاصالت دوم بالتبع اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالاصالت کو منحصر کیا ہے علم بالتبع کو نہیں۔ لہذا ہوتا ہے کہ بند دل کو بالتبع متشابہات کا علم ہو جیسے کہ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں۔ ہاں دوسرے کو بھی علم غیب ہے مگر بالتبع اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے۔ لہذا اللہ پر وقف کر کے بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ کل چودہ اقوال ہیں۔ پہلے تیرے متکلمین و شوافع کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے۔

فان جعلتها سماء الله تعالى او القرآن او السوكان لعل خط من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر والنصب بتقدير فعل القسم على طه نقية الله لافعلن بالنصب واخيره كاذكرا والجر على اضا حروف القسم ويتاقي الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كحرفانه كها بيل والحكاية ليست الا فيما عد اذ لك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان بقيت على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حين الرفع بالابتداء والخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجزوءا على اللغتين في الله لافعلن ويكون تسمية بالفعل المقدرة وان جعلتها لبعض كلمات واصوا ما منزلة منزلة حروف والتنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعددة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها

ترجمہ :- پس اگر ان الفاظ تعجبی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سورتوں کے اسماء قرار دو تو انہیں اعراب سے ایک نصیب ملے گا۔ یا تو یہ بنائے اعتبار یا خبریت رفع یا بتقدیر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لافعلن کذا۔ نصب لفظ اللہ وارد ہے یا انکو نصب فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل مثلاً لفظ اذکر مقدران کر۔ یا بتقدیر حروف قسم جڑ ہے اور جو الفاظ مفرد یا مفرد کے ہم وزن ہیں مثلاً قسم کہ وہ با بیل کا ہم وزن ہے۔ انہیں اعراب تقطعی بھی ہو سکتا ہے اور اعراب حکائی بھی اور جو مفرد نہیں اور موازن مفرد ان کا اعراب صرف حکائی ہو گا۔ اور ان شاء اللہ اس کا مفصل ذکر غریب پھر آئیگا اور اگر ان الفاظ تعجبی کو ان کے معنی پر برقرار رکھو تو اگر ان کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ملاؤ تو یہ مبتداء یا خبر ہونے کی بنا پر مل رفع میں ہوں گے جیسا کہ ما قبل میں بیان ہو چکا۔ اور اگر ان کو مقسم بہ بناؤ تو جس طرح اللہ لافعلن میں دو لغتیں ہیں وہی ان میں سے ہر کلمہ کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا خبر۔ اور فعل مقدر سے مل کر یہ جملہ قسمیہ بن جائیں گے۔ اور اگر ان کو اجزاء کلمہ یا اصوات یعنی حروف لروا نمذہ الوجہیں حروف تنبیہ کے درجہ میں اتار لیا گیا تو جس طرح جمل مستانفاد اور مفردات معدودہ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کے لئے بھی محل اعراب نہیں ہو گا۔ اور ان پر وقف وقف تام ہو گا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ ما بعد کی طرف احتیاج نہ رہے ۷

تفسیر :- فان جعلتها الخ قاض صاحب نے الفاظ تعجبی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر عوال کے ساتھ مرکب

نہ ہوں تو یہ مغرب ہوں گے اور ان پر سکون وقف ہو گا اور اس کے بعد قاضی صاحب نے اوائل سور کی مراد پر حقیقتاً
مبسوط تقریر فرمائی۔ اب یہاں سے اعراب و بنا کی حالت بیان کرتے ہیں۔ اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول
بات یہ کہ اعراب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراب لفظی اور دوسرا اعراب حکائی۔ اعراب لفظی سے مراد لفظوں میں حرکت
اعرابیہ کا آنا۔ اور اعراب حکائی کہتے ہیں اس حالت اصدیہ کو جو منقول الیہ کے اندر بعد النقل یعنی باقی رکھا جائے۔
خواہ وہ لفظ جس کو نقل کیا گیا جملہ ہو خواہ مفرد جملہ کی مثال تا بظاہر ہے اور مفرد کی مثال ضرب نعل مامن ہے۔
اور اعراب لفظی مفرد اور موازن مفرد میں ہوتا ہے خواہ اصلاً مفرد ہو یا بطور مرکب بنائی کے۔ اور اعراب حکائی عام ہے
مفرد اور غیر مفرد دونوں میں۔ اور اعراب حکائی کی صورت اوائل سور میں یہ ہوگی کہ ان الفاظ پنجی کا استعمال
اپنے معنی اصلی یعنی حروف بسیطہ میں اسماء معدودہ کی طرح سکون کے ساتھ اکثری تھا۔ اس حالت اکثریہ کو ان کی
حالت اصلی مان لیا گیا۔ اب جب ان الفاظ پنجی کو دوسرے کسی معنی کے اندر نقل کریں گے تو ان کو سکون
پر باقی رکھنا اعراب حکائی ہو گا۔ دوسری بات یہ کہ وقف کہتے ہیں کلام کو مابعد سے جدا کر دینا۔ اور وقف کی دو
قسمیں ہیں۔ وقف فیج اور وقف سن۔ اگر کلام غیر فیج پر وقف ہے تو وقف فیج ہے اور اگر کلام غیر وقف ہے تو وقف سن ہے۔ پھر وقف سن کی دو
قسمیں ہیں وقف ظلم اور وقف کافی اگر قبل سے کئی تعلق ہو تو وقف کافی ہے اور اگر باقیل سے کئی تعلق نہیں تو وقف نام ہے۔ اب سننے والے کو
کی چھ صورتیں ہیں مین صورتیں تو جبکہ اپنے معنی اصلی سے منقول ہوں وہ مین صورتیں ہیں غیر منقل کی شکل ہوگی تین صورتیں ہیں کہ ان کو اللہ
کا نام مانو یا قرآن کا یا سورۃ کا بہر حال کچھ بھی مانو ان پر رفع بھی آسکتا ہے اور نصب بھی اور جر بھی۔ رفع تو مبتداء
ہونے کی وجہ سے یا خبر ہونے کی وجہ سے۔ اگر ان اوائل سور کو مبتداء مانا جائے اور ان سے مراد اللہ کا نام ہو تو لفظ اللہ
خبر مذرف ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ اَللّٰہ۔ اور اگر قرآن یا سورۃ کا نام مانا جائے تو انکلا جملہ خبر مانا جائے گا
مثلاً اَللّٰہ فَلَکَ الْکِتَاب۔ اور اگر ان کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع پڑھا جائے تو ان سے پہلے مبتداء مذرف ہوگا۔ مثلاً ان
سے مراد اگر اللہ کا نام ہے تو مبتداء مذرف ہوگا اِنَّا تقدیری عبارت ہوگی اِنَّا اَللّٰہ۔ اور اگر سورۃ یا قرآن کا نام مانا جائے
تو مبتداء مذرف ہوگا بِنَا تقدیری عبارت ہوگی۔ ہِنَّا اَللّٰہ۔ اور ان پر نصب آئے گا فعل کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔ اب
چاہے فعل قسم مقدر ہو جیسے اللہ لا فعلن۔ تقدیری عبارت ہوگی اَقْسَمُ اللّٰہ لا فعلن کذا جیسا کہ شعریں فعل
قسم مقدر ہے۔

واذا ما الجز نور ولا محسوم فذاک امانۃ اللہ الشریبہ۔

اس شعریں امانۃ اللہ منصوب ہے اقم فعل مقدر کی وجہ سے۔

ترجمہ :- اور جب روٹی کو گوشت میں ڈوبو دیا جائے تو خدا کی قسم وہ خرید بن جاتا ہے۔

یا فعل قسم کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مقدر ہو جیسے اذکر اَللّٰہ۔ اور ان حروف پر جر بھی آسکتا ہے اس صورت میں
حرف قسم کو مقدر ماننا پڑے گا جس کی وجہ سے یہ مجرور ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ ان تینوں صورتوں میں اعراب
لفظاً آئے گا۔ یا حکائیہ تو کہتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں اور مفرد کے ہونوں میں اعراب لفظاً اور حکائیہ دونوں آئیں گے
مفرد کے ہونوں کی مثال جیسے کہ تم ہا بیل کے وزن پر ہے اور ہا بیل مفرد ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اعراب

ولیس شیئ منها یتعذ غیر الکوفیین فاما عندهم فالتم فی مواقعا والمص وکلیق

وطا وطمس ولبس وحم ایتہ وحم عسقی ایتان والبواقی لیست یاات وھذا توقیف

لاجمال للقیاس فیہ

ترجمہ :- اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ بھی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقلہ نہیں۔ اب رہے کوفیین تو ان کے نزدیک الم موقوہ آیت میں ہے اور المص اور کلیق اور ط اور طمس اور حم ایک آیت ہے اور حم عسقی دو آیتیں ہیں۔ اور بقیہ جوالفاظ بھی ہیں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کس شی کے آیت یا آیتیں ہونے کی تعیین توقیفی چیز ہے تیناس کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

دلیقہ معکذشتہ حکانی آئے گا۔ اس کی مفصل بحث عنقریب آجائے گی اور اگر ان کو منقول نہ آجائے تو پھر نین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو محض کلمات کے ٹکڑے آوازوں کا مجموعہ بنایا جائے تو ان پر کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ حمل مستانقا اور مفردات معدودہ زید و عمر و غیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو مقسم بنایا جائے اور فعل قسم مقدار کی وجہ سے منصوب مانا جائے یا حرف قسم کے مقدار ہونے کی وجہ سے مجرور قرار دیا جائے تیسری صورت یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوں گے یعنی المؤلف من ہذہ الحروف متحدہ یا بیا المتحدی بہ المؤلف من ہذہ الحروف اس کے بعد قاضی صاحب نے کہا کہ اعراب کی خفتن بھی صورتیں ہیں ان تمام میں جس وقت مابعد سے ترکیب تعلق نہ ہو تو ان الفاظ بھی پر وقف تام ہوگا۔ اور یہ صورت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ ان کو خبر مانا جائے مبتداء محدود کی۔

تفسیر :- ولیس شیئ منها الخ یہاں سے اوائل سور کے آیت مستقلہ یا غیر مستقلہ ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو نقل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ غیر کوفیین کے نزدیک تو اوائل سور میں سے کوئی بھی فاتحۃ السورۃ آیت نہیں ہے لیکن کوفیین کے نزدیک چار قسمیں ہیں ایک قسم تو بالکل آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر موقوہ آیت میں ہے اور اس کا مصداق صرف الم ہے اور تیسری قسم ایسی ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق المص اور کلیق اور ط اور طمس اور لبس اور حم ہے۔ اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حم عسقی ہے آخر کی تین قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سور میں وہ سب پہلی قسم میں داخل ہیں لیکن کس کا آیت اور آیتیں ہونا توقیفی ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں ہونا توقیفی ہے تو پھر کوفیین اور غیر کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف اعتبار روایت و عدم اعتبار روایت ہے یعنی

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ ۚ ذَٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمَانِ اَوَّلُ بِالْمَوْلَفِ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ اَوْفَسَ بِالسُّوَّةِ اَوَالِقْلَانِ
فَانْهَلَا نَكْمَرِيهِ وَتَقْضَى اَوْوَصِلُ مِنَ الرِّسْلِ اِلَى الْمُرْسَلِ اِلَيْهِ صَارَ مُتَبَاعِدًا وَاَشْيَارُ اِلَيْهِ بِاِشَارَةِ اِلَى
الْبَعِيدِ وَتَذَكِيرُهُ مَتَى اَرِيدُ بِالْمِ السُّوَّةِ لَتَذَكِيرُ الْكِتَابِ فَاِنَّهُ خَبَرُهُ اَوْصَفْتُهُ الَّذِي هُوَ هُوَا اِلَى
الْكِتَابِ نِيكُونُ مَصْفَتُهُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكِتَابُ الْمَوْعُودُ اَنْزَالَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى اِنَّا سَنُلْقِيْ اِلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا
وَنُحُوهُ اَوَالِ الْكُتُبِ الْمُقَدَّمَةِ ۚ

ترجمہ :- ذلک سے الم کی طرف اشارہ ہے اگر الم کو مؤلف من ہذہ الحروف کی تادل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورۃ
یا قرآن کے پہلے آئے۔ اس لئے کہ جب الم کا تلفظ ہوا اور اس کے حروف زبان سے گذر گئے۔ اور مرسل کی برائت سے مرسل الیک
پاس پہنچ گئے تو گو یا دور جا پہنچے۔ ہذا اسم اشارہ بعید کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اور جب الم سے سورۃ مراد لی
جائے تو ذلک کو نہ کرنا اس لئے ہے کہ کتاب مذکور ہے کیونکہ کتاب ذلک کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ ذلک اور اس کے
درمیان فراموشی اتحاد ہے یا ذلک سے اشارہ ہے کتاب کی طرف۔ دریں صورت کتاب ذلک کی صفت ہوگی اور اس سے وہ
کتاب مراد ہوگی جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور اس جیسے دوسرے
ارشادات میں کیا ہے یا جس کے نازل کرنے کا کتب سابقہ میں وعدہ کیا گیا ہے ۚ

دلیقہ مگذشتہ آیت اور آیتین ہونے کی روایت کا کوفین نے اعتبار کر لیا اور غیر کوفین نے اعتبار نہیں کیا ۚ

تفسیر :- ذلک کتاب الح ذلک کا اشارہ الیہ دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔ ایک کتاب دوم الم لیکن کتاب کو اشارہ الیہ قرار
دینے کی صورت میں کتاب صرف صفت ہوگا ذلک کی اور الم کو اشارہ الیہ قرار دینے کی صورت میں کتاب صفت اور خبر
دونوں ہو سکتا ہے جس صورت کے اندر کتاب کو اشارہ الیہ قرار دیا جائے تو اعتراض وارد ہوگا کہ اشارہ الیہ سابقاً مذکور ہونا
ضروری ہے اور یہاں کتاب کا پہلے کہیں مذکور نہیں تو پھر ذلک کا اشارہ الیہ کتاب کو قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ جواب یہ
ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی بعض سابق آیتوں میں اور پہلی کتابوں
میں کر لیا ہے۔ سابق آیت یہ ہے۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور یہ سابق اس لئے ہے کہ یہ سورۃ مزمل کی آیت ہے اور
سورۃ مزمل مکہ میں ابتداء وحی کے زمانہ میں نازل ہوئی۔ نیز سنقرنک فلا تنس میں بھی کتاب کا وعدہ ہے۔ اور یہ بھی سابق
ہے اور اسی طرح کتب مقدمہ کے اندر بھی اس کا وعدہ کیا گیا تھا پس جب کتاب کا وعدہ ہو چکا ہے تو چونکہ الموعود کا تذکرہ
ہونا ہے لہذا ذلک کے اشارہ الیہ کا غیر مذکور ہونا لازم نہیں آیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا اشارہ الیہ الم کو قرار دیا
جائے لیکن الم ذلک کا اشارہ الیہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ الم سے مراد المؤلف من ہذہ الحروف یا سورۃ کا نام یا قرآن کا

نام ہو گمان متینوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ فلک کا مثالیہ بعید ہوتا ہے اور آپ جس کو اشاریہ قرار دیتے ہیں وہ تو بالکل قریب مذکور ہے پس فلک کا اتم کو اشاریہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ قاضی صاحب نے جواب یہ دیا کہ اگرچہ اشاریہ بظاہر قریب ہے لیکن دو وجوہوں کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجہ یہ ہے کہ اتم از قبیلہ کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہے یعنی غیر حقیقی الذات اور اس کا ترجمہ عرض لایقی زبانیں کے ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرض جو دو گھڑی بھی ماتی نہیں رہ سکتا۔ اور جب اتم عرض سیال ٹھہرا تو جیسے ہی اس کا نکل گیا اور زبان سے گذرا تو نکل بوتے ہی بعید ہو گیا کیونکہ جو چیز زبان سے گذرتی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہونوالی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید سمجھتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ما بعد افات اور ما قرب ما ہوات یعنی جو چیز فوت ہوگئی۔ گویا وہ بہت بعید ہوگئی۔ اور جو آلے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو ہر اصل یہ نکلا کہ اتم نکل کے بعد بعید تر ہو گیا۔ اور جب بعید ہو گیا تو فلک کو جو اسم اشارہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضور تک پہلے اتم کے کلمات پونچے تو گویا اللہ سے ان کلمات کی دوری ہوگئی اور جب دوری ہوگئی تو وہ بعید ہو گئے۔ لہذا فلک کا اشاریہ قرار دینا درست ہو گیا۔ علامہ سکاکی نے فلک کو استعمال کرنے کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اتم جو فلک کا اشاریہ ہے اگرچہ یہ لفظوں میں قریب مگر رتبہ بعید ہے اور رتبہ اس لئے بعید ہے کہ یہ اشرف چیزوں کا مادہ ترکیب یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اس کے صفات اور کتب آسمانی انہی جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور چونکہ اسماء و صفات اور کتب آسمانی اشرف ہیں لہذا ان کا مادہ ترکیب بھی اشرف ہوگا اور رتبہ کے اعتبار سے بالاتر ہوگا لیکن اس بعد تر کو بعد مکانی کے منزله میں مان لیا گیا۔ پھر اس فلک اسم اشارہ کو جو بعد مکانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ اتم کو اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤنث ہے۔ لہذا اتم جو اس کا اسم ہے وہ بھی مؤنث ہوگا اور مؤنث کے لئے اسم اشارہ فلک استعمال ہوتا ہے۔ لہذا فلک کے بجائے فلک استعمال کرنا چاہئے۔ دوسرا اعتراض یہ کہ سورۃ جزوہ ہے اور کتاب کل ہے۔ اور کل محل جزوہ نہیں ہوتا ہے لہذا کتاب کا محل اتم پر جس سے مراد سورۃ ہے کیسے درست ہوگا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم اشارہ دائرہ ہوا اپنے مشار الیہ اور خبر یا صفت کے درمیان اور خبر یا صفت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتاً و معداً اتفاقاً متحد ہوتا ہے تو ذکر و نامیث کے اندر خبر و صفت کا ملکی طے کیا جاتا ہے یعنی خبر اور صفت اگر ذکر ہو تو اسم اشارہ ذکر لایا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما رای الشمس بازغۃ قال ہذا ربی میں ہذا ذکر اس قاعدہ کے تحت استعمال ہوا ہے ورنہ ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ ہذا آتا۔ اس لئے کہ ہذا کا اشاریہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی ہے لہذا اس کے لئے اسم اشارہ بھی مؤنث آنا چاہئے تھا مگر چونکہ قاعدہ مذکورہ کے تحت ہذا کی خبر لفظ ربی ذکر تھی اس لئے ہذا کو ذکر لایا گیا پس فلک کتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی کتاب جو کہ فلک کی خبر یا اس کی صفت ہے چونکہ ذکر ہے اس لئے فلک ذکر لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی نہیں کرتے اس لئے کہ اتم مؤنث اس وقت میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ لہذا یہ اطلاق الجزء و ارادۃ الكل کے قبیل سے ہے اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب کا محل اتم پر درست ہے کیونکہ کل کا محل کلی پر جائز ہے یا یہ کہا جائے کہ کتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

و هو مصدر رسمی ب المفعول للمبالغة او نعال بنی للمفعول كاللباس ثم اطلق علی المنظوم
عبارة قبل ان یكتب لان مما یكتب واصل الكتاب الجمع ومنه الکتیبة ؛

ترجمہ :- اور لفظ کتاب مصدر ہے اور شئی مکتوب کو مصدر کتاب سے بالغة تغییر کر دیا گیا یا اسم صفت بنی للمفعول ہے
جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے پھر کتاب کا استعمال اس مضمون پر ہونے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب
کر لیا جائے کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھا ہی جائے گا اور کتاب کے بارہ کتب کے معنی اکٹھا کرنے کے ہیں اور کتب سے مشتق کر
کے کتیبة شکر کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے لشکریں اکٹھے ہوتے ہیں ؛

دقیقہ مگر مشتق المذایر اطلاق الكل و ارادة الحجز کے قبیلہ سے ہے اور جبا بعض کتاب مراد ہے تو پھر الكتاب کا حمل
آتم بمعنی سورة پر صحیح ہے ؛

تفسیر :- وہ مصدر الخیال سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے
معنی آتے ہیں جمع کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبت الخیل بالخیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اس
مناسبت سے لشکر کو کتیبة کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے
اندر بھی بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے بہر حال کتاب کی اصل کتب ہے پھر لفظ کتاب کے اندر دو احتمال
ہیں مصدر ہے یا نعال کے وزن پر اسم صفت بنی للمفعول ہے اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھنا پھر
مبالغة نام رکھ دیا گیا شئی مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال
تعلق ہے گویا کہ وہ مکتوب عین کتاب بن گیا جس طرح کہ کسی مضرب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گویا یہ
تسمیۃ الشئی باسم سابقہ کے قبیلہ سے ہے اور اگر اسم صفت بنی للمفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے ہو گا جس طرح
کہ لباس معنی میں ملبوس کے ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب
ہے وجہ نام رکھنے کی یہ ہے کہ عنقریب اس کو بھی لکھا جائے گا تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب فی الذہن کے اوپر
تسمیۃ الشئی باسم الاول الیہ کے قبیلہ سے ہو گا ؛

لَا رَيْبَ فِيهِ مَعْنَاهُ اَنْهُ لَوْ ضَوَّحَهُ وَسَطَّوَعَهُ بِرُحَانِهِ بِحَيْثُ لَا يَزْنَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النِّظَرِ الصَّحِيحِ
فِي كَوْنِهِ وَحَيَاتِهِ بِالْعَاقِلِ الْإِعْجَازِ لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَزْنَابُ فِيهِ إِلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ
فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ فَإِنَّهُ مَا بَعْدَ الرَّيْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَزَّ فَرْقُهُمُ
الطَّرِيقَ الزَّجِيجَ وَهُوَ أَنْ يَجْتَهِدُوا فِي مَعَارَضِهِ نَجْمٌ مِنْ نَجْمِهِ وَيَبْذُلُوا فِيهَا غَايَةَ جُهْدِهِمْ حَتَّى
إِذَا عَجَزُوا عَنْهَا تَحَقَّقُوا لَهُمْ أَنْ لَيْسَ فِيهَا إِجْمَالٌ لِلشَّبْهِةِ وَلَا مَدْخَلٌ لِلرَّيْبَةِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ لَا رَيْبَ
فِيهِ لِلْمُتَّقِينَ وَهَذَا فِي حَالٍ مِنَ الضَّمَاكِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ فِيهِ الظَّرْفُ الْوَاقِعُ صَفَقَةً لِلْمُنْفَى.

ترجمہ :- لا ریب فیہ کے معنی یہ ہیں کہ قرآن حکیم اپنی وضاحت کی وجہ سے اور روشن دلائل کی بنا پر اس درجہ پر فائز ہے کہ
صحیح نظر ڈالنے کے بعد کوئی ہوش مند اس کے پیغام خدا ہونے اور عدا عجز تک پہنچے ہوئے ہونے میں شبہ نہیں کر سکتا یعنی
نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی شبہ یا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان دان کنتم فی ریب الایۃ پر نظر ڈالنے کے خدا نے اس
آیت میں منزل علیہم سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ سمجھا دیا جو ان سے ریب کا ازالہ کر دے۔ اور طریقہ یہ کہ اس کی
آیات میں ایک معمولی آیت کا مثل لانے میں محنت کریں اور اس میں اپنی انتہائی کوشش صرف کر ڈالیں پھر جب اس کا مقابل
و دلائل لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو آپ ہی معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ریب کو دخل ہے
اور بعض نے کہا کہ اس کے معنی ہیں لا ریب فیہ للمتقین یعنی قرآن میں متقیوں کے لئے کوئی شبہ نہیں اور ہدی فیہ کی ضمیر مجھ سے
سال ہے اور عامل اس میں وہ ظرف متقرر ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہے۔

تقدیم :- لا ریب فیہ الخ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوا۔ اعتراض یہ ہے کہ جنس ریب
کی نفی کرنا ایسے صحیح ہو گا جبکہ شک کرنے والے بہت سے موجود تھے قاضی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ
یہ لائف جنس کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کے لئے ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ قرآن پاک لائف ریب اور محل ریب نہیں ہے کیونکہ
قرآن پاک اپنے واضح دلائل کی وجہ سے ایسے مقام پر پہنچا ہوا ہے کہ عقل مند آدمی نظر صحیح کے بعد اس کے حق اور سچ ہونے میں شک
نہیں کر سکتا تو محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے کسی کے متراب ہونے کی نفی کرنا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک کی دوسری آیت دان
کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثله کے اندر اللہ تعالیٰ نے کفار سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ ان کو وہ راہ
بنتا دی کہ جو ان کے ریب کو زائل کرنے والی ہو اور وہ راہ یہ تھی فاتوا بسورۃ کہ کما اس کو اس بات کا پیسہ دیکھو کہ اس کی ایک
معمولی سورۃ کا مثل لانے میں کوشش کریں۔ اب جب کوشش کر کے اس کا مثل لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو یہ بات ان کے
نزدیک ثابت ہو جائے گی کہ قرآن پاک میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ لا ریب فیہ کے اندر قرآن پاک

کے محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی نہیں کرنا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ شخص سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بالخصوص متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متقین لاکھ خبر ہوگا اور فیہ میں ضمیر مجرور ذوالحال ہوگی اور ہڈی اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کا نشانہ ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا لا ریب کا نشانی القرآن حال کون القرآن باری المتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو پھر اس کے متناہی نہیں کہ دوسرے غیر متقین نے شک کیا۔ اور جب منافیۃ نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے لہذا لا ریب فیہ اپنی جگہ پر درست ہے دوسرے جواب میں جو ترکیب کی گئی ہے اس میں دوا اعتراض ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ ذوالحال اور حال کا عاقل ایک ہوتا ہے پس جب آپ نے فیہ میں ضمیر مجرور کو ذوالحال قرار دیا تو ہڈی کے اندر حال وہی حرف فی ہوگا جو اس ضمیر مجرور میں عمل کر رہا ہے حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ ہڈی کے اندر لفظ فی عامل نہیں ہے اور جب فی عامل نہیں تو پھر اتحاد عامل نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر مجرور کے اندر حرف فی عامل نہیں ہے بلکہ عامل اس کے اندر وہ کا نشانہ ہے جو اس کے اندر مقدر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض مسئلہ کے طور پر زائد کر دی گئی اور جب عامل ضمیر مجرور کے اندر کا نشانہ ہے اور یہی کا نشانہ عامل ہے ہڈی میں تو اتحاد عامل پایا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہڈی معدہ کو حال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اپنے ذوالحال پر عمل ہوتا ہے اور معدہ کا محل ذات پر صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہڈی کا یا تو ببالغہ حمل ہو رہا ہے یا ہڈی معنی میں بادیا کے ہے۔ لا ریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے بایں طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ہے ثبوت ریب فی الشیء دوم صدور ریب عن الشیء۔ تو لا ریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے صدور ریب عن الشیء کی نفی نہیں کی گئی تو گویا یہ کہا گیا کہ قرآن کے وحی ہونے میں کوئی شک نہیں اب رہی یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہو یا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے لہذا صدور شک کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایس ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا مفرقہ فیہ۔ تو اب اس کے اوپر کوئی شخص اعتراض نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلق صفرۃ کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ یہ قان کامر فیہ اس کو زور دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ شخص اس لئے نہیں کر سکتا کہ بھائی کے لئے کا مقصد ثبوت صفرۃ فی الشیء کی نفی کرنا ہے صدور ورنہ صفرۃ عن الشیء کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو زور دیکھ رہا ہے تو اس کی بیاری کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شک کر رہا ہے تو یہ اس کے مرض روحانی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں فرمایا فی قلبہم مرض۔ مصنف نے جو رد جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو قلیل سے بیان فرما کر اس کے مصنف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں تین وجہوں کی بنا پر ہے اول وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اسی وقت میں ہوگا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ عند الحاجة یہ بات معروف ہے کہ جب لاکھ بعد کوئی ظرف واقع ہو تو وہ لاکھ خبر ہو کر نہا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر اس کم لاکھ صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہڈی کو آپ سال ماہیں گے تو مال قید ہوگا ذوالحالی کے عامل کے لئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مقید چیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ نفی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والربیب فی الاصل مصدر رابئی الشئ اذا حصل فیک الریبة وهی تعلق النفس واضطرابها
سمی به الشک لانه یعلق النفس ینزل الطمانینة وفی الحدیث دُعُ ما یؤیک الی ما لا یریک
فان الشک ریبیة والصدق طمانینة ومنه ریب الزمان لمنوا ثبده

ترجمہ :- اور ریب در حقیقت رابئی الشئ کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی چیز تمہارے اندر ریب یعنی بے چین
پیدا کر دے۔ شک کا نام ریب اس لئے رکھا گیا کہ شک بھی نفس کو بے چین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو کھودیتا
ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔ دُعُ ما یریک الی ما لا یریک الحدیث یعنی شک کوک و مشتبہ گوشہ کو چھوڑ کر سچائی اور یقین کا پہلو
اختیار کر کر دیکو نہ شک موجب تعلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور ریب الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے
استعمال ٹھیک اس بیج پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

دبقیہ مگد مشتبہ ثواب اس آیت کا ترجمہ یہ دل ہو گا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت شک نہیں ہے جبکہ وہ ہار
ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر مادی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقین کے لئے کسی سال میں
بھی شک نہیں ہے مگر اس غیر مادی خرابی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہمدی حال لازمہ ہے حال مستقلہ نہیں ہے پس منف
بدایت قرآن سے کبھی بدایہ نہیں ہو سکتا پس قرآن سے ریب سال کو نہ ہاد یا کی نفی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مطلقاً
تہام احوال میں ریب کی نفی کر دی گئی؛

تفسیر :- والربیب الخ ریب مصدر ہے جس کے معنی میں نفس کے اندر بے چینی اور اضطراب پیدا کر دینا لیکن پھر مجازاً ریب
نام رکھا گیا شک کا اس لئے کہ شک سبب بنتا ہے نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے کا اور اطمینان کے اُبل کرنے کا اور جب
شک سبب بنا تعلق نفس کا تو پھر ریب کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق السبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے جس طرح سے ریب
الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے استعمال ہوتا اس قبیلہ سے ہے کیونکہ حوادث زمانہ کا استعمال عرف میں شر کے حوادث میں ہوتا
اگرچہ بعض مقامات میں صرف خیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے خیر کے معنی میں تو خصوصاً
کا فرمان نو اب للحق دلیل کیونکہ نو اب الحق سے خیر مراد ہیں اور خیر و شر دونوں میں سے بیکے شعر میں استعمال ہوا ہے شعر نو اب من
خیر و شر کلاماً ؛ فلما خیر مد و لا الاشر لا ریب کیونکہ شعر کے اندر نو اب سے حوادث مراد ہیں اور پھر من بیانہ لاکر خیر و شر
دونوں کو نو اب کے لئے بیان مانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استعمال خیر و شر دونوں میں ہوتا ہے۔ ترجمہ حوادث خواہ
خیر کے ہوں یا شر کے بہر نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ خیر نہ تو زیادہ دقت تک رہتی ہے اور نہ شر ہی انسان سے چپک کر
بیٹھ جاتا ہے مفصل اس سے شاعر کا یہ ہے کہ چونکہ ہر چیز فانی ہے اس لئے خیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی امتیاز

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۖ هُدًى إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدًى فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ كَالسَّيِّ وَالنَّقْيِ وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ إِلَى الْبَغِيَّةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ تَقَابُلَ الضَّلَالَةِ فِي قَوْلِهِ نَعَالَى لَعَالَى هُكًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مَبِينٍ وَلَا نَدَّ لَا يُقَالُ هُدًى إِلَّا لِمَنْ اهْتَدَى إِلَى الْمَطْلُوبِ -

ترجمہ: یعنی قرآن عظیم لوگوں کو راہِ حق دکھاتا ہے اور ہدی دراصل مصدر ہے جس طرح سُری اور نقی مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں اسباب طاعت کی توفیق دے کر رہنمائی کرنا اور بعض کا گمناہ ہے کہ ہدی ایسی رہنمائی کرنے کا نام ہے جو منزل مقصود پر گامزن کرے۔ اس لئے کہ ارشادِ ربانی یعنی ہدی اولی ضلال مبین میں ہدی کو ضلالت کا مقابل بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ ہدی اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

بقیہ ص گذشتہ نہیں ہے کیونکہ اگر خبر کے حوادث ہیں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حوادث آئیں گے اور اگر شر کے حوادث ہیں تو پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر خبر کے حوادث آئیں گے اس لئے خبر و شر میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں بہرِ نوع لفظ حوادث اگر بعض مقامات پر خبر و شر دونوں کے معنی میں مستقل ہے مگر قاصد شر کے حوادث میں مستقل ہے اور شر کے حوادث سب بنتے ہیں اضطراب اور قلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوئے اور ریب سبب پس ریب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ ریب اور شک میں باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور تائید کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث درۃ یاربیک الی مالایبیک فان الشک ریبۃ والعقد طمانینۃ حدیث کے اندر تائید و طریقہ پر ہے اول تو یہ کہ حضورؐ نے ریب کا محل فرمایا شک جس سے یہ معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ ان تو الشک ریبۃ معنی میں الشک شک کے ہوا اور اس جیسے کلام کو کوئی بھی تحسن نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدیدہ نہیں ہے جس طرح سے النفس فراس کو عدم فائدہ کیونکہ سخن نہیں سمجھا جاتا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریبۃ کے مقابل میں طمانینۃ کا لفظ آ رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ریب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طمانینۃ ضد ہے قلق و اضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طمانینۃ مقابلہ میں آ رہا ہے ریبۃ کے تو پھر ریبۃ سے مراد ضد طمانینۃ ہوگی اور ضد طمانینۃ قلق و اضطراب ہے، ہذا ریبۃ سے مراد قلق و اضطراب ہے، اور جب قلق و اضطراب آ رہا ہے تو پھر ریبۃ اور شک میں فرق ہو گیا۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے اندر شرعی رو سے نہیں اضطراب معلوم ہو اسے چھوڑ دو اور ایسی چیز کو اختیار کر جس میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے اندر پیدا ہوتا ہے شک نہ تو درکار تر در اطمینان کو زائل کرنے والی چیز ہے اور یقین و یقینی اطمینان غش ہے ہذا مشکوک پہلو کو چھوڑ کر یقین کا پہلو اختیار کرنا چاہیے،

تفسیریں۔ ہدی المتقین الخ قاضی صاحب نے ہدی المتقین کا ترجمہ یہ ہے ہم الہی الخ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ہدی یہاں ہادی کے معنی میں ہے اس کے بعد قاضی صاحب تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول ہدی کی تحقیق دوم متقین کی بحث سوم ہدی للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدی مصدر ہے جس طرح سے کہ سڑی اور ترقی مصدر ہے۔ سڑی کے معنی رات میں چلنا اور ترقی کے معنی ہیں انتہائی پر سیر کرنا ہادی لازم اور متعدی دونوں استعمال ہوا ہے جب لازم ہوگا تو ابتدا کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ یہ ہے "راہ یاب ہونا" اور جب متعدی ہوگا تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے قاضی صاحب دو ترجمے ذکر کر رہے ہیں اول الدلالة الموصلة الى البغیة پہلے معنی الدلالة کے اندر الف لام عہد خارج کی جگہ اور اس سے اسی ہدایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اہدانا العراط المستقیم کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اند وہاں الدلالة ملطف کو بیان کیا ہے لہذا اس دلالت سے وہی دلالت ملطف مراد ہے جس کا مطلب ہے کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے راہ دکھلا دینا خواہ وہ شخص مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایسی ذات جو مقصود تک پہنچا دے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو جہیں پیش کی ہیں اول وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ انا دایا کم علی ہدی اولیٰ فسلال میں ہدایت کو فضیلت کے مقابلہ میں رکھا ہے اور فضیلت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اس کے مطابق ہدایت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہوں گے پس ہدی نام ہے دلالت موصلة الی المطلوب کا۔ دوسری وجہ تائید یہ ہے ہدی سے شق کر کے ہدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ ہدی کا لفظ مدح کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور مدح اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہنچ جائے اور جب ہدی کے شق کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی موجود ہیں تو پھر مصدر میں بدرجہ اولیٰ ہوں گے لیکن ان دونوں وجوہ تائید پر اعتراض ہے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو ہدی فضیلت کے مقابلہ میں ہے وہ لازم ہے اور زیر بحث وہ ہدی ہے جو متعدی ہے اور احد الفردین کے اندر ایک مفہوم معتبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے اندر بھی وہی مفہوم معتبر ہو پس اگر ہدی لازم کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو لازم نہیں آتا کہ ہدی متعدی میں بھی وہی مفہوم معتبر ہوں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو ہدی متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ ہدی کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ مدح کی وجہ سے آگئے ہیں اور کسی لفظ کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت بھی وہی معنی متعین ہوں لہذا لفظ ہدی کے استعمال سے بھی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "و اما شؤد ہندینا ہم فاستجبوا لعی علی الہدی" کے حسان ہے کیونکہ یہاں ہدینا ہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم معتبر نہیں ہے لیکن اس آیت کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں ہدینا اپنے معنی مجازی تکمیل من الہدایت کے اندر مستعمل ہے یعنی ان اسباب و ذرائع کو ہمیں کر دینا جو مقصود تک پہنچا دیں لیکن چونکہ ان اسباب کے ہبیا کرنے سے مقصود مطلوب تک پہنچا جاتا ہے اس لئے ہبیا کرنے کے معنی میں ہدایت کا لفظ مجازاً استعمال فرمایا۔ اور جب ہدایت یہاں معنی مجازی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ تو پھر آیت کو لے کر آپ مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں۔

واختصاصه بالتقین لانهم المهندون به والمتنفعون بتصبیه وان كانت دلالتہ عامۃ لكل ناظر
من مسلم وكافہ ويجوز الاعتبار قال هُدى للناس اولادہ لا ينتفع بالتامل فيه الا من متقل العقل
واستعمل في تدبر الايات والنظم في العجزات وتعرف النبوات لانه كما لغذاء الصالح لحفظ الصحة فان
لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصله واليه اشار بقوله تعالى وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا وَلَا يَقْدِرُ مَا فِيهِ مِنَ الْجَلِّ وَالْمُتَشَابِهِ فِي كَوْنِهِ هُدى لِمَا لَمْ يَنْفَعْ
عن بيان تعيين المراد منه

ترجمہ۔ اور ہدایت کتاب کو متقین ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی کر رہے کیسے لوگ اس سے راہ یاب ہونے والے اور اس
کے دلائل سے نفع اندوز ہونے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رہنمائی ہر قاری کے لئے عام ہے چنانچہ ہدی للناس اسی حیثیت سے
فرمایا گیا ہے یا تخصیص اس لئے ہے کہ قرآن سے غور و تامل کے ذریعہ وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو گندگی کفر و
غناہ سے انجم لیا ہے اور اس کو آیات و نبیات میں تدبر اور معجزات میں نظر عبرت ڈالنے اور دلائل نبوت کو پہچاننے کے لئے استعمال
کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی سی ہے جو حفظانِ صحت کی صلاحیت رکھتی ہو اور (ظاہر ہے) کہ غذا، صالح اس وقت
تک نفع برآمد نہیں کرتی جب تک کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و نازل من القرآن الایۃ سے اسی حکمت
کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات مجملہ اور متشابہ اس کے ہڈی ہونے میں کوئی رخنہ نہیں پیدا کرتیں کیونکہ
وہ بھی تعین مراد سے خالی نہیں

تفسیر۔ اختصاصہ الخ۔ اب یہاں سے اعتراض و جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک
کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر مبنی ہر ذی عقل کے لئے ہے خواہ وہ مسلم ہو یا کافر مگر یہاں تاخیر مرقی پس ہدی للتقین میں لام اعتقاد کر کے تقین کی ساتھ ہدایت
کو کیوں خاص کیا گیا تاہی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اور دونوں جواب منہی ہیں تقین کی مراد کی تعین پر اگر تقین
سے مراد وہ لوگ لئے جائیں جنہوں نے ادا پر عمل کیا ہے اور نواہی کو چھوڑ دیا ہے تو پھر جواب یہ ہو گا کہ ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن
کی رہنمائی تمام افراد کے لئے عام تھی مگر تقین ان میں سے زیادہ اشرف تھے کیونکہ یہی لوگ قرآن کے ذریعہ سے راہ یاب ہوئے اور
اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا یعنی ادا پر عمل کیا اور نواہی سے بچے پس ان کے اشرف اور اکمل افراد ہونے کی وجہ سے غیر
تقین کو کالعدم سمجھ کر ہدایت کو تقین کے لئے خاص کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے
شرک سے برأت ظاہر کی ہو اور یہی مراد لینے کی صورت میں ہدایت تقین ہی کے لئے خاص رہے گی کیونکہ قرآن پاک سے
نفع وہی شخص حاصل کرے کہ اسے جو اپنے عقل کو کدورتوں سے صاف کر چکا ہو اور معجزات و نعمت کے دلائل میں غور

والمقی اسم فاعل من قولهم وقاه فالتقی والوقایة فرط الصیانة وهو فی عرف الشرع اسم لمن یقی نفسه عما یضره فی الآخرة ولم تلت مراتب الاولی الذرتی عن العذاب المخلد بالتبزی عن الشرک علیہ قوله تعالیٰ وَالزَّمَنُ لَهُمْ کَلِمَةُ التَّقْوَىٰ والثانیة التجنب عن کل ما یؤثم من فعل او ترک حتی الصفات عند قوم و هو المتعارف باسم التقوی فی الشرع وهو المعنی بقوله تعالیٰ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا والثلثة ان یتنزه عما یشغل سره عن الحق و یتبتل الیه بشرائیه و هو التقوی الخفی المطلوب بقوله وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وقد فسّر قوله هُدًی للمتقین علی الاوجه الثلاثة۔

ترجمہ :- اور متقی اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ لیا گیا ہے اہل عرب کے قول وقاه فالتقی سے اور وقایہ نام ہے انتہائی پرہیز کر نیکا اور اصطلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو ضمیرات آخرت سے بچائے رکھے۔ اور تقویٰ کے تین درجے ہیں۔ اول شرک سے بری ہو کر تمہشتگی کے عذاب سے بچنا اور اللہ کے فرمان والزمنہم کلمۃ التقویٰ میں لفظ تقویٰ اسی معنی پر ہے دوم ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کرنا جو گناہ میں ملوث کرنے والی ہے خواہ وہ چیز از قبیل بایجاد فعل ہو یا از قبیل ترک فعل حتیٰ کہ ایک جماعت کے نزدیک مذاکرے پر بہتر نہا بھی اس مغموم میں داخل ہے اور شریعت میں تقویٰ کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان ایزدی ولوان اہل القری آمنوا والتقوا میں تقویٰ سے یہی معنی مراد ہیں اور سوم یہ ہے کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے۔ اور بالکلہ اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے یہی تیسرا درجہ حقیقی تقویٰ ہے اور اللہ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ میں یہی معنی مراد ہیں اور ہر گز للمتقین کی تینوں طرح سے تفسیر کی گئی ہے۔

بقیہ مگدزشتہ، کر کے ایمان لا چکا ہوں اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک بمنزل اس غذا کے جو بقلے صحت کے لئے استعمال کیجائے اور جو بقاء صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اس وقت میں کارآمد ہوتی ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ غذا اس کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کامرین اگر کھائی جائے استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا پس ایسے ہی قرآن پاک غذائے صالح ہے اور ایمان اس کے لئے بمنزل صحت کے ہے پس جب تک ایمان اور تبری عن الشرک پہلے سے حاصل نہ ہوگا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہوگا۔ حبیب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَنَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا یُزِیدُ الظَّالِمِينَ الْآخِسَ ارا بعین قرآن پاک میں ہم ایسے مضامین نازل کرتے ہیں جو مؤمنین کے واسطے شفاء و روحانی اور رحمت ہیں مگر ظالمین کے لئے صرف خسارہ کا اماندہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہو کہ قرآن کے مضامین کفار کے لئے نقصان دہ اور مؤمنین کے لئے نافع ہے

(بقیہ رکعت)

پس جب قرآن پاک بمنزلہ غذا صالح کے ہے اور ایمان اور تبری عن الشک بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد مؤمنین متبرئین عن الشک ہیں تو قرآن کی ہدایت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے ہدایت نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بدی المتقین فرمایا۔ والا یقصر ما فیہ من الجمل والمشاہد الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو بدی کہنا درصحت نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کلام کے قبیلہ سے ہے اور کلام سے رہنمائی اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں اور قرآن کے مشابہات بھی ہیں اور تشابہات کے معنی معلوم نہیں لہذا ان سے ہدایت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں لیکن ہم یہ یہ اعتراض دلا رہے ہیں کہ مشابہات کو غیر متشکک عن تعیین المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم ہے تو ہدایت ان سے بھی ہوگی لیکن ان لوگوں کی بجانب سے بھی جواب دیا جاتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ مشابہات کو نال کر کے بھی ہدایت ہے بایں طور کہ اس میں عالم و جاہل دونوں کی آزمائش ہے۔ عالم کی آزمائش کھود کرید سے روک کر ہے اور جاہل کی آزمائش علم کی رغبت پیدا کر کے ہے۔

تفسیر ۱۹۲۔ دلفتنی اسم فاعل الخ یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں حقیقی باب انتقال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کی اصل متوقفی تھی۔ داؤد کو تار سے بد لکڑ تار میں ادغام کر دیا متقی ہو گیا۔ مجرد اس کا مجرد وقتی بقی وقایہ آتا ہے جس کے معنی ہیں انتہائی امتیاز اور پرہیز کرنا اور شریعت میں متقی کہتے ہیں اس شخص کو جو اپنے آپ کو ایسی چیزوں سے بچائے جو آخرت میں نقصان دہ ہوں تو شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے معنی التجنب عما یضر فی الآخرة ہوئے اب تقویٰ کے تین مرتبے ہیں لیکن ان مراتب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ اور متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا تقویٰ کے مفہوم میں صفائے اختیار داخل ہے یا نہیں؟ تو متکلمین یہ کہتے ہیں کہ داخل ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا لا یسلخ العبدان کیوں من المتقین جس یدع مالا یا سبہ حذر مایا یا سب یعنی بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کر دے جن میں کوئی حرج نہیں۔ بعض اس اندیش کی بنا پر کہ ان بے حرج والی چیزوں کو ترک کر کے حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ کمرو بات سے بچنے کے لئے مباحات کو بھی ترک کر دے تو جب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی حقیقی کے لئے ضروری ثابت ہوا تو صفائے اختیار تو بدربہ اولی ضروری ہو گا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اخترا عن الصفائے کا مفہوم تقویٰ میں ملحوظ رکھو گے تو انبیاء بھی متقی کے زمرہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ انبیاء کے بارے میں دلیل من کا یہ فیصلہ ہے کہ وہ قبل البعث و بعد البعث صفائے سے محفوظ نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی متقی ہونے سے خارج ہو گئے حالانکہ انبیاء سب کے نزدیک بالاتفاق متقی ہیں لہذا آپ کی اصطلاح یعنی تقویٰ کے مفہوم اخترا عن الصفائے کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ اخترا عن الصفائے تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے۔ قاضی صاحب نے متکلمین کے مسلک کو عند قوم بکسر بیان کیا ہے جس سے اس مسلک کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ اور ان دونوں فریقوں میں بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیا اجتنب عن الکبار کفر صفائے میں یا نہیں یعنی اگر کوئی شخص کبار سے پرہیز کرتا ہو تو کیا اس کا کبار سے پرہیز کرنا صفائے کے لئے کفارہ ہو گا یا نہیں یعنی صفائے کے گناہ

مستوی ہو جائے اور یہی تقویٰ حقیقی ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و اتقوا اللہ حق تقات سے اشارہ فرمایا ہے اور اسی کی طرف شاعر نے اپنے شعر میں اشارہ کیا ہے سہ شعر خیالک فی عینی و ذکرک فی لمی و ذکرک فی قلبی فاین تغیب۔ اور حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جو مجازی کے مقابل میں آتا بلکہ حقیقی سے مراد احق اور الیق ہے تو تقویٰ حقیقی کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرا درجہ ہی تقویٰ کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے ان تینوں درجات کے سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ بدیہی للمتعین میں یہ تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اور تینوں طریقے پر تفسیر کی جاسکتی ہے پہلے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے مومنین مبرئین عن الشک کے لئے اور دوسرے مرتبہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو کام گناہوں سے بچتے ہیں اور تیسرے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو کام ان چیزوں سے روڑ رہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کریں۔

تفسیر ۱۹۴۔ واعلم ان الآیۃ الخیریاں سے تیسری بحث یعنی بدیہی للمتعین تک تمام جملوں کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں پہلے ائم ذلک الکتاب کی چند ترکیبیں ذکر کریں گے اس کے بعد لاریب فیہ بدیہی للمتعین کی اس کے بعد ائم ذلک الکتاب کی باقی ماندہ ترکیبیں ذکر کریں گے۔ ائم ذلک الکتاب کے اندر چھ ترکیبیں خاصی صاحب ذکر کی ہیں تین لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے اور تین لاریب فیہ کی تحقیق کے بعد جو لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے تین ترکیبیں ہیں ان میں سب سے پہلی ترکیب یہ ہے کہ ائم کو مبتدانا مابولے اور ذلک اس کی خصوصیت لائی ہوئے۔ اس صورت میں ائم نام ہوگا قرآن کا یا سورۃ کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا لیکن ائم کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں یہ سبکہ مبتدانا اور ذلک الکتاب کو خبرنا انظار درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کلاس صورت میں باعتبار اخص واقع ہوگا۔ اخصاً یہ ہوگا کہ ذلک الکتاب اخصی مطلق ہے اور المؤلف من ہذہ الحروف عام مطلق ہے کیونکہ المؤلف من ہذہ الحروف جس طرح ذلک الکتاب پر صاف آتا ہے اسی طرح خطبہ اور شعر اور رسالہ پر بھی صادق آتا ہے اور اخص مطلق کا ائم مطلق پر حمل نہیں ہوگا کہ تلبہ اس لئے کہ اخص مطلق واقعی الوجود ہو تا ہے اور اعم اخص سے منزع ہوتا ہے تو گویا اخص اصل ہوا اور اعم اس کا تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع کا حمل مقبور پر ہوگا کہ تلبہ مذکور کا تابع پر جس حل ائم کا اخص پر ہونا چاہیے نہ اخص کا ائم پر اس لئے الان ان حیوان، انکم بدیتے ہیں لیکن "الحيوان الانسان" نہیں کہتے۔ اور جب اخص کا حل ائم چھین ہوتا تو پھر ذلک الکتاب کو خبرنا اگر اس کا حل ائم پر کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف ائم مطلق نہیں ہے کیونکہ المؤلف سے مراد وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہوا اور فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر پہنچا ہوا ہو یہی معنی مؤلف کے صرف ذلک الکتاب ہی پر صادق آتے ہیں غیر میں نہیں ہیں المؤلف من ہذہ الحروف ذلک الکتاب کے مساوی ہو گیا اور امد المتداولین کا اثر پر حمل کرنا درست ہوتا ہے لہذا ذلک الکتاب کا حل بھی ائم پر درست ہوگا جس طرح کہ انسان کا حل ناطق پر درست ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اور ذلک الکتاب میں تادی مصداق کے اعتبار سے ہوگی مفہوم کے اعتبار سے المؤلف من ہذہ الحروف ائم ہی رہے گا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ ائم خبر جو مبتدایہ مذوف کی اور ذلک الکتاب اس مبتدایہ مذوف کی خبر ثانی۔ اب رہی یہ بات کہ مبتدایہ کو لفظ حذف ہوگا تو یہ صورت ہوا ائم کی مراد پر اگر ائم سے مراد قرآن یا سورۃ ہے تو مذکور کا لفظ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہذا ائم۔ اور اگر ائم تاویل میں المؤلف من ہذہ الحروف کے ہے تو مبتدایہ متحدی بہ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی متحدی بہ مؤلف من

ولاریب فی المشہورۃ مبنی لتضمنہ معنی من منصوب المحل علی اذ اسم لالنا فیہ للجنس العالمۃ
علی ان لان نقیفہا ولازمة للاسماء لزوہا فی قواءۃ ائی الشعشاء مرفوعہ بلا التی بمعنی لیس فیہ ^{خبرہ}

ترجمہ :- اور لاریب میں ایک قرأت مشہورہ میں مبنی بتایا گیا ہے کیونکہ میں کے معنی کو متضمن ہے اور منصوب المحل ہے اس لئے کہ لار
نقی جنس کا اسم ہے وہ لا جو ان جیسا عمل کرتی ہے کیونکہ یہ ان کی نقیض ہے اور اسما کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ ان
لازم ہوتا ہے اور ابوالشعشاء کی قرأت کے مطابق ریب لا بمعنی لیس کی وجہ سے مرفوع ہے اور فیہ بالاتفاق لاک خبر ہے ۔

(بقیہ ص گذشتہ) ہذہ الحروف ۔ اور غیر ترکیب یہ ہے کہ لظہر جو مبتدا اخذ و فی کی اور ذلک الم کا بدلہ جو ان تینوں ترکیبوں
میں الکتاب ذلک کی صفت ہو گا :

نقشہ ۱۔ ولاریب فی المشہورۃ الخ۔ اب یہاں سے لاریب کی تحقیق کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لاریب میں دو قرأتیں ہیں ایک
قرأت مشہورہ دوم قرأت ابوالشعشاء ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بہت بُرے تابعی ہیں۔ قرأت مشہورہ تو یہ ہے
کہ لانی کے لئے ہے اور ریب مبنی ہے اور منصوب المحل ہے جو لاکا کا اسم ہے مبنی تو اسے لئے ہے کہ نکرہ مفردہ ہے اور قاعدہ ہے
کہ لانی جنس کا اسم اگر نکرہ مفردہ ہو تو وہ مبنی ہوتا ہے علامت نصب پر۔ اب ریب یہ بات کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ نکرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں ہوتا ہے من استغراقیہ کے مثلاً
کسی نے کہا مل من رحل تو جواب میں ہو گا لارجل ایسے ہی یہاں پر بھی کسی نے سوال کیا مل من ریب۔ تو جواب دیا گیا لاریب
تو ان مشت اول سے معلوم ہو گیا کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے قاعدہ کے سوال میں جو چیز ملحوظ ہوتی ہے جواب کے
اندر بھی اس کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ سوال میں من استغراقیہ موجود ہے لہذا جواب میں بھی من استغراقیہ کے معنی ملحوظ ہونگے
اور حرف کے معنی کو متضمن ہونا یہ بھی سبب بنا ہے لہذا نکرہ مفردہ بھی چونکہ حرف کے معنی کو متضمن ہے اس وجہ سے یہ بھی مبنی ہو گا۔
حاصل یہ ہے کہ لاکا اسم حرف کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے اور منصوب المحل اس وجہ سے کہ لانی جنس ان
کا عمل کرتا ہے یعنی جس طرح ان اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اسی طرح لانی جنس اول کو نصب اور ثانی کو رفع
دیتا ہے۔ اب ریب یہ بات کہ لانی جنس ان کا عمل کیوں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لانی جنس کو ان کے ساتھ شبہ
نقاد ہے اور شبہ تجانس بھی ہے شبہ نقاد تو اس لئے کہ ان آتا ہے تحقیق اثبات کے لئے اور لانی جنس آتا ہے تحقیق نفی کے لئے
گویا ان دونوں میں تناقض ہو گیا پس احداً للیقین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکو ان حرف شبہ بالفعل کا عمل دیدیا اور
تجانس اس طور پر ہے کہ جس طرح ان اسماء پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر نہیں اسی طرح لانی جنس بھی اسم پر داخل ہوتا
ہے فعل و حرف پر نہیں تو گویا لزوم اکم کے اندر دونوں میں مناسبت ہو گئی اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہو گئے
پس احداً للیقین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکو ان کا عمل دیدیا گیا اور چونکہ ریب مبنی ہے اس لئے عمل نصب میں ہو گا ۔

وفیه خبرہ ولحد یقدم کما قدم فی قوله تعالیٰ لاینها غول لانه لم یقصد تخصیص نفی
الربیب بل من بین سائر الکتب کما قصد ثمة اوصفته وللمتقین خبرہ وهدی نصب علی
الحال او الخبر معذوف کما فی لاضایر ولذلك وقف علی لاریب علی ان فیہ خبر ہدی
قدم علیہ لتسکیرہ والتقدیر لاریب فیہ ہدی وان یکون ذلك مبتدأ والکتاب خبرہ
علی انه الکتاب الکامل الذی یستاهل ان یشی کتابا اوصفته وما بعدہ خبرہ والجملۃ
خبر المرحم۔

ترجمہ :- اور یہ لاکہ خبر ہے اور اس کو اسم لا پر قدم نہیں کیا جیسا کہ لاینها غول میں مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کتابہا سانی
کتابوں میں سے صوف قرآن کے ساتھ نفی ریب کو خاص کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ لاینها غول میں تخصیص کا قصد کیا گیا ہے
یا لفظ ریب کی صفت ہے اور لاکہ عبارت لاکہ خبر ہے اور پھر جملہ ذلك الکتاب الخ مبتدأ دلیل مفرد علم کی خبر ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) حقیقتہً منصوب نہیں ہو گا اور ابو الششاء کی قرأت یہ ہے کہ لامثابہ بلیس ہے اور ریب اس کا اسم مرفوع ہو گا
اور عرب ہو گا اور اس کی خبر منصوب ہو گی مثلاً کاشا ثابثا وغیرہ۔ اب رہی یہ بات کہ قرأت مشہورہ اور ابو الششاء کی قرأت
میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ موجب استفراق ہے اور ابو الششاء کی قرأت

..... مجوز استفراق ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جمیع افراد ریب کی نفی درجہ وجوب میں ہے اور ابو الششاء کی قرأت میں
جمیع افراد ریب کی وجہ احتمال میں ہے درجہ وجوب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ موجب استفراق اس وجہ سے کہ نفی جنس
مستلزم ہے جمیع افراد کی نفی کو کیونکہ اگر ایک فرد کا بھی اثبات ہو گیا تو جنس کی نفی نہیں ہو گی اس لئے کہ جب ایک فرد کا اثبات ہو
تو اس کے ساتھ ساتھ جنس کا بھی اثبات ہو گیا اور جب جنس کا اثبات ہو گیا تو پھر نفی جنس کہا ہی اس لئے معلوم ہوا کہ جنس کی
نفی کیلئے تمام افراد کی نفی ضروری ہے اور جب نفی جنس کے لئے جمیع افراد کی نفی ضروری ہے تو ثبات ہو گیا کہ نفی جنس مستلزم ہے
جمیع افراد کی نفی کو نہ پھر نفی جنس کا موجب استفراق ہونا ثبات ہو گیا۔ اور ابو الششاء کی قرأت مجوز استفراق اس وجہ سے کہ لامثابہ
بلیس کا اسم نکرہ ہوتا ہے اور اس نکرہ کا مدلول فرد غیر معین ہوتا ہے۔ اب اس نکرہ میں داخل ہیں ایک معنی جنس کا۔ دوم وحدت
کے معنی کا۔ اب اگر معنی جنس کے اعتبار سے نفی کی جائے تب تو استفراق کے معنی حاصل ہو گئے اور لا رجل کے بعد بدل رجلان یا بل
رجال کہنا درست نہیں ہے اور اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استفراق کے معنی حاصل نہیں ہو گئے
اور بل رجلان اور رجال کہنا درست ہو گا۔ اب حاصل یہ نکلا کہ ابو الششاء کی قرأت میں استفراق کے معنی کا احتمال ہے وجوب کے
درجہ میں نہیں۔ اب لاریب کا ترجمہ قرأت مشہورہ پر ہو گا کہ قرآن میں نہ ایک رہے۔ نہ دو اور نہ تین اور نہ زیادہ یعنی جمیع افراد ریب
منفی ہیں اور قرأت ثانیہ میں ترجمہ اول احتمال کی بنا پر نواد پر ولا ہی ہو گا لیکن ثانی احتمال کی بنا پر ترجمہ ہو گا کہ قرآن میں ایک

دقیقہ صگڑشتہ نہیں بلکہ دو باتیں ریب ہیں بحاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں جمیع افراد ریب
تھا اور قطعاً مستثنیٰ ہو جائیں گے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں جمیع افراد ریب قناعتی نہیں ہوں گے بلکہ محض ایک احتمال کے
دھبہ میں ہو گا اور چونکہ جمیع افراد ریب کا مستثنیٰ ہونا بطور وجوب کے اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ جمیع افراد ریب مستثنیٰ ہوں
بطور جواز و احتمال کے پس اسی وجہ سے قرأت مشہورہ اولیٰ ہے بمقابلہ ابوالششاء کی قرأت کے۔

تقسیم: یہاں سے لاکھ خبر کے متعلق بحث کر رہے ہیں تو لاکھ خبر کے اندر تین احتمال ہیں اول یہ کہ لفظ فیہ کو لاکھ خبر
مانا جائے اور ہدی المتقین کو اس کا حال اس صورت میں لاریب فیہ جملہ ہو گا اور تقدیری عبارت چل ہوگی لاریب
کا سن فیہ حال کو نہ ہادی المتقین فیہ کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ فیہ کو مقدم کر کے لافیہ
ریب کیوں نہیں کہا گیا جس طرح کہ خور حنت کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے لافیہ غول بتقدیم فیہا ذکر کیا جواب یہ ہے کہ
تقدیم خبر مفید اختصاص ہوتی ہے پس جہاں اختصاص کا قصد کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم کیا جائے گا اور جہاں اختصاص کا
قصد نہیں کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم نہیں کیا جائے گا پس چونکہ لافیہ غول فرمایا لیکن لاریب فیہ کے اندر عدم ریب کو بمقابلہ
دوسری کتب سادیہ کے قرآن کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے فیہ کو مقدم نہیں کیا اور اختصاص اسی لئے مقصود
نہیں کہ اگر عدم ریب کو صرف قرآن کے ساتھ مخصوص کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ قرآن کے علاوہ حقن بھی کتب سادیہ ہیں
ان میں ریب ہے حالانکہ کسی بھی آسانی کتاب کے اندر ریب نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لاکھ خبر المتقین کو مانا جائے اور ذبہ
ہدی ریب کی صفت ہو اور اس کے صفت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ ضمیر مجرور ذوالحال اور ہدی حال ذوالحال اپنے حال
سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کا ثنا سے ہو کر صفت ہو گا ریب کی اور تقدیری عبارت ہوگی لاریب کا ثنا فیہ حال
کو نہ ہادی المتقین اس صورت میں لاریب فیہ جزو جملہ ہو گا؛

تیسرا احتمال یہ ہے کہ لاریب کی خبر لفظ فیہ مخدوف ہو جس طرح کہ لغیر کے اندر لاکھ خبر لفظ فیہ مخدوف ہے اس صورت میں
فیہ ہدی علیحدہ جملہ ہو گا فیہ خبر مقدم اور ہدی مبتداء مخرج چونکہ ہدی مبتداء نکرہ ہے اور نکرہ محض مبتداء نہیں بنا کر تا ابتداء تخصیص
کی غرض سے فیہ کو مقدم کر دیا اس تیسرے احتمال کے اندر لفظ لاریب جملہ ہو گا اور اس پر وقف تام ہو گا اور تقدیری عبارت
یہ ہوگی لاریب فیہ ہدی المتقین وان یکون ذلک مبتداء و الکتاب خبر الخ اب یہاں سے الم ذلک الکتاب کے متعلق بقیہ میں
ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان تینوں میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ الم کو مبتداء مانا جائے خواہ وہ قرآن کا نام ہو یا سورت کا یا التولف
من بذہ المحدث کی تاویل میں ہو اور ذلک کو مبتداء ثانی اور الکتاب کو ذلک کی خبر ذلک مبتداء ثانی اس خبر سے مل کر خبر ہو جائے گا
الم کی لیکن اس ترکیب کے اندر ایک اعتراض ہے اعتراض سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب خبر معترف باللام
ہو تو وہ اپنے مبتداء پر منحصر ہو اگر تہی ہے جیسے زید النطق۔ اب اعتراض سنے اعتراض یہ ہے کہ الکتاب کو خبر بنا تا ذلک کی درست
نہیں کیونکہ اگر خبر بناؤ گے تو بقاعدہ مذکورہ الکتاب منحصر ہو گا ذلک پر اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کے علاوہ دوسری
کتابیں کتاب نہیں ہیں حالانکہ اور بھی کتب کتاب کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ بعض کتاب کا قرآن پر
حصر کرنا کمال کے اعتبار سے ہے یعنی قرآن پاک ایسی کالی کتاب ہے کہ یہی کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کی مستحق ہے ذلک

والاولیٰ ان يقال انها اربع جمل تناسقة یقر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم یدخل العاطف
بینہما فالجملة دلت علی ان المتحدی به هو المؤلف من جنس ما یرکبون منه کلامهم وذلك الكتاب
جملة ثانیة مقمزة لجهة التحدی بانه الكتاب المنعوت بغایة الکمال ثم سجل علی کماله
بنفی الوبی فیہ ولا ریب فیہ ثالثة تشهد علی کماله اذ لا کمال اعلیٰ مما للحق والیقین وهدی
للمتقین بما یقدر له ابتداء رابعة توکد کونه حقاً لا یحوم الشک حولہ بانه هدی للمتقین ۱

ترجمہ :- اور بہتر یہ ہے کہ ہدی المتقین تک چار جملے ان لئے جائیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم
کیا جائے ان میں پہر بعد والا جملہ پہلے والے جملے کے مضمون کو پختہ کر رہا ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عطف
نہیں ذکر کیا گیا چنانچہ ائم معانی خبر مخدوف کے ایک جملہ ہے جو یہ بتا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب پہنچے ہیں وہ انہی کے
کلام کے حروف ترکیبی کی جنس سے ہے اور ذلک الكتاب دوسرا جملہ ہے جو پہنچنے کی جانب کو اس طرح پختہ کر رہا ہے کہ یہی کتاب
غایت کمال کے ساتھ مضغ ہے پھر ریب و شک کی نفی فرما کر اس کے کمال کا فیصلہ کر دیا گیا ہے اور جملہ ثالثہ اس پر شاہد ہے
کیونکہ حق و یقین سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی المتقین اپنی ابتداء تقدیر کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے
کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے ارد گرد شک کا گدڑ نہیں !

(بقیہ مگذشتہ) دوسری کتابیں اور حب جنس کتاب کا حصر باعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے
ساتھ موسوم ہونا اس صحر کے منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ وہ کتاب تو ہیں مگر کتاب کامل نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے
کہ ائم کو ابتداء مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور الکتاب کو اس کی صفت موصوف صفت مل کر متباد اور لاریب فیہ کو اس
ابتداء ثانی کی خبر مانا جائے اور متباد ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر بنے ائم کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی المتقین تک ائم سے
کے کر ایک جملہ ہو گا !

تفسیر :- چونکہ اقبل کی ذکر کردہ ترکیبیں بعض احتمال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور خاص بلاغت ظاہر
نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر معنوی اعتبار سے بلاغت پائی جاتی ہے
ترکیب تو ایک ہی ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ ائم سے لے کر ہدی للمتقین تک چار
جملہ مانے جائیں اور ان میں سے ہر جملہ کو اپنے اقبل کے ساتھ معنوی طور پر جوڑ دیا جائے پہلا جملہ ائم دوسرا جملہ ذلک الکتاب
تیسرا جملہ لاریب فیہ چوتھا جملہ ہدی المتقین ہے اب رہی یہ بات کہ ہر ابعد والا جملہ اپنے اقبل کے ساتھ ربط رکھے گا

او تستنبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبیانہ انہ لما نبہ اولاً علی
اعجاز المتحدی بل من حیث انہ من جنس کلامہم وقد عجزوا عن معارضتہ استنتج منہ انہ
الكتاب الباق حذل الکمال واستلزم ذلك ان لا يتثبت الريب باطرافه اذ لا انقص ما يعتریه
الشك والشبهة وما كان كذلك كان للاحالة هدی للمتقین۔

ترجمہ :- یا یہ کہا جائے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اور اس
کی توضیح یہ ہے کہ اولاً جب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخاطبین کے کلام
کی حروف ترکیب میں ہم جنس ہے اور پھر یہی وہ لوگ اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ یہی ایسی
کتاب ہے جو حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کمال ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ شک و شبہ اس کے قریب نہیں
پہنچتا اس لئے کہ جن چیزوں میں شبہ ہوتا ہے ان سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لے ہوئی
ہو بلاشبہ وہ متقین کے لئے مشعل ہدایت ہو۔

دفعیہ صد گذشتہ تو اس کی دو صورتیں قاصد صاحب نے ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید
مانا جائے اور چونکہ تاکید اور نوکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا
جاتا ہے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور تاکید کی صورت یہ ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ
الم کو ذکر فرمایا تو اس جملہ نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کلام کو چیلنج دیا جا رہا ہے تمہارے ہی جیسے کلام کے حروف
مادیہ سے مرکب ہے تو گویا اس جملہ سے چیلنج کیا گیا اس چیلنج کی جہت کو ذلک الکتاب کے ذریعہ اور بھی نوکد کر دیا گیا یا اس
طور کہ ذلک الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ کتاب انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہذا اس جیسی لئے کراؤ
تو دیکھو۔ دوسرے جملہ سے اس مضمون کی تاکید کی گئی ہے جو مضمون پہلے جملہ میں بیان کیا گیا ہے پھر دوسرے جملہ کے مضمون کی
تاکید لا ریب فیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تاکید یا اس طور ہوئی کہ ذلک الکتاب میں کتاب کے کمال ہونے کا حکم لگایا گیا تھا لا ریب
فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ لا ریب فیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے مشکوک ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جو چیز
مشکی الشک ہوتی ہے وہ یقین اور حق ہوتی ہے اور حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کمال نہیں ہو سکتی جس طرح کہ مشکوک سے
زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے "ایب فیہ سے کمال ثابت ہوا اور جب کمال ثابت ہوا تو ذلک الکتاب کے معنی
کی تاکید ہو گئی اور پھر جو تھا جملہ ہدی المتقین ہے اور یہ تاکید کر دیا ہے لا ریب فیہ کی اس لئے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک
یقین نہ ہو ہدایت کے کلام کو انجام نہیں دے سکتا پس جب قرآن کے بارے میں ہدی ہوئے کا فیصلہ کیا گیا تو گویا یقین اور
غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور ہدی المتقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو یہ ہدی المتقین تاکید ہو گیا لا ریب فیہ

وفی کل واحدة منها نکتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفي الثانية فحاشاة التعريف وفي الثالثة تاخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للبالغة وايراد منكر التعتيم وتخصيص المهدي بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقبلا ايمالا او تفخيما لثبانه.

ترجمہ :- اور ان چاروں جملوں میں سے ہر جملہ میں کوئی نہ کوئی نکتہ ہے جو اپنے تئیں بہت سارے نکات لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ پہلے جملہ میں حذف ہے اور مقصود کے ساتھ ساتھ علت کی طرف بھی اشارہ ہے اور دوسرے جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے فحاشی و غلط پائی جاتی ہے اور تیسرے جملہ میں ایہام باطل سے بچنے کے لئے ظرف کو متحرک کر دیا گیا ہے اور چوتھے جملہ میں حذف ہے اور بالغة مصدر کو صفت بنایا گیا ہے اور لفظ من تفسیر اس کو کر کے لایا گیا ہے۔ نیز ہدایت کو اس کے آخری درجہ کے اعتبار سے متقین کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس جملہ میں اس شخص کو جو تقویٰ تک نہیں پہنچا ہے تسبیح کیا گیا ہے اور مقصد و متقین کی اس تعبیر میں اختلاف ہے نیز اس شخص کی بلند شان ظاہر کرنا ہے۔

دقیقہ گزشتہ کی اور تاکید و تکرار میں چونکہ کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا حاصل یہ نکلا کہ ہر چار جملے ہیں اور ان میں سے ہر لفظ جملہ اپنے سابقہ جملہ کے ساتھ مربوط ہے اور وجہ ارتباط یہ ہے کہ لاحقہ جملہ سابقہ جملہ کی تاکید واقع ہو رہے ہے اور چونکہ تاکید و تکرار میں کمال اتصال ہوتا ہے اور دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہونے کے وقت حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اس لئے ان چاروں جملوں کے درمیان بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

تفسیر ۲ :- اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر لاحقہ جملہ سابقہ جملہ کے واسطے مدلول مانا جائے کیونکہ جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے اور جب ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے تو سابقہ جملہ دلیل ہوا اور لاحقہ اس کے لئے مدلول اور چونکہ دلیل اپنے مدلول کو شامل ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ پر مشتمل ہو گا پس دوسرے جملہ کی حیثیت پہلے جملہ کے مقابلہ میں بدل افتعال کی جیسی ہوگی اور چونکہ بدل افتعال اور اس کے بدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا ان جملوں میں بھی کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اب سمجھئے کہ سطر سابقہ جملہ لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے استلزام اس طریق پر کہ جب متعلق نے جملہ کو کر کے لاحقہ کر دیا تو اس حیثیت سے ثابت کر دیا کہ متحدی بہ ان کے کلام کی جنس سے ہے لیکن اس کے باوجود اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ متحدی بہ انتہائی کامل درجہ کی کتاب ہے تو دیکھئے آئمہ مستلزم ہو گیا ذلک الکتاب کے معنی کو اور اس متحدی بہ کا کامل ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ اس متحدی بہ کے کسی بھی گوشہ میں شک نہ ہو کیونکہ جو چیزیں مشکوک ہو کرتی ہیں ان سے زیادہ ناقص و ناتمام کوئی چیز نہیں

(بقیہ ص ۸۵ شتہ) ہوتی ہیں اگر متدی بہ کے اندر شک مانتے ہو تو اس کا ناقص ہونا لازم آئے گا حالانکہ متدی بہ کامل ہے پس اس کے کامل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو غیر مشکوک مانا جائے تو دیکھتے جلد ذالک الکتاب مستلزم ہو گیا لاریب فیہ کے معنی کو اور پھر جو چیز غیر مشکوک ہوتی ہے وہ لامالہ ہدایت ہوتی ہے متیقن کے لئے پس لاریب فیہ مستلزم ہو جائے گا ہدی للمتقین کو۔

تفسیر ۱۰ :- اب یہاں سے اپنی بیان کردہ ترکیب کے اندر معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ یعنی آئم کے اندر زمین طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف ہے یعنی آئم کے اندر یا تو مبتلا حذف ہے اور آئم اس کی خبر ہے اور یا خبر حذف ہے اور آئم اس کا مبتدا ہے مصنف نے اس موقع پر نفس حذف کو نکتہ قرار دیا ہے حالانکہ حذف نکتہ نہیں ہے بلکہ نکتہ کا مقضی ہے اور وہ نکتہ حذف کا ادعا یقین ہے یا اس کا واقعہ متیقن ہو نایا سامع کی آزمائش کرنا مقصود ہے کہ آیا حذف پر بدلات عقل تنہ ہو گا یا نہیں ہو گا اور یا تنگی مقام ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری وجہ ہے بہر نوع ان نکات کے تقاضا میں کسی چیز کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اپنی نکتوں میں سے کسی نکتہ کے تقاضا کی بنا پر آئم کے مبتدا یا خبر کو حذف کر دیا گیا ہے بہر نوع حذف تقاضا ہے کسی نکتہ کا نہ کہ نفس حذف نکتہ ہے لہذا مصنف کا حذف کو نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے ۱

دوسرا طریقہ بلاغت کا یہ ہے کہ آئم لاکر اللہ تعالیٰ نے اپنے مقصود کی طرف اشارہ کر دیا اور مقصود قرآن پاک کا وحی من اللہ ثابت کرنا ہے اور تیسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ آئم لاکر وحی ہونے کی علت بھی بیان کر دی اور وہ بایں طور کہ آئم سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ متدی بہ ہمارے جیسے کلام سے مرکب لیکن اس کے باوجود جب تم اس جیسا نہیں لائے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ کی جانب سے وحی ہے تو دیکھتے متدی بہ کے کلام اناس کے مادہ محروف میں شریک ہونے کے باوجود اس کے معارفہ سے عاجز رہ جانا علت ہو اس متدی بہ کے وحی من اللہ ہونے کی پس آئم سے مقصود اور علت مقصود دونوں کی طرف اشارہ ہو گیا اور دوسرے جملہ یعنی ذالک الکتاب کے اندر بلاغت اس طور پر ہے کہ کتاب کو معروف باللام لایا گیا اور معروف باللام ہونے کی وجہ سے الکتاب منحصر ہو گیا ذالک کے اوپر اور صرح کمال کی وجہ سے ہوا ہے تو دیکھتے الکتاب کو معروف باللام لاکر اس متدی بہ کے کمال اور اس کی نعمت کو ظاہر کر دیا اور اس کو قاضی صاحب نے خاتم تعریف سے تعبیر فرمایا ہے تو گویا دوسرے جملہ کے اندر نعمت تعریف ہے اور تیسرے جملہ یعنی لاریب کے اندر بلاغت یہ ہے کہ فیہ جو خبر ظرف مستقر ہے اس کو مؤخر میں رکھا گیا مقدم نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے باطل کا دم ختم ہو گیا کیونکہ اگر مقدم کر دیتے تو یہ ثابت ہوتا کہ نفی ریب منحصر ہے متدی بہ کے اندر اور تمام کتب سادہ میں ریب ہے حالانکہ تمام کتب سادہ میں ریب باطل ہے پس یہ کو مؤخر کر کے اس دہم باطل سے گریز کیا لہذا تیسرا جملہ کے اندر بلاغت تعریف طرف ہے اور چوتھے جملہ کے اندر یعنی ہدی للمتقین کے اندر پانچ طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف کیونکہ ہدی کا مبتدا جو ضمیر محذوف ہے اور یہاں پر بھی حذف کو جو مقضی ہے نکتہ کا نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔ دوسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدی کو مصدر ذکر کیا گیا اور پھر اس کا محل کیا گیا جو پر جس سے مراد قرآن ہے اور ہدی مصدر کائنات قرآن پر حمل کرنا مبالغہ ہے پس ہدی مصدر کو لاکر قرآن پاک کی ہدایت کو زیادتی کے ساتھ ثابت کیا ہے بایں طور کہ قرآن ہدایت کے اتنے اعلیٰ معیار کو ہو پہنچ گیا ہے کہ وہ سراپا ہدی بن گیا۔ اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ہدی کو مذکورہ لایا گیا ہے

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، اما موصول بالمتقين على انه صفة مجزئة مقيدة له ان نفس التقوى بنزلت
 مالا ينبغي من مرتبة عليه ترتب التحليلة على التخلية والتصوير على التثقيب او موصحة ان فسر
 بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات الاشتغال على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات
 من الايمان والصلوة والصدقة فاعمالها الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية
 المستتبعة لسائر الطاعات والتجذب عن العاصي غالباً الا ترى الى قوله تعالى ان الصلوة
 تنهى عن الفحشاء والنكرو وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة
 الاسلام او عاده بماتضمنه وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وايتاء الزكوة بالذکر
 اظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير
 اعنى او هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف
 على المتقين تاماً

ترجمہ :-۔ الذين يؤمنون بالغيب کا تعلق یا متقین کے ساتھ ہے بنائے اس کے کہ اس کے لئے صفت مقیدہ عاودت جاری
 میں واقع ہے اور صفت مقیدہ اس شرط پر ہوگا اگر تقویٰ کی تفسیر نامناسب چیزوں کے ترک کے ذریعہ کی جائے اور اس کا متقین
 پر ترتیب اس طرح ہوگا جبکہ اس کی کائنات صفائی کرنے پر اور صورت کش کا ترتیب قلبی پڑ جائے یہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ متقین کی
 صفت موصوفہ ہے اگر تقویٰ کی تفسیر ایسے لفظ سے کی جائے جو فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کو عام ہو کیونکہ الذين يؤمنون
 الخ اپنے بعد متقیوں تک ان چیزوں پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور نیکیوں کی جڑ ہیں یعنی ایمان مشتمل ہے صلوٰۃ و زکوٰۃ و زکوٰۃ
 ان چیزوں کو اصول اعمال کیوں کہا گیا اس لئے کہ ایمان نفسانی احوال کی جڑ ہے اور مذہبی اعمال کی اور زکوٰۃ عبادت عالیہ کی
 اور ان اصول کے لئے لازم ہے کہ انسان تمام طاعات کو پالائے اور تمام گناہوں سے بربط ہو جائے دیکھئے بلاشبہ قال عز وجل
 ان الصلوة الخ اس طرح ارشاد فرمائی ہے الصلوة عماد الدين اور الزکوٰۃ قنطرة الاسلام بالذين يؤمنون الخ متقین کے
 لئے صفت مادہ ہے ان چیزوں کو بصر اہل ذکر کر کے جن کو متقین متقین ہے عاود متقین کے اوصاف میں سے بالخصوص ایمان بالغیب
 اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ کو ذکر کرنا۔ ان تینوں اوصاف کی ان بقیا و صانہ پر فضیلت ظاہر کرنا ہے جو لفظ تقویٰ کے جمع
 آتے ہیں یا اس آیت کا تعلق ماقبل سے اس بنا پر ہے کہ یہ فعل اعنی مقلد کی وجہ سے منصوب یا فہم کی تقدیر پر مرفوع ہے
 اور یا یہ آیت متقین سے اس بنا پر ہے کہ پورا جملہ تاویل مفرد متبادر اور اولئک علی ہدی اس کی خبر ہے اس صورت

میں متقین پر وقف، وقف نام ہوگا۔

دلیقہ تفسیر ۱۲۰ اور تکریم تفسیر ۱۲۱ اور تعلیم ہوتی ہے جیسے تھراہر ذابا پس ہدی کو نکرہ لاکر قرآن پاک کو بہت بڑا ہادی ثابت کیا ہے مابین طور کردہ آسا بڑا ہادی ہے کہ اس کی ہدایت کی حقیقت کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ اور جو تھا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدایت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی ابتداء کے ساتھ اور پھر غایت یعنی ابتداء جس طرح متقین کے ساتھ مخصوص تھی اس طرح بالانفایت بمعنی ہدایت کو بھی متقین کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ لوگو یا تخصیص ہدی بالمتقین بحسب الانفایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ بلاغت میں سے ہو گئی۔

پانچویں طریقہ بلاغت یہ ہے کہ جو شخص یا بھی متقی نہیں ہوا تھا بلکہ متقی ہونے کے قریب تھا اس کو اللہ تعالیٰ نے متقی کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے صائر الی التقویٰ کی تفسیر شان اختصار تو اس لئے ہے کہ اگر یہاں متقی کے صائر الی التقویٰ کا مفہوم ادا کرنے کے لئے الصائرین الی التقویٰ کہا جائے تو الصائرین اور الی کے اضافہ کی وجہ سے کلام طویل ہو جاتا پس جب متقین کہہ دیا گیا تو ایسا زیادہ ہوگا اور تفسیر شان اس لئے کہ قریب خبی کے اوپر شئی ہی کا حکم لگا دیا گیا یہ بتلانے کے لئے کہ صائر الی التقویٰ کی شان اتنی بلند ہے کہ اس کو متقی کہا جاسکتا ہے۔

تفسیر ۱۲۱۔ اس کے تحت تاحی صاحب نے تین بحثیں ذکر کر دی ہیں پہلی بحث جملہ کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث غیب کی تفصیل کے متعلق۔ اس سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کا یا تو متقین کے ساتھ انفال ہو گا اور یا انفصال ہو گا۔ اگر انفصال ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب بتدابہ اور اولئک علی ہدی من ربہم اس کی خبر ہوگی اس وقت متقین پر وقف، وقف نام ہوگا اور اگر اس جملہ کا متقین کے ساتھ انفال ہے تو پھر عرب کے اعتبار سے اس کے اندر تینوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مجرور، منصوب، مفعول، مجرور ہونے کی بنا پر یہ ہوگی کہ جملہ الذین یؤمنون بالغیب صفت واقع ہوا متقین کی اور صفت کی تین قسمیں ہیں صفت مقیدہ، موصی، مادہ اور یہاں تینوں قسم کی صفتیں بن سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متقین کی مراد پر موقوف ہیں اگر آپ نے متقین سے مراد تارکین مالا یغنی لیا ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب صفت مقیدہ ہوگی مابین طور کہ الذین یؤمنون بالغیب کے اندر عالمین اعمال صائمہ کا تذکرہ ہے پس جب المتقین ذکر کیا گیا اور مراد اس سے تارکین لئے گئے تو یہ شبہ پیدا ہو گیا قرآن پاک کا ہدی ہونا خاص ہے تارکین مالا یغنی کے لئے خواہ وہ عالمین اعمال صائمہ تارکین ہوں پس الذین یؤمنون بالغیب کو ذکر کر کے المتقین کو مقید کر دیا اور یہ بتلادیا کہ صرف تارکین کے لئے ہدی مخصوص نہیں بلکہ ان لوگوں کے لئے ہدی مخصوص ہے جو تارکین مالا یغنی اور عالمین مالا یغنی دونوں ہوں پس الذین یؤمنون بالغیب کہہ کر تارکین محض سے احتراز کیا ہے لہذا الذین یؤمنون بالغیب اس صورت میں صفت مقیدہ ہوئی اور اس کا قریب المتقین کے اوپر ایسا ہی ہے جیسے کہ جملہ کا ترتیب ہوئے تخیل پر اور تصویر کا ترتیب ہوئے تفصیل پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو یور کے ساتھ آلاستہ ہونے کا الادہ کسے ضروری ہے کہ پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرے پھر یور کے ساتھ اپنے آپ کو آلاستہ کرے اور جس طرح نقاش کے لئے ضروری ہے کہ پہلے تختہ کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے اسی طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو مارنے کا

الاداکرے پہلے اپنے نفس کو مالا بینفی سے پاک کرے پھر ہدایت کے ذریعہ مابینفی پر عمل کر کے اپنے نفس کو آراستہ کرے اور
جلد الذین یومنون بالغیب صفت موضحہ سوقت ہوگا جبکہ المتقین کو فاعل حسنت اور ناکین سنیات کے اندر عام رکھا
جاتے یعنی متقین سے دونوں معنی یک وقت مراد لئے جائیں مگر اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ الذین یومنون بالغیب
کو صفت موضحہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ صفت کا شفعہ تو اس کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے مفہوم پر مشتمل ہو کم و بیش
بالکل نہ ہو، ہاں التباہجہ و تفصیل کا فرق ہو اور یہاں الذین یومنون بالغیب اس مفہوم پر مشتمل نہیں جو متقین کے اندر
لمحوظ ہے اس لئے کہ متقین کے اندر فعل جمیع حسنت اور ترک جمیع سنیات کے معنی ملحوظ ہیں مگر الذین یومنون بالغیب الایہ
کے اندر یہ دونوں معنی نہیں ہیں ترکیب جمیع سنیات کے معنی تو بالکل نہیں ہیں اور فعل حسنتا تو ہے مگر فعل جمیع حسنت نہیں بلکہ فعل بعض حسنت
ہے پس جب الذین یومنون بالغیب الایہ المتقین کے مفہوم پر مشتمل نہیں تو پھر اسکو صفت کا شفعہ قرار دینا المتقین پہلے کیے درست ہوگا
جواب یہ کہ الذین یومنون بالغیب الایہ سے کیا کیا گیا ہے فعل جمیع حسنت اور ترک جمیع سنیات کی طرف فعل جمیع حسنت کی طرف تو کیا اس طریقہ
پر ہے کہ الذین یومنون بالغیب الایہ کے اندر لایہ جمیع حسنت کے اصول اور مفہوم کو ذکر کر دیا گیا ہے اسلئے کہ جمیع اعمال حسنت میں حال سے خالی نہیں
یا تو تمام کے تمام نفسانہ ہونگے یا تمام کے تمام بدنیہ ہونگے اور یا تمام کے تمام مادیہ ہونگے اگر تمام اعمال نفسانہ ہیں تو اسی فعل یعنی ایمان کو ذکر کر دیا
گیا اور اگر تمام کے تمام بدنیہ ہیں تو ان تمام اعمال بدنیہ کی اصل معلومہ کو ذکر کر دیا گیا ہے اور اگر تمام کے تمام مادیہ ہیں تو انکی اصل زکوۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے
اور اسوجہ حضور نے فرمایا الصلوۃ عماد الدین والزکوۃ فطرۃ الاسلام یعنی نماز دین کا ستون ہے اور زکوۃ اسلام کا اور نام ہے تمام اعمال حسنت
حسنت کے اطاعت ظاہر کرنا پس جب نماز ستون ہو لایں کا تو وہ ستون اسلام کا اور جب ستون ہو اسلام کا تو ستون جو تمام جمیع اعمال حسنت کا بنیاد نماز کا
اصل اعمال حسنت ہوتا ہے ہوگا اور اس طرح سے زکوۃ کا بھی اصل اعمال حسنت ہونا الزکوۃ فطرۃ الاسلام سے ثابت ہوا کیونکہ حدیث میں جب زکوۃ کو فطرۃ الاسلام
قرار دیا گیا تو اسکی معنی یہ ہیں کہ بغیر زکوۃ کی اگر ایسی کوئی انسان اعمال تکمیل سے پہنچ سکتا ہے کہ زکوۃ منقوضہ اور مال ہوگی اعمال حسنت کی پس جب اصول ہی اعمال
حسنت کے اور اصول مستلزم ہوتے ہیں فرد کو پس ان اصول پر عمل کرنا مستلزم ہے جمیع اعمال حسنت پر عمل کرنے کو لہذا اصول لغزوم ہوئے
اور جمیع اعمال حسنت ان کے لئے لازم ہوئے اور لغزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اور اسی کو اصطلاح میں کنایہ کہتے ہیں لہذا الذین یومنون
بالغیب کا جمیع اعمال حسنت سے کنایہ ہونا ثابت ہو گیا اور چونکہ یہ اصول مستلزم ہیں ترک سنیات کو نہیں مثلاً نماز کے ساتھ مشغول
ہونا مستلزم ہے ترک غیبت اور ترک ہجو و لعب اور ترک حسد اور ترک بعض دیگر کینہ کو اور ایسے ہی زکوۃ کی ادائیگی مستلزم ہے
ترک بخل کو اس لئے اللہ تعالیٰ نے نماز کے بارے میں فرمایا ان الصلوۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر پس جب یہ اصول مستلزم
نہیں ترک سنیات کو تو گو یا اصول لغزوم ہوئے اور ترک جمیع سنیات لازم لہذا یہ اصول بول کر ترک جمیع سنیات مراد لیا گیا اور یہ
ہی اہل اصطلاح کے نزدیک کنایہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کنایہ ہے فعل جمیع حسنت اور ترک جمیع سنیات سے
اور جب بکایہ ہے فعل جمیع حسنت اور ترک جمیع سنیات سے تو الذین یومنون بالغیب الایہ کہنا الذین یفعلون جمیع الحسنات و ترک
جمیع السنیات کے ہم معنی ہے اور اس کا مفہوم اور المتقین کا مفہوم ایک ہو گیا اور جب مفہوم ایک ہو گیا تو الذین یومنون بالغیب
کو صفت کا شفعہ قرار دینا درست ہے اب اعتراض وارد ہوا کہ جب الذین یومنون بالغیب الایہ سے مراد کائنات الذین
یفعلون جمیع الحسنات و ترک کون السنیات ہی لیتا تھا تو پھر الذین یفعلون جمیع الحسنات الخ کو کیوں نہیں ذکر کر دیا۔
اور الذین یومنون بالغیب کو خصوصاً اس کی جگہ پر کیوں ذکر کیا؟

والایمان فی اللغة عبادة عن التصديق ماخوذ من الايمان كان المصدق امن المصدق من التكدب
والمخالفة وتعديته بالبلاء لتضمين معنى الاعتراف وقد يطلق معنى الوثوق من حيث ان
الوائق صار ذا امن ومنه ما امنت ان اجد صماتاً

ترجمہ :- اور لغت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان امن سے ماخوذ ہے گویا کہ تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص
کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی اور ایمان کو بار کے ذریعہ متعدی بنانا اس میں اعتراف کے معنی
کی تضمین کرنے کے لئے ہے اور کبھی ایمان کا استقلال و ثوق و اعتماد کے معنی میں ہوتا ہے یا اس حیثیت کا اعتماد کرنے والا شخص بھی
پُر امن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اس سے شوق کر کے اُمنت ان اجد صماتاً یعنی مجھے تو سحر و سہر نہیں کہ میں رنقاہ سفر کو پا لوں گا۔
بوتے ہیں اور ایمان کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں !

دقیقہ مسلک شدہ جواب : تین فائدوں کی وجہ سے اول تو یہ بتلانا ہے کہ حسانات کی دو قسمیں ہیں ایک اصول دوم فروع اور
اصول کے ذکر کرنے کے بعد فروع کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے
بعض ایسے بھی ہیں جو ترک سیئات کو مستلزم نہیں۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حسانات کے اقسام بیان کرنا مقصود ہے ہاں طور کہ
حسانات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قالبیہ، مالبیہ۔ ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور رکوعۃ مالبیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ الذین
یومنون بالغیب صفت مادر بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلام کا مخاطب اس شخص کو بنایا جاتا ہے
جو متقین کے معنی اور اس کا مفہوم پہلے سے جانتا تھا پس ان اوصاف کو ذکر کر کے جو متقین کے معنی میں نئے متقین کی مدح
کر دی گئی۔ اب اس پر اعتراض ہو کہ متقین کے معنی میں تو مذکورہ اوصاف کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے مثلاً ان بقیہ کو
ذکر کر کے مدح کیوں نہیں کی گئی اپنی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا؟

جواب : اوصاف مذکورہ کی فعلیات ظاہر کرنے کے لئے۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب بحالت نصب ہوا
اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہو گا اور اندر یا اعمیٰ فعل مقدر ہو گا۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون
بالغیب مفعول ہوا اور ہم مبتدا مقدر کی خبر جو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں المتقین پر وقف وقف حسن غیر تام ہو گا
قافی صائب صفت مفعول کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسانات کے فعل کو مستلزم ہیں اور
ترک جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھئے فعل جمیع حسانات کا حکم مقدم ہے اور ترک جمیع سیئات کا حکم مؤخر ہے پس جب
ان دونوں چیزوں پر استدلال کیا تھا تو ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسانات کے متحمل کو مقدم کرتے اور ترک جمیع سیئات
کے متحمل کو مؤخر کرتے چنانچہ ان الصلوٰۃ تہی عن الغشاء والمنکر جو متحمل ہے ترک جمیع سیئات کا اس کو مؤخر کرتے
اور الصلوٰۃ عما والذین الکذب جو متحمل ہے فعل جمیع حسانات کا اس کو مقدم کرتے مگر قافی صائب نے اس کے برعکس

(بقیہ مسکد مشتمل) کیا ہے بعض آیت قرآنی کی رفعت شان کی وجہ سے۔

تفسیر میں :- اب یہاں سے ایمان کی لغوی اور شرعی تحقیق بیان کرتے ہیں۔ پہلے لغوی تحقیق سنئے ایمان فعل یؤمنون کا مصدر ہے اس کا مجرد آتا ہے آمن باب مع امن یا امن سے اور مجرد میں یہ متعدی سبک مفعول ہوتا ہے لیکن اس پر ہمزہ افعال کو داخل کر کے ثوبیہ لگایا اور ہمزہ افعال جب متعدی پر داخل ہوتے تو اس کے دواثر ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کو متعدی بدو مفعول کر دیتا ہے اور یا اس متعدی کو لازم کر دیتا ہے اب اگر ہمزہ کا اثر یہ ہو کہ متعدی کو لازم بنادے تو ترجمہ ہو گا امنٹ کا صرت ظا امن اور اگر اس کا اثر یہ ہو کہ متعدی سبک مفعول کو بدو مفعول بنادے تو ترجمہ ہو گا امنٹہ غیر یعنی میں نے فلاں سے غیر کو مطمئن کر دیا پھر اس ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کر لیا گیا تصدیق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہو گا جو متعدی بدو مفعول ہے اور وثوق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منقول ہو گا جو لازم ہے تو گویا ایمان تو ہو گیا منقول عنہ اور تصدیق دو وثوق منقول الیہ اور جو کہ منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہاں پر بھی مناسبت سنئے اگر منقول الیہ تصدیق ہو تو مناسبت یا اس طور ہوگی کہ تصدیق میں منقول عنہ کے معنی موجود ہیں کیونکہ جب کوئی شخص کسی کی تصدیق کرتا ہے تو گویا وہ مصدق مصدق کو تندیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اور اگر منقول الیہ وثوق ہو تو مناسبت اس میں بھی اس طور پر ہوگی کہ وثوق کے معنی ہیں اعتماد کرنے کے اور جب کوئی شخص کسی پر اعتماد کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور ایمان دو وثوق کے معنی ہیں اعتماد اس مثال میں مستعمل ہے مثال یہ ہے ما امنٹ ان عبد محابہ یعنی مجھ کو رفقہ سفر کے لئے کا اعتماد چاہیے ہے یہ منقول اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس کے ساتھ چلے جائیں تو سفر کا عذر بیان کرتے ہوئے یہ مقول کہا جاتا ہے۔ اب اس میں بات کہ تصدیق اور وثوق کے معنی میں ایمان کا استعمال کیا ہے تو اس بارے میں تین قول ہیں ایک یہ ہے کہ تصدیق وثوق میں ایمان کا استعمال بطور مجاز لغوی کے ہے۔ دوسرا یہ کہ بطور حقیقت لغوی کے ہے تیسرا یہ کہ بطور حقیقت عربی کے ہے اور یہ تیسرا استعمال بہتر ہے لیکن قاضی صاحب کی عبارت سے یہ قول مستفاد نہیں ہوتا کیونکہ قاضی صاحب نے کہا الا ایمان فی اللغت عبارة عن التصدیق اور اگے چل کر کہا وقد یطلق مع الوثوق یعنی ایمان لغوی کا اطلاق کیا جاتا ہے وثوق کے معنی پر تو قاضی صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق وثوق بطور حقیقت لغوی کے مستعمل ہیں لہذا یہ کہنا کہ بطور حقیقت عربیہ کے استعمال بہتر ہے مصنف کی ظاہری عبارت کے خلاف ہے ہاں یہ کہہ دیا جائے کہ قاضی صاحب نے جو لغت کا لفظ استعمال کیا ہے یہ عام ہے عرف اور غریف دونوں کو جس طرح کہ مجاز عقلی کے مقابلہ میں مجاز عرفی اور اصطلاحی اور شرعی سب آتا ہے اس طرح یہاں پر بھی لغت کا لفظ شرع کے مقابلہ میں عرف اور غریف سب کو شامل ہے اور جب لغت کا لفظ عرف کو بھی شامل ہے پس قاضی صاحب کی عبارت سے بھی ہمارا مدعی ثابت ہے یہ سمجھنے کے بعد یوں سمجھئے کہ ایمان جو تصدیق کے معنی میں ہے وہ اپنے مفعول اول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور اگر بلا واسطہ ہاں کے متعدی ہو تو اعتراف کے معنی کی تضمین ہوگی بغیر تضمین کے تصدیق کے معنی میں سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور جب تضمین ہوگی تو معنی ہوں گے سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور تسلیم کر لینا اور تضمین کہتے ہیں فعل یا شبہ فعل کے معنی حقیقی کا ارادہ کرتے ہوئے دوسرے فعل یا شبہ فعل کے متعلقات کو ذکر کر کے اس کے معنی کا لحاظ کرنا جیسے کہ اعمالیک

و كلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب واما في الشروع بالتصديق بما علم بالضرورة ان الله من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء

ترجمہ۔ اور شریعت میں ایمان ان چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا دین نبی سے ہونا بذاتہ معلوم ہو جیسے توحید و نبوت اور بعث و جزاء

القبیہ صگذشتہ کے اندر انہما کے معنی کی تفصیل بذکر لائی ہے کیونکہ احمد کا صلائی نہیں آتا اب عبارت ہوگی انہما صلائی الیک یعنی میں حمد کرتا ہوں اس حال میں کہ اپنی حمد کو تجھ پر ختم کر نیوالا ہوں۔ اور دوسری نظیر یقلب قلبی علی ما انفق تو دیکھو اس مثال میں حسرت کے معنی کی تفصیل کر لی گئی کیونکہ یقلب کا صلا علی نہیں آتا ہے اب تقدیری عبارت یوں ہوگی یقلب قلبی حسرت علی ما انفق یعنی اسے خرچ کئے ہوئے پر حسرت کے باعث دل رہا ہے۔ تفصیل کے بارے میں علامہ نقضانی نے ایک تحقیق بیان کی ہے وہ یہ کہ تفصیل کر کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے یا نقل آخر کے معنی کا یا دونوں کا۔ اگر معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر تفصیل کہاں رہیں اور اگر نقل آخر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر معنی حقیقی ختم ہو گئے اور اگر دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو اسرا ہے اور یہ تینوں باتیں خلاف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نقل آخر کے معنی بالقبیہ ملحوظ ہیں۔

تفسیر میں۔ اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں اگر تصدیق کے معنی تو تو معنی ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی تو تو معنی ہوں گے کہ لوگ غیب کی چیزوں پر اطمینان کرتے ہیں لیکن ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہاں سے ایمان شرعی کے متعلق تحقیق کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور مازیدی کا اور جمہور محققین کا ہے نیز امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت انہی کے ساتھ ہے یہ جمیع حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے ضمن تصدیق قلبی کا اور اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر احناف اور شخص الامامہ مشرعی اور فخر الاسلام اور علامہ مزدہدی کا ہے یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول جمہور محدثین اور مسکین اور فقہاء اور متزلزہ و خواج کا ہے یہ جمیع حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق باللسان اور اقرار باللسان اور اقرار باللسان کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ کرامیہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتین کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جوارح کا نام ہے خواہ وہ از قبیلہ افعال ہوں خواہ از قبیلہ ترک ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمال مفرودہ کا اور سہاواں قول جس کے قائل تقدیر کی ایک جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان محض اللہ کی معرفت کا نام ہے اور آٹھواں قول جسے قائل فرقہ تقدیریہ کی دوسری جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان نام ہے معرفت اللہ اور معرفت ماہرہ رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال مجھے گمان میں سب سے زیادہ جہتم بالشان تین پہلے

کے قول میں اور اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اپنی تینوں کو بیان کیا ہے چنانچہ سب سے پہلا قول محققین کا بیان کرتے ہیں محققین کا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے التقدین با علم بالفروۃ انہ من دین محمد اس مسلک کے اندر دو چیزیں قابل تفصیل ہیں اول التقدین کے معنی دوم بالفروۃ کی مراد تو تقدین کے معنی آتے ہیں کہ سامع کا عجز کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا لیکن یہاں تقدین کے صحت اتنے معنی مراد نہیں بلکہ سچا سمجھنے کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور گردیدہ ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ صحت سچا سمجھنے سے انسان مؤمن نہیں ہوتا بلکہ جیسے کہ اہلبیت کے تمام ادیان کو وہ سچا سمجھتا رہا اور حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ وہ گردیدہ اور راجب نہیں ہوا اس لئے وہ مؤمن نہیں ہے۔ اسی طرح امیر بن صلت نے بھی حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف راجب نہیں ہوا اس لئے وہ بھی مؤمن نہیں ہے لہذا تسلیم کا ہونا اور گردیدگی کا ہونا ضروری ہے اور تقدین سے مراد تقدین جازم ہے اور بالفروۃ کی ایک تشریح تو علامہ زعفرانی لکھتے ہیں کہ ہمارے کہ بالفروۃ سے مراد وہ احکام ہیں جو خواص اور عوام دونوں کے اندر مشہور ہوں۔ اس صورت میں ایمان کے معنی یہ ہوں گے کہ ان احکام کی تقدین کر دینا کہ جن کا دین محمد میں سے ہونا عوام و خواص میں مشہور ہو اس صورت میں ان احکام کی تقدین کر دینے کا تو پھر اگر کوئی حکم ہو اور وہ محمد کے دین سے جو مگر عوام و خواص میں اس کا شہرہ نہ ہو تو اس کا انکار کر دینا یا اس کے بارے میں شبہ کرنا موجب کفر نہ ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو حکم بھی بر سبیل فرضیت حضور کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر کا فرے خواہ وہ حکم عوام و خواص میں مشہور ہو یا نہ ہو۔

اس آغاز میں بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زعفرانی کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس اب معنی یہ ہوں گے کہ ایمان ان احکام کی تقدین کر دینا کہ جن کا محمد کے دین سے ہونا مجتہدین اور علماء امت کے اندر مشہور ہو۔ اس صورت کے اندر تمام احکام اسلام با علم بالفروۃ کے اندر داخل ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان جیسے احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اس تشریح میں تکلف کرنا پڑتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ تقی زانی کی ہے وہ سننے رکھی جائے۔ علامہ تقی زانی نے کہا ہے کہ ما علم بالفروۃ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اس صورت میں تمام فرائض اسلام کی تقدین کرنا ضروری ہوگا؟

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گردیدگی کے ساتھ اعتراف کر لینا جن کے بارے میں بالفروۃ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ چیزیں حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور بعثت و جزا وغیرہ۔ دوسرا مسلک اکثر اخوات کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تقدین بالقلب اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا اس مسلک اور محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دنیویہ کو جاری کرنے کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی جب تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک ہم اس پر مؤمن کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز میں اس کا امام ہو یا اور اس کی مسلوۃ جنازہ پڑھنا اور اس کو مؤمنین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے عشر اور رکوع وصول کرنا یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اور اس

ومجموعه ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاہ عند جمهور المحدثین و
والمعتزلة، والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار
نکافرو ومن اخل بالعمل ففاسق وناقوا کافر عند الخوارج خارج عن الایمان غیر
داخل فی الکفر عند المعتزلة۔

ترجمہ :- اور جمهور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق باتوں کا
یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضاء و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا۔ تو جس شخص کے صرف
اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر مجاہر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے
وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک
خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان رکن اصلی ہے یا
رکن زائد ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رکن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ رکن زائد ہے رکن اصلی ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب انسان کے ذمہ سے
ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کبھی ذمہ سے ساقط نہیں ہو گا اور رکن زائد کا مطلب یہ ہے کہ بغیر
اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو گا اور کبھی ساقط ہو جاتا ہو رکن زائد اتنا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ لوگوں کے
حق میں اور اسی طرح اس شخص کے حق میں جو اپنی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور اس کی زبان شہادتیں کی
ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ پس جب اقرار باللسان کسی حال میں سقوط کو قبول
کرنا ہے تو رکن زائد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ پہلے قول یعنی محققین کے نزدیک اقرار باللسان محض شرط ہے اور ایمان کی
حقیقت سے خارج ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان رکن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے
لیکن یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار
باللسان سے سکوت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے رک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق
کافر ہو گیا جیسے کہ ابوطالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی غیر مؤمن ہونے
کا فیصلہ ہے اب تک یہ دو مسلک ہوئے تا مئی نے ان دونوں مسلوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمهور محدثین
کے مقابلہ میں صرف جمهور محققین کے قول کو نقل کر دیا اور جمهور محققین کے قول میں دوسرے قول والے بھی شامل
ہیں کیونکہ تصدیق قلبی کو ایمان کا رکن دونوں فرماتے ہیں پھر آگے چل کر اپنے قول ثم اختلاف کے ذریعہ جمهور محققین

(بقیہ مسند شتہ) اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق کر دیا۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسرا مسلک جمہور محدثین اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں ایمان کو اعتقاد حق اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں اجزاء میں سے کسی ایک کے انقضا پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو فوت کر دیا ہو تو وہ شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور جس نے اعتقاد قلبی کو فوت کرنے کے باوجود اقرار باللسان کو بھی فوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر مجاہر ہے لیکن اگر ان دونوں چیزوں کے پاسے جانے کے باوجود عمل فوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاتفاق ناسق ہے لیکن جمہور محدثین کے نزدیک ناسق رہتے ہوئے مؤمن ہے اور خوارج کے نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے یعنی خوارج کفار و ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مانتے چنانچہ ایمان کی نفی ہو گئی تو ان کے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا اس لئے خوارج غل بالعل کو کافر کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ فاصلہ انکار مانتے ہیں لہذا ان کے نزدیک خروج عن الایمان دخول فی الکفر کو مستلزم نہیں ہے پس درجہ دوم غل بالعل کو خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر قرار دے کر محمد فی التمسار کہتے ہیں۔ اور میان اختلاف معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تعریف کرتے ہیں مجموعہ دلب کے ساتھ یعنی قلب کا بالقصد انکار کر دینا اور خوارج کفر کی تعریف کرتے ہیں عدم الایمان عامن مستان کیوں مؤمنایں جس کی شان مؤمن ہونے کی ہو اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ بنیاد پڑی تو چونکہ عمل کے منسل ہونے کے بعد عدم ایمان پایا گیا اس لئے خوارج نے عمل بالعل کو کافر کہہ دیا اور چونکہ خروج عن الایمان کے بعد عدم دلب نہیں پایا گیا اس لئے معتزلہ نے عمل بالعل کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب عمل کو جمہور محدثین ایمان کا جز مانتے ہیں تو پھر از کتاب کبیرہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں لگاتے اس کے دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ محدثین جس ایمان کا عمل کو جز مانتے ہیں وہ ایمان کامل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کامل منتفی ہو گیا اور ایمان کامل کے انقضا سے اصل ایمان کا انقضا لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ محدثین اور پہلے دو فرقوں میں اختلاف لفظی ہے کیونکہ ان دو مسلک داخل کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور محدثین کے پیش نظر ایمان کامل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ محدثین عمل کو اصل ایمان کا جز مانتے ہیں مگر جز کی دو قسمیں ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم نہ ہو جیسے درخت کے دو جز ہیں اول تنہا دوم اس کی شاخیں اور پھول پتیاں وغیرہ۔ تنہا اس کا جز حقیقی کے منزله میں ہے اور شاخیں اور پھول پتیاں جز عرفی کے منزله میں ہیں چنانچہ جب تنہا معدوم ہو گا تو درخت کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر تنہا باقی رہے تو درخت باقی رہے گا خواہ اس کی شاخیں اور پھول پتیاں معدوم ہو جائیں پس اسی طرح سے ایمان بمنزلہ ایک درخت کے ہے اور تصدیق بالقلب بمنزلہ تنہا کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس تصدیق کے معدوم ہونے کے بعد ایمان کا معدوم ہو جائیگا اور اعمال بالحوارج بمنزلہ شاخ اور پھول کے جز عرفی ہیں اور ان کے معدوم ہونے سے ایمان کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

والذی یدل علی انه التصدیق وحده انه سبحانه اضاف الایمان الی القلب فقال کتب فی قلوبهم الایمان وقلبه مطمئن بالایمان ولم تؤمن قلوبهم ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وعطف علیہ العمل الصالح فی مواضع لا تحصى وقرنه بالعاصی فقال تعالیٰ وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانہم ببطلم

ترجمہ :- اور اس بات پر کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے کتب فی قلوبہم الخ ترجمہ اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان کا نقش کر دیا ہے اس طرح ارشاد ہے وقلبه مطمئن بالایمان ترجمہ۔ اور اس کا دل ایمان کی طرف سے مطمئن ہے۔ نیز ارشاد ہے ولم تؤمن قلوبہم ترجمہ۔ اور ان کے دل ہیں کہ مطلق ایمان نہیں لائے۔ ایسے ہی فرمایا۔ ولما یدخل الایمان الخ ترجمہ۔ اور ایمان کا تو ہنوز تمہارے دلوں میں گدزنگ نہ ہوا اور یہی دلیل ہے کہ بشمار مواقع میں ایمان پر عمل صالح کا عطف کیا گیا ہے اور اس کو معاصی کی رو کے ساتھ متضاد ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا وان طائفتان الخ ترجمہ۔ اور اگر تم مسلمانوں کے دو فرقے آپس میں لڑیں نیز ارشاد ہے کتب علیکم القصاص الخ ترجمہ۔ مسلمانوں جو لوگ تم میں مائے جایش ان کے بارے میں تم کو جان کے بدلے جان کا حکم دیا جاتا ہے نیز فرمایا الذین امنوا الخ ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان میں بے انصافی کی آمیزش نہیں کی۔

تفسیر :- اب یہاں سے مجبور محققین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن ان دلائل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مقرر نے حقیقت ایمان میں عمل کے داخل ہونے پر ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں اگر کتاب کبیروہ کے وقت سلب ایمان کا حکم لگایا گیا ہے مثلاً حضور کا فرمان لا یرنی الزانی عین یرنی ویرنی ولا یرق السارق عین یرق ویرق یعنی جس وقت انسان زنا کرتا ہے اس وقت مؤمن نہیں رہتا اور اس طرح جس وقت چوری کرتا ہے مؤمن نہیں رہتا تو دیکھئے اس حدیث کا اندر حضور نے اگر کتاب کبیروہ کے وقت نفعی ایمان کا حکم لگایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ عمل حقیقت ایمان میں داخل ہے کیونکہ اگر عمل حقیقت ایمان میں داخل نہ ہوتا تو عمل کے مختلف ہونے کے وقت نفعی ایمان کا حکم نہ لگایا جاتا۔ اب مصنف پہلے مسلک کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن دلیل کی دو صورتیں ہیں ایک دلیل لاشعرات المطلب۔ دوم دلیل لاشعری خلاف المذهب اور مصنف ان دونوں قسم کی دلیلیں ذکر کر رہے ہیں پہلی دلیل تو صرف مقصد ثابت کرنے کے لئے ہے اور دوسری دلیل مخالف مذہب کی نفعی کرنے کے لئے ہے اور تیسری دلیل دونوں پہلوؤں کو جامع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات کے اندر ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی اور وہ آیتیں یہ ہیں۔

کتب فی قلوبہم الایمان اور قلبہ مطمئن بالا ایمان اور لم تو من قلوبہم۔ چوتھی آیت دلما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ ان تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں قلب کو ایمان کا مسند الیہ بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات طرہ شدہ ہے کہ ایمان کے اندر تصدیق کے علاوہ قلب کی دوسری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس تصدیق متعین ہو گئی تو ہمارا مقصود ثابت ہے دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے لئے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل نہ مانے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصی کا تذکرہ فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصی کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کن کن مواضع پر عمل صالحہ کا ایمان پر عطف کیا ہے اور تغایر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ فرمایا تو اسے ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات فرمایا اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور اصل عطف میں یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہو، پس ایمان اور عمل صالحہ میں مغایرت ہے اور جب عمل صالحہ اور ایمان میں مغایرت ہے تو پھر اعمال کو جزو ایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا اور وہ آیتیں کہ جن میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یعنی اگر مؤمنین کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا محل کیا گیا ہے طائفتان من المؤمنین پر یعنی ان دو جماعتوں پر جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ تعلق الحکم لشیء موصوف بصفہ بیدل علی حصول تلک الصفت حال التعلق یعنی کسی شئی موصوف بالصفہ کے ساتھ جب کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو یہ تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت میں وہ صفت موصوف کے اندر موجود ہے پس یہاں اقتتلوا کا طائفتان کے ساتھ تعلق ہے اور طائفتان صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہذا قاعدہ کی مطابقت اقتتال کے وقت طائفتان کے اندر صفت ایمان موجود ہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشد الکبائر کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا؟

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل یعنی اے مؤمنین تمہارے اور مقتولین کے بارے میں قصاص واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے اکتب علیہ القصاص کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا ہے اور اکتب علیہ القصاص سے مراد قاتل ہے کیونکہ قصاص قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے قاتل کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا ہے؟

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آمنوا ولم ینسوا الہم بظلم اولئک ہم المہتدون اس آیت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان ظلم کے باوجود رہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے نہیں ملایا وہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملا دیا وہ ہدایت پر نہیں ہیں؟

مع ما فيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الايتاذا العدى بالباء هو التصديق وفاقا

ترجمہ:- باوجود اس کے کہ صرف تصدیق قلبی ماننے کی صورت میں کم تبدیلی ہے کیونکہ یہ معنی لغوی معنی سے قریب ترین ہیں اور آیت میں تو یہی معنی متعین ہیں کیونکہ ایمان متعدی بالبار سے بالاتفاق تصدیق ہی مراد ہوتی ہے۔

(بقیہ مگدشتہ) تو دیکھئے ایمان ظلم کے ساتھ ملتبس ہو سکتا ہے اگرچہ اس ملتباس کے وقت ہدایت کا لمحہ جو اور ظلم گناہ کبیرہ ہے تو ایمان کا ظلم کے ساتھ ملتبس ہونا اس کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ہے اور جب آیت سے ایمان کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ثابت ہے تو پھر مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان کہنا کیسے درست ہو گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا مَن غَفَى لَاسِ اٰخِرَتِشْ یٰسَیِّا مَقْتُوْلَہٗٓ کَوْ قَاتِلَہٗٓ کَا بھائی قرار دیا ہے اور یہ طے ہے کہ یہاں ناحوت سے اخوت پس مراد نہیں بلکہ اخوت ایمانی مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اِنَّ الْمَوْتُوْنَ اَخُوۃُۤیْکُمْ سِیِّبُ مَقْتُوْلٍ کَوْ قَاتِلٍ کَا رَحِمَہٗٓ لَکُمۡ اَلۡاٰیٰتِ لَعَلَّکُمْ تَعۡقِلُوْنَ" اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے اخوت ایمانی باقی رہے گی نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا ایہا الدِّیۡنُ اٰمِنُوۡا تَوْبَاۤلِی الٰہِ تَوْبَۃٌ نَّصُوۡحًا۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا ہے اور توبہ بغیر گناہ کے نہیں ہو سکتی کیونکہ توبہ نام ہے التَّوْبَةُ عَلٰی الذَّنْبِ الْمَاسِخِ وَالْعَزْمُ عَلٰی تَرْکِہِ فِی الْمُسْتَقْبَلِ یعنی گذرے ہوئے گناہ پر پشیمال ہونا اور آئندہ کے لیے اس کے چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لینا پس جب اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مومنین کے اندر گناہ موجود ہیں۔ پس جب ان آیات سے گناہ کے باوجود ایمان کی بقاء مفہوم ہوتی ہے تو پھر مغفرت کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا یہ دوسری دلیل بھی نفس مذہب مخالف کئے ہے،

تقسیم ہے۔ اب تیسری دلیل جو درولوں وغیرہوں کو جامع ہے اس کو سنئے فرماتے ہیں کہ ایمان شرعی کی حقیقت صرف تصدیق بالاعمال بالضرورت الخ کو قرار دینا زیادہ درست ہے بمقابلہ تصدیق و اقرار اولیٰ و اسی طرح تصدیق و اقرار اولیٰ کے مجموعہ کو قرار دینے کے کیونکہ پہلے معنی کے اندر لکھ کر ہے اس لئے کہ پہلے معنی اپنے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس لئے کہ لغت کے اندر مطلقاً تصدیق کے معنی تھے اور شریعت میں اگر تصدیق مقبر ہوگئی تو بس اطلاق و تقصید کا فرق رہا بخلاف دوسرے دو معنی کے کہ ان معنی میں پہلے معنی سے بہت زیادہ دوری ہو جاتی ہے بایں طور کہ پہلے معنی یعنی معنی لغوی صرف تصدیق کے تھے اور یہ بسیط ہے اولاب دو یا تین کا مجموعہ ہو گیا جس کی وجہ سے مرکب سم اور بسیط و مرکب میں بعد ہوتا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ محققین کے مسلک کے اعتبار سے ایمان کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے دو درولوں کے اعتبار سے البعد من الاصل ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے بمقابلہ البعد من الاصل کے لہذا محققین کے بیان کردہ معنی راجح ہیں بمقابلہ دوسرے دو معنی کے تو دیکھئے اس دلیل سے مسلک بھی ثابت ہو گیا اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو گئی پھر ناصح

ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من انضمام اقرار
به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاندا اكثر من ذم الجاهل المقصر
وللما لم ان يجعل الذم للاكثار لالعدم الاقرار

ترجمہ :- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حصول نجات کے لئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی
ہے یا جس کو قدرت ہو اس کے لئے تصدیق کے ساتھ اقرار بالان بھی ملائینا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق
بجانب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کو تہما جہاں کے مقابلے میں معاند کی زیادہ مذمت فرمائی ہے اور معترض کو یہ حق ہے کہ کہے
کہ قرآن میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے عدم اقرار کی وجہ سے نہیں ہے

دبقہ مگذشتہ صاحب تحقیق کے مسلک کی تائید میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تصدیق کے
متعین ہیں کیونکہ قبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو بار کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے تو تصدیق کے اندلاعتراف
کے معنی کی تفسیر کر لی جاتی ہے اور تعین اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ تفسیر فیہ موجود ہوں پس آیت کے اندلاعتراف کے معنی
کی تفسیر کر کے یا اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تصدیق کے معنی موجود ہوں۔ قاضی کی اس
تائید میں ایک اعتراض ہے،

اعتراض یہ ہے کہ قاضی نے اقبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تصدیق اور وثوق بیان کر کے یہ کہا تھا کہ کلا الوہم
حسن لی یؤمنون بالغیب یعنی دو قول معنی یؤمنون بالغیب کے اندر ہو سکتے ہیں اور تائید کے اندر کہہ دیا کہ صرف تصدیق ہی
کے معنی متعین ہیں پس مصنف کی عبارت میں تناقض و تضاد ہے،

جواب یہ ہے کہ کلا الوہم کے اندر معنی لغوی مراد ہیں اور متعین الا ارادہ میں معنی شرعی مراد ہیں پس جیب جہت بدل
گئی تو تناقض مرتفع ہو گیا،

اور معترض کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ
ایمان سے مراد اطاعت ہے یعنی نہ ناکر نے کے وقت بندہ مطیع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد تو ایمان ہے یعنی نہ ناکر نے
کے وقت بندہ کے اندر تو ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی ایک محابہ سے منقول ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور تشبیہ کے ہے
یعنی نہ ناکر نے کے وقت مؤمن مثل لامؤمن کے ہو جاتا ہے یا ایمان سے مراد جہل ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے الحیار متعین
الایمان تو اب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر نہ ناکر نے کے وقت جہاں ایمانی باقی نہیں رہتی یہ نوع حدیث میں اصل
ایمان کی نفی مقصود نہیں لہذا معترض اس حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

تفسیر میں: اب یہاں سے محققین اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق ظاہر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو دونوں مسلک والے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے لیکن پھر اختلاف یہ ہے کہ کیا اقرار باللسان یعنی شہادت قلبی کا تصدیق بالقلب کے ساتھ طالعینا حصول نجات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو محققین کہتے ہیں کہ صرف تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللسان کا طالعینا لابدی نہیں ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلائل کے ذریعہ پہچان لیا اور اس کو تادقت مل گیا کہ وہ شہادتین کا تلفظ کرے لیکن اس کے باوجود اس نے تلفظ نہیں کیا تو اس کا تلفظ بے اثر رہے اب ان معاصی کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے رہتے ہوئے ان سے صادر ہوتے رہتے ہیں اور انہوں نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے فرمایا کہ یخرج من النار من كان في قلبه شقاق ذرة من ايمان او كما قال: تو دیکھئے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر ایمان کا لذہ بھی کسی ان کے اندر ہو تو بھی وہ عذاب غلغلہ سے نجات پائے گا۔ لہذا اقرار باللسان بھی حصول نجات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے لیکن اکثر احناف نے کہا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن نہ کہ بے قاضی صاحب کے نزدیک کے طور پر دوسرے مسلک کو حق قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھنے کے باوجود اقرار نہ کرے وہ معاند ہے اور جو شخص نہ جاننے کی وجہ سے کسی چیز سے کوتاہی کرتا ہے وہ مجاہل مقصر ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ فرمائی ہے بمقابلہ مجاہل مقصر کے چنانچہ اہل کتاب کے جہلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ومنهم ايمنون لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا نيطخون تو اس آیت کے اندر جاہلوں کو لایعلمون کہہ کر چھوڑ دیا زیادہ مذمت نہیں کی لیکن جب علماء یہود کو ذکر کیا تو فرمایا فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم وويل لهم من يكتبون تو دیکھئے آیت میں ایسے مذمت کی دو مرتبہ وویل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضورؐ نے فرمایا وویل للمجاهل مرة وللعالم الف مرة پس اگر آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللسان کو اس کا جز نہیں مانتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ معاندین کو بھی ناجی قرار دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذموم ترین لہذا بہتر ہے کہ اقرار باللسان کو ایمان کا جز مانا جائے لیکن قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر منع دار کرنے کی گنجائش ہے بایں طور کہ جن معاندین کی قرآن پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین مراد ہیں جنہوں نے سچا سمجھ کر سکوت اختیار کیا اور یہاں زیر بحث سائنٹین ہیں منکرین نہیں کیونکہ بحث تو یہی چل رہی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے نہ اقرار ہو نہ انکار وہ ناجی ہو گا یا نہیں پس جب یہاں منکرین مراد نہیں ہیں تو پھر منکرین والی آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہو گا اور چونکہ اس دلیل میں ضعف تھا اسی لئے قاضی نے محل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ان تین مسلکوں کو ذہن نشین کر لینے سے بعد اب یہ سمجھئے۔

والغیب مصدر و وصف به المبالغة كالشهادة في قوله تعالى عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَالْعَرَبُ تَسْمِي الْمَطْمَئِنِّ مِنَ الْأَرْضِ وَالْخَصْنَةَ الْقَتْلَى الْكَلِيَّةَ غَيْبًا أَوْ يَفْعَلُ خَفِيفًا كَقِيلٍ،

ترجمہ :- اور غیب مصدر ہے اس کو مبالغہ ذوات کی صفت بنا دیا گیا جبکہ شہادۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد عالم الغیب والشہادۃ میں۔ اور اہل عرب پست زمین اور اس سوراخ کو جو گرے کے قریب ہوتا ہے غیب کہتے ہیں یہاں یفعل کے وزن پر صفت ہے پھر تخفیف کر کے غیب بنا لیا گیا جبکہ قیل میں تخفیف کی گئی ہے

(بقیہ مگذشتہ) بلکہ کیفیات ایمان میں زیادتی مراد ہے کیونکہ نفس ایمان تو نام ہے نفس نصیق کا اور نفس تصیق قلب کا فعل ہے اس میں کمی اور زیادتی نہیں، آں کے بعد یہ سمجھئے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم لغوی میں تو فرق ہے مگر ان کے مصداق میں کوئی فرق نہیں مفہوم لغوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہر کا مگر مصداق شرعی کے اعتبار سے دونوں میں تساوی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل مؤمن مسلم وکل مسلم مؤمن۔

تفسیر :- اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ غیب مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی اگر اس کو مصدر مانا جائے تو اس کے معنی ہول کے پورٹیدگی کے اور یہ چار وزن پر آتا ہے غیبا، غیبۃ، غیباً، غیبوتہ اسی وجہ سے عرب والے پست زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتی ہے اور عرب والے اس سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردوں کے منقہل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ جھوک جھوس کی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے جو کہا مطمئن من الارض تو یہ لفظ مطمئن ظرف بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی مگر ظرف سے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کہ جہاں اطمینان حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ قصائے حاجت کے واسطے پست زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو ارض کی طرف اسناد مجازاً ہو گا اور یہ نسبتہ الطرف باسم الطرف کے قبیلہ سے ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل نسبتی ہو اور اب معنی ہول کے اطمینان والی زمین جیسے نامہ اور لاین یعنی صاحب نامہ اور صاحب لبن اور یہاں غیب سے مراد ذوات غیب ہیں اور ذوات غیبہ کو غیب مصدر کے ساتھ مبالغہ متصف کیا گیا جیسے کہ باری تعالیٰ کے قول عالم الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات شاہدہ ہیں اور ذوات کو مصدر شہادت کے ساتھ مبالغہ متصف کر دیا گیا پس اسی طرح پوشوں یا غیب میں بھی ذوات کو مصدر غیب کے ساتھ متصف کیا گیا۔ اور اگر صفت مشبہ مانا جائے تو غیب اہل میں تھا غیب دو یا کے اجتماع کی وجہ سے ادغام کر دیا غیب ہو گیا تخفیف کی وجہ سے ایک یا کو حذف کر دیا گیا۔

والمراد به الخفی الذی لا یدرکہ الحس ولا یتقنیہ بداهۃ العقل وھو قسمان قسم لا دلیل علیہ
وھو المعنی بقولہ تعالیٰ وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ھو قسم نصب علیہ دلیل کالصانع
وصفاتہ والیوم الآخر وحوالہ وھو المراد بہ فی الایۃ ھذا اذا جعلتہ صلۃ للایمان وواقعہ
موقع المفعول بہ وان جعلتہ حالا علی تقدیم ملتبسین بالغیب کان بمعنی الغیبتۃ والخفاء
والمعنی انھم یومنون غائبین عنکم لا کالمناقضین الذین اذ القوا الذین امنوا قالوا امنا
واذا اخلوا الی شیا طینہم قالوا انا معکم اوعن المؤمن بہ لما روی ان ابن مسعود قال والذی
لا الہ غیرہ ما امن احد افضل من ایمان بغیب ثم قرأ ھذہ الایۃ وقیل المراد بالغیب القلب
والمعنی یومنون بقلوبہم لا کمین یقولون بافواھم ما لیس فی قلوبہم فالباء علی الاول للتقدیم
وعلی الثانی للمصاحبتہ وعلی الثالث للالاتۃ

ترجمہ :- اور اس سے مراد وہ خفی چیزیں
ہیں جن کا نہ تو حواس ادراک کر سکیں اور نہ ہلاہت عقل ان کی مقتضی ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی
دلیل قائم نہیں اور فرمان الیزدی وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا یر سے یہی قسم مراد ہے اور دوسری قسم وہ کہ جن پر
کوئی دلیل قائم ہے جیسے صانع عالم اور اس کی صفات اور در ذرا غیبی روز قیامت اور اس کے احوال
اور ایسے میں بھی معنی ملا ہیں مگر یہ اس وقت جبکہ ہم باکو ایمان کا صلہ مان کر اس کو مفعول پر کے قائم مقام
مانا اور یومنون کی ضمیر نا علی سے متلبسین کا لفظ مقدار مان کر بالغیب کو حال قرار دو تو اس وقت غیب غیبت اور خفا
کے معنی میں ہو گا اور آیت کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو تم سے غائب رہتے ہوئے بھی ایمان رکھتے ہیں مناقضین کی
طرح نہیں کہ جب مؤمنین سے ملیں تو آمنائیں اور جب خلوتوں میں اپنے رؤسا کے ساتھ ہوں تو انہیں معکم کہیں دیا یہ
معنی ہیں کہ وہ لوگ ایمان رکھتے ہیں اس حال میں کہ وہ نبی علیہ السلام سے غائب اور ان کے زمانے کے بعد ہیں جیسا کہ
روایت ہے کہ ابن مسعود نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں حضور سے غیبت کے باوجود آپ پر
ایمان لانے سے افضل کسی کا ایمان نہیں پھر آپ نے الذین یومنون بالغیب کی تلاوت فرمائی اور بعض نے کہا کہ غیب سے
مراد دل ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو زبان سے ایسی باتیں اڑاتے
ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتیں پس بار پہلے معنی کی بنا پر مستعدی بنانے کے لئے اور دوسری صورت میں مصاحبت اور
تیسری صورت میں آل کے لئے ہے

تفسیر ۲۱۹۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مراد یہی معنی وہ چیزیں ہیں کہ حواس جن کا درماک نہ کر سکیں اور عقلاً بدیہی نہ ہوں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور نقلیہ قائم نہ ہوں اور اس کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وعندہ مفتاح الغیب لا یعلمہ الا هو" سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ ہوں جیسے صانع عالم اور صفات باری اور یوم آخرت اور اس کے احوال ان سب پر دلائل قائم ہیں۔ وہاں مراد بنی الایۃ سے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ اور یہ تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی بارے میں تعین یہ کہ کیوں نہ ہو باقی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ صمد کی ہو۔ دوم یہ کہ مصاحبہ کی ہو۔ سوم یہ کہ استعانت کی ہو۔

بار صمد کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل بالواسطہ ماقبل کا مفعول یہ ہو اور بار مصاحبہ کا مطلب یہ ہے کہ بار کا ماقبل مابعد کے ساتھ متبقی ہو۔ اور باری استعانت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل ماقبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔ اب نئے جو لوگ بار کو صمد کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب مراد اشیا غیبیہ ہیں اور بالغیب یومنون کا مفعول یہ ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بار کو مصاحبہ کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب کے معنی غیبت اور خفاء کے ہیں اور اس وقت یہ بالغیب حال ہو گا یومنون کے فاعل کا اور معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہیں تم سے یعنی جس طرح تمہاری موجودگی میں ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح نہیں جس طرح کہ منافقین جب مسلمانوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب خلوتوں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں انا مسلم۔

اب رہی یہ بات کہ جب یہ ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو مغیب عنہ کون ہوں گے تو مغیب عنہ صحابہ ہی ہو سکتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اگر مغیب عنہ صحابہ کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں صحابہ سے یعنی جس طرح تو زمین میں رہتے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تنہائی میں اگر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں ہیں اور اگر مغیب عنہ تو من ہے یعنی حضور کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود۔ اس وقت یہ آیت خاص طور سے صحابہ کے بعد والے لوگوں کے بارے میں ہوگی۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بھی کر رہا ہے،

ان کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے ساتھ گروہل نے حسرت کرتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہ پر تو بالکل واضح اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے قوی ہو گا۔ تو حضرت ابن مسعود نے ان کو تسلی دیتے ہوئے کہا ما من احد افضل من الایمان بغیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی "الذین یؤمنون بالغیب" تو دیکھئے۔ حضرت ابن مسعود نے ان کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مغیب عنہ حضور ہیں۔ ابن مسعود نے

کہا یہ قول محض اعداد تھا تسلی دینے کے لئے درحقیقت پر مبنی نہیں تھا۔
 لیکن ماہن مسعود کے قول پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ایمان افضل ہے صحابہ کے ایمان
 سے اس لئے کہ صحابہ تو آپ کا مشاہدہ کر کے ایمان لائے اور تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو۔ تو ہم سوال کرتے
 ہیں کہ مومن بہ ذات رسول اللہ ہے یا نبوت ہے۔ ظاہر ہے ذات رسول اللہ مومن نہیں ہے بلکہ نبوت ہے اور
 نبوت بھی ایک امر مخفی ہے لہذا ابن مسعود کا یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ صحابہ مومن بہ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔
 جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابہ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے بدلول کو عین دال مان کر نفس نبوت
 کو مشاہدہ قرار دیا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے یعنی بامصاحبت کے لئے بے صلہ کا نہیں ہے اور
 وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر سب لاقول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں لازم آئیں گی اول یہ کہ آپ نے غیب سے مراد
 اشیاء غیبیہ ہیں تو اس کے تحت تمام اشیاء غیبیہ آئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ابا خرقہ ہم یوقنون اور
 آخرت بھی اشیاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف
 علیہ میں اتحاد ہو گیا حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں تفایر ہوتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق
 ہے اگر بار کو صمد کی مان کر غیب سے امور مخفیہ مراد لو گے تو مطلقاً اشیاء مخفیہ مومن بہ ہوں گی تو اس صورت میں
 ایسی مخفی چیزوں کا بھی جانتا لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفاتیح الغیب لایعلمہا
 الاہو اور جانتا اس لئے لازم آئے گا کہ ایمان فرع ہے علم کی توجہ آپ نے ان کو مومن بہ مانا تو گویا وہ آپ کو
 معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یومنون بالغیب کے اندر تمام اشیاء مخفیہ اجمالاً مذکور ہیں پھر ان میں سے بعض
 کو تفصیلاً بیان کر دیا مثلاً آخرت کا باب اجمال و تفصیل کا فرق ہو گیا لہذا معطوف و معطوف علیہ میں تنایر
 ہو گیا اتحاد نہیں رہا۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلقاً اشیاء مخفیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشیاء مخفیہ
 مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ قائم ہوں لہذا اب ان اشیاء مخفیہ کا جانتا لازم نہیں آئے گا جن کا علم باری
 تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہم صرف دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ دعوہ
 مفاتیح الغیب لایعلمہا الاہو پر بھی تو ایمان رکھتے ہیں اور یہ قسم اول میں سے ہے۔
 جواب یہ ہے کہ مفاتیح غیب پر بطور اجمال کے ایمان رکھتے ہیں یعنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مفاتیح غیب حق ہیں جن کو اللہ
 کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ بدلول آیت ہے لہذا یہ بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تفسیر قول یہ ہے کہ
 بار کو آل کی مانا جاتے اس صورت میں غیب سے مراد قلب ہو گا اور اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ اپنے قلوب سے
 ایمان لاتے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ جو اپنی زبانوں سے کہتے ہیں اور قلوب میں کچھ نہیں ہے یہ تم قول ہیں اول
 کی بنا پر بار تندیہ کے لئے ہوگی اور ثانی کی بنا پر مصاحبت کے لئے اور ثالث کی بنا پر آل کے لئے ہوگی۔

وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِي يَدْلُونَ اِرْكَانَهَا وَيَحْفَظُونَهَا اِنْ يَتَقَرَّبُ فِي اَنْعَالِهَا مِنْ اَقَامِ
الْعُودِ اِذَا قَوْمُهُ اَدْيُوا ظَبْيُونَ عَلَيْهِمَا مِنْ قَامَتِ السُّوقِ اِذَا انْفَقَتِ وَقَامَتِهَا اِذَا جَعَلَتْهَا
نَاقَتَةً قَالَهُ

اقامت غزالۃ السوق الضراب لاهل العراقین حول اقمیطا

فانه اذا حو قظ علیہا كانت كالنابق الذي يرغب ذیلہ واذا ضیعت كانت كالکاسد المرغوب عندہ

ترجمہ :- یعنی ارکان نماز کو اطمینان کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور اس نماز کو اس بات سے محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے افعال میں کوئی کجی واقع ہو اور یہ معنی ماخوذ ہیں "اقام العود" سے اقام العود بولتے ہیں جب لکڑی سیدھی کر دی جائے یا یقیمون الصلوٰۃ کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ نماز پر ہمیشگی کرتے ہیں دریں صورت ماخوذ منہ قامت السوق اور اقامت السوق ہوگا یہ بولتے ہیں جبکہ بازار فروغ پائے اور تو اسے فروغ دے۔ شاعر کہتا ہے :- اقامت غزالۃ سوق الضراب :- لاهل العراقین حول اقمیطا غزالۃ ہن کو ذوق و بھر کے لئے پونے سال بازار جنگ رائج رکھا اور مناسبت معنی منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان یہ ہے کہ جب نماز پر ہمیشگی کی جائے گی تو وہ اس رائج شے کے مانند ہو جائے گی جس میں رغبت کی جاتی ہے اور جب ناخاکہ کے پڑھی جائے گی تو ایسی ہو جائے گی جیسے ٹھپ ہو جانے والی چیز جس سے بے اشتیاقی کی جاتی ہے :-

تفسیر :- یہاں مصنف "دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں ایک یقیمون کے متعلق دوم صلوٰۃ کے متعلق یقیمون کے مصنف نے چار معنی بیان کیے ہیں۔ اول تبدیل ارکان دوم مواظبت سوم تشتمل لادار الصلوٰۃ۔ چہارم مطلقا اور استیسا صلوٰۃ پہلے معنی کا حاصل یہ ہے کہ یقیمون تبدیل ارکان کے معنی میں ہے اور تبدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ ارکان کو درستگی اس طور پر کیا جائے کہ ان کے اندر کوئی کجی واقع نہ ہو بلکہ اس کے تمام حدود و ظاہری اور حدود باطنی کی رعایت ہو جائے اور یہ اقامت معنی تبدیل ارکان ماخوذ ہے اقام العود سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کج لکڑی کو سیدھا اور برابر کر دیتا ہے اور اقامت کا استعمال اس معنی کے اعتبار سے تبدیل ارکان کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے ہوگا۔ استعارہ تبعیہ کہتے ہیں ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا اور پھر اس مصدر کے مشتقات مشبہ کے اندر استعمال کرنا تبدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ یقیمون مصدر اقامت کا مشتق ہے اور اقامت کا مجرر قیام آتا ہے قیام کے اصل لغت کے اعتبار سے معنی کسی شے کا اپنے طول پر کھڑا ہونا ہے اندر اقامت کے معنی کسی شے کا اس کا طول پر گر جانے کے بعد کھڑا کر دینا پھر یہ استقلال ہونے کا تسویہ اجسام کے اندر اور اس مناسبت سے اقام العود اس وقت کہتے ہیں جبکہ لکڑی کو برابر کر دیا جائے اور اس کے بیڑھے بن کو دور کر دیا جائے لیکن اقامت کا تسویہ اجسام کے اندر استعمال حقیقت عرفیہ ہے مجاز نہیں ہے پھر تسویہ اجسام کے ساتھ

تشبیہ دی گئی تصویر انفال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو مصدر زسورہ اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے
یعنی مصدر اقامت اس کو تصویر انفال کے اندر استعمال کرنے لگے اور اس کی جمعیت میں مصدر مشبہ کے مشتقات کو
مشبہ کے اندر استعمال کرنے لگے پس تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو جواز
تبیہ تصویر انفال ہر تشبیہ دی گئی تصویر اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں مصدر مشبہ کے مشتق یعنی یقیون
کو مشبہ یعنی تعدیل ارکان کے معنی اشتقاقی میں بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا اور وجہ تشبیہ تعدیل ارکان اور
تصویر اجسام میں یہ ہے کہ جس طرح تصویر اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا ہو جاتا ہے اسی طرح تعدیل
ارکان کے اندر بھی انفال مستقیم اور درست ہو جاتے ہیں۔ دوسرے معنی مواظبت کے ہیں اور یہ ماخوذ ہیں قامت
السوق سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ بازار لانچ ہو جائے اور اقامت السوق اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ غائب
بالا کر رائج کر دے اس معنی کے اعتبار سے بھی یقیون کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ
ہے کہ اصل معنی قیام و اقامت کے شئی کا طول پر کھڑا ہونا اور کسی شئی کو گر جانے کے بعد اس کے طول پر کھڑا کر دینا
ہے پھر استعمال ہونے لگا رواج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں قیام رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج دینے کے معنی
میں استعمال ہوا اور اس دوسرے معنی کو اصل معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت
میں شئی کا حال حسن ہو جاتا ہے اسی طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شئی مردہ کا حال حسن ہو جاتا ہے اور یہ اقامت
کا استعمال رواج دینے کے معنی میں حقیقت عربیہ ہے پھر استعمال کے ساتھ تشبیہ دی گئی مواظبت و مداومت کو اور
پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مصدر اقامت کے مشتق یعنی یقیون کو مشبہ یعنی مواظبت کے معنی اشتقاقی کے اندر
استعمال کر لیا اور مواظبت ہو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ یعنی اقامت بمعنی انرواح میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح
رواج دی ہوئی چیز مرغوب فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اسی طرح جس چیز کے اوپر مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب
فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رطلح نہیں ہوتا غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے اسی طرح جس چیز پر مواظبت
نہیں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت فروج کے معنی
میں شعر یہ ہے ۱۰ اقامت غزالۃ سوق الضرابۃ لاهل العراقین حولا قبیطاً۔

یہ شعر ابن خنیم انفساری کے طویل قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سوق کا لفظ شاعر نے بطور تخیل کے
استعمال کیا ہے صورت یہ ہوتی کہ جنگی لوگوں کو ان سامانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکھے ہوئے
ہوتے ہیں پھر بطور تخیل کے مشبہ کے لازم یعنی سوق کو ذکر کر دیا ضربات قتال کے ہم معنی ہیں عراقین سے مراد کوفہ و بصرہ
ہے اور قبیط کہتے ہیں کامل کو ترجمہ شعر کا یہ ہے کہ غزالہ نامی عورت نے بازار جنگ کو رائج کر کر رکھا ہے اہل کوفہ و بصرہ
کے لئے مکمل سال تک اس شعر سے غزالہ اور حجاج بن یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔
واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے غزالہ کے شوہر شعیب خارجی کو جو فرقہ خوارج کا سردار تھا قتل کر دیا چونکہ
اس کی عورت بہت شجاع اور با غیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک لشکر لے کر حجاج کے اوپر حملہ آور
ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وقت حجاج ابن یوسف کے لشکر یوں کی تعداد تیس ہزار تھی اور غزالہ کے لشکر کی تعداد

اویتشرون لادائھا من غیر فتور ولا توان من قولم قام بالامر و اقامہ اذا جد فیہ تجلّد
وضدہ تعد عن الامر و تقاعد او یود و تھا عبر عن اداائھا بالاقامۃ لاشتغالھا علی القیام
کما عبر عنھا بالقنوت والركوع والسجود والتسبیح ؎

ترجمہ :- یا یقیمون الصلوٰۃ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش
کرتے ہیں یہ معنی ماغوز ہیں عرب کے قول قام بالامر و اقامہ سے جبکہ کسی کام کو کوشش و قوت کے ساتھ انجام دیا جائے
اور اس کی ضد تعد عن الامر و تقاعد ہے جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھ رہنا یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز ادا کرتے
ہیں نماز کے قیام پر شتمل ہونے کی وجہ سے ادائیگی نماز کو اقامت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ نماز کو قنوت و رکوع اور
سجود و تسبیح کے لفظ سے دوسرے مواقع پر تعبیر کیا گیا ہے ؎

(بغیر مگذر شتم) ایک ہزار تیس تھی۔ غزالہ نے بہت ہی ثابت قدمی کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور
آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر بھاگتا غزالہ نے اس کی جامع مسجد کے اندر نماز فجر ادا کی
اور صبحہ بقرہ کی تلاوت کی مقصود اس سے حجاج بن یوسف کی ذلت و خواری کو ظاہر کرنا تھا۔ اس وجہ سے بعض شعراء نے
اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارہ میں یہ کلمات استعمال کئے ہیں

اسد علیٰ وفی الحروب نعامۃ فتخاء تنفر من صغیر الصافر

ہلا کورت علی غزالۃ فی الوغی بل کان قلبک فی جناحی طیر

ترجمہ :- تو مج پر شیر ہے مگر لڑائیوں میں شتر مرغ ہے۔ جو اپنے پرے کھولے ہوئے ہو اور سیٹھ بجانے والے کی آواز سے
بھی بھاگ لیتا ہو۔ ارے بزدل لڑائی میں غزالہ پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرا دل ایسا کمزور تھا جیسے
چڑیا کا دل جو اس کے دو پرول کے درمیان ہوتا ہے۔

تفسیر :- یقیمون کے تیسرے معنی تشر لدار کے ہیں یعنی ہنر کو بغیر سستی و کوتاہی کے چستی و توانائی کے
ساتھ ادا کرنا یا معنی ماغوز ہیں قام بالامر و اقامہ سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو قوت
کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں تعد عن الامر و تقاعد آتا ہے جس کے معنی آتے ہیں کسی
چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرتا ہے ہمت ہار کر بیٹھ جانا یا یقیمون کا استعمال یقیمون الصلوٰۃ کے اندر اس تیسرے
معنی کے اعتبار سے مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہے کہ مسبب یا ملزوم بول کر اس کا مسبب یا لازم مراد لیا گیا ہے
اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا یہ چستی اور توانائی کے سبب سے ہوتا ہے نہ کہ
انسان جب تک چستی اور توانائی سے کم نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا مسبب

والاول اظہر لانه اشہر والی الحقیقة اقرب وایفد لتضمنہ التنبیہ علی ان الحقیق بالملاح
من راعی حدودہا الظاہرة من الفرائض والسنن وحقوقہا الباطنة كالخشوع والابتنا
بقلبہ علی اللہ تعالیٰ لا المصلون الذین ہم عن صلاتہم ساهون ولذلك ذکر فی سیاق
المدح والقیامین الصلوٰۃ وفی معرض الذم فویل للمصلین ؕ

ترجمہ :- اور پہلے سے زیادہ واضح ہیں اس لئے کہ وہی زیادہ مشہور اور معنی حقیقی سے زیادہ قریب ہیں اور دوسرے
معانی کے مقابلے میں سب سے زیادہ مفید ہیں اور زیادہ مفید اس لئے ہیں کہ اس معنی میں غنما اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے
کہ قابل ستائش وہ شخص ہے جو نماز کے حدود ظاہری یعنی فرائض و سنن اور اس کے حقوق باطنی مثلاً خشوع اور دل سے
اللہ کی طرف متوجہ رہنا وغیرہ کی رعایت رکھے وہ لوگ لائق مدح نہیں ہیں جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں اس لئے مدح کے
موقع پر اللہ تعالیٰ نے والمقیمین الصلوٰۃ اور ذم کے موقع پر فویل للمصلین فرمایا ہے ؕ

دبقیہ صگذشتہ ہوا اور چینی و توانائی کے ساتھ کام کرنا یہ اس کا سبب ہوا پس اقامت جو سیدھا کھڑا کرنے کے معنی میں
ہے وہ مسبب ہے اور تشریع اللہ اور جو چستی کے ساتھ ادا کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیمون الصلوٰۃ میں مسبب
بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل کے قبیلہ سے ہے چوتھے معنی ادا نیگی کے ہیں یعنی
اقامت بول کر ادا نیگی مراد لی گئی اور یہ بھی استعمال مجاز مرسل کے طور پر ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہو گا کہ جز بول
کر کل مراد لیا گیا یعنی قیام بول کر صلوٰۃ مراد لی گئی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیمون الصلوٰۃ میں ہمزہ تصعیر کا
ہے اور تصعیر کہتے ہیں فاعل کا مفعول کو صاحب مآخذ بنا دینا پس یقیمون الصلوٰۃ کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو نماز کو
قیام والا بنا دیتے ہیں اور قیام بول کر تمام ارکان کی ادا نیگی مراد ہے کیونکہ قیام ایک جز ہے نماز کے تمام ارکان کی ادا نیگی
کل ہے اور جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اور ایسا قرآن پاک میں بہت زیادہ واقع ہوا ہے کہ اجزا صلوٰۃ بول کر ساری
نماز کی ادا نیگی مراد ہے چنانچہ نماز کا ایک جز قنوت ہے جس کے معنی قیام کے ہیں اس کو بول کر صلوٰۃ کاملہ کا ادا کیا گیا ہے
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وکان من القانتین یعنی وہ عورت نمازیوں میں سے تھی تو دیکھو یہاں قانتین جو جز ہے
اس کو بول کر مصلین مراد لیا گیا ہے جو کہ کل ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ارکوعاں الرکعتین میں جز بول کر کل صلوٰۃ
مراد لی گئی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوا مع المصلین اس آیت سے بعض حضرات نے وجوب جماعت پر استدلال کیا ہے
ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان وکن من الساجدین کے اندر جز بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی ہے اس طرح تسبیح جو نماز کا ایک معمولی
جز ہے اس کو بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی چنانچہ ارشاد ہے فلو لا انہ کان المسبحین یہاں سبحین معنی میں مصلین
کے ہے پس جب تسبیح جو ایک معمولی جز ہے ہو کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی تو قیام جو اہم رکن ہے نماز کا نیز دوسرے اہم رکن یعنی

وَالصَّلَاةُ فَعْلَةٌ مِنْ صِلَةٍ إِذَا دُعِيَ كَالزَّكَاةِ مِنْ زَكَاةٍ كَتَبْنَا بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمَفْعَمِ وَانَّمَا سُمِّيَ الْفِعْلُ لِلْمَخْصُوصِ بِمَالِاشْتِمَالٍ عَلَى الدَّعَاءِ وَقِيلَ أَصْلُ صَلَّى حَرَّكَ الصَّلَوِينَ لِأَنَّ الْمَصْلِيَّ يَفْعَلُهُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ وَاشْتِمَالُ هَذَا اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَى الثَّانِي مَعَ عَدَمِ اشْتِمَالِهِ فِي الْأَوَّلِ لَا يَقْدَرُ فِي نَقْلِ عِنْدِهِ وَانَّمَا سُمِّيَ الدَّاعِيَ مَصْلِيًّا تَشْبِيهًا بِهَذَا فِي تَهَشُّعِهِ بِالرَّكَعِ وَالسَّاجِدِ۔

ترجمہ :- اور صلوٰۃ فعلتہ کے وزن پر یہ صلی معنی دعا سے لیا گیا ہے جیسے کہ زکوٰۃ زکی سے لیا گیا ان دونوں کو دواؤ کے ساتھ ان لوگوں کی لغت کے مطابق لکھتے ہیں جو الف میں تفہیم کرتے ہیں اور ارکان مخصوصہ کا صلوٰۃ نام اس لئے رکھا گیا کہ ارکان مخصوصہ دعا پر مشتمل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ صلی کے اصل معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں کیونکہ نماز پڑھنے والا اپنے رکوع اور سجدے میں ایسا کرتا ہے اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہونا اور معنی اول میں مشہور نہ ہونا معنی اول کے منقول عمدہ ہونے میں کوئی عیب نہیں لگتا اور داعی کو صلی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو راکع و ساجد کے ساتھ اپنے کو عا جز ظاہر کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے ء

(نقیہ مگدشتہ) قرأت پر مشتمل بھی ہے بول کر کل صلوٰۃ مراد لی جاسکتی ہے بہرہ نوع یقیون الصلوٰۃ کے اندر جز بول کر کل مراد ہے اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں ء

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تعدیل ارکان کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور وجہ ترجیح تین بیان کی ہیں اول وجہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی زیادہ مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور کسی لفظ کو اس کے معنی مشہور پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر محمول کرنے کے دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے معنی اپنے معنی حقیقی کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تعدیل ارکان نسویہ افعال کے قبیلہ سے ہے اور اس کے معنی حقیقی نسویہ اجسام ہیں تو گویا یہ اپنے معنی حقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے معانی کے وہ اپنے معنی اہلیہ کے ساتھ دور کی مناسبت رکھتے ہیں پس جب تعدیل ارکان اقرب الی الحقیقت ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مجاز اقرب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اول ہوتا ہے بمقابلہ اس مجاز کے جو غیر اقرب ہوتا ہے پس تعدیل ارکان اولیٰ ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی مراد لینے میں زیادہ فائدہ ہے بمقابلہ دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ نقیہ یون الصلوٰۃ متعین کی مدح کے موقع پر وارد ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدح جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہو کر تلبہ پس جب یقیون الصلوٰۃ سے آپ نے تعدیل ارکان مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے موقع پر ذکر کیا تو اس سے اس بات پر تشبیہ ہو جائے گی کہ مستحق

(بقیہ منگذاشتہ) مدح و بدی شخص ہے کہ جس کی نمازیں علت استحقاق یعنی تعدیل ارکان پائی جائے یعنی جو شخص نماز کے اندر حدود ظاہری اور حاد باطنی کا لحاظ رکھے۔ حدود ظاہری تو فرائض و سنن و مستحبات ہیں اور حدود باطنی اپنے قالب متغیر ہونا اور خضوع و خشوع ہے وہ نمازی مستحق مدح نہیں جو نماز کو غفلت سے ادا کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مدح کے موقع پر المقتیین الصلوٰۃ فرمایا اور دم کے موقع پر قبول التمسکین فرمایا ہے بہر نوع تعدیل ارکان کے معنی مراد لینا آئینہ ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور آئینہ غیر آئینہ سے اولیٰ ہوتا ہے۔ لہذا تعدیل ارکان بمقابلہ دوسرے معانی کے اولیٰ ہیں نیز اس وجہ سے بھی تعدیل ارکان کے معنی اولیٰ ہیں کہ رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ بھی منقول ہیں اور پھر اس میں موافقت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ جو شخص نماز کی ادائیگی کے وقت اس کے ایک ایک جز کو ترک نہیں کرتا تو وہ ساری نماز کو کبھی کبھی ترک کرے گا تو گو یا تعدیل ارکان کے لئے موافقت لازم ہے بہر حال یہ چند وجوہات تھیں جن کی وجہ سے تعدیل ارکان کو دوسرے معانی پر ترجیح دی ہے۔

تقسیم ۲۲۵: اب یہاں سے دوسری بحث یعنی لفظ صلوٰۃ کی تحقیق ذکر کر رہے ہیں لفظ صلوٰۃ کے متعلق دو قول ہیں اول جمہور کا دوم علامہ زعفرانی کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فعل کا وزن ہے اس کی اصل صلوٰۃ تخی واو متحرک ماقبل حرف صیح ساکن لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیا اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح کہ رکوع فعل کا وزن ہے اس کی اصل رکوع تخی واو اس قاعدہ کے مطابق رکوع ہو گیا اگر ان دونوں کو تفہیم کی بنا پر واو کے ساتھ لکھا جائے تاکہ ثابت واو اس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدلنا ہوا ہے تفہیم کے تین معنی آتے ہیں اول ترک الالہ دوم لا کو پڑ پڑھنا سوم وجود مالہ اور یہاں پر تیسرے معنی ہی مراد ہیں یعنی صلوٰۃ کے فتح لام کو واو رکوع کے فتح کاف کو ضم کی طرف مائل کر کے پڑھنا اور اس قسم کی تفہیم اس وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ فتح کے بعد الف منقلبہ عن الواو واقع ہو اور یہ لفظ صلوٰۃ ماخوذ ہے صلی سے اور صلی کے معنی دعا کرنے کے آتے ہیں جس طرح کہ رکوع ماخوذ ہے رکوعی سے جس کے معنی پاک کرنے کے اور بڑھانے کے آتے ہیں تو گو یا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر دعا کے ہیں پھر مجازاً مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا۔ اور صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ میں اس لئے ہے کہ صلوٰۃ معنی میں دعا کے ہے اور دعا جز ہے ارکان مخصوصہ کا پس جز بول کر کل مراد لیا گیا اور اسی کو مجازاً مرسل کہتے ہیں پس صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں مجاز لغوی ہے مگر اصطلاح شرع کے اعتبار سے صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعا کے معنی میں مجاز شرعی ہے اب رہی یہ بات کہ صلوٰۃ دعا کے معنی میں کہاں استعمال ہے تو اس کے بہت سے مواقع ہیں ان میں سے ایک موقع یہ حدیث ہے۔

اذا دعی احدکم الی طعام فلیجیب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل۔

ترجمہ: جب تم کو کھانے کے لئے بلایا جائے تو تم بلانے والے کی بات کا جواب دے دو یعنی اگر کھانا دینا ہو تو بلائے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور اگر روزہ دار ہو تو بلائے والے کے واسطے خیر و برکت کی دعا کر دو۔

تو دیکھئے اس حدیث کے اندر فیصلہ فلیدع کے معنی میں مستعمل ہے۔ دوسرا قول علامہ زنجیزی کا ہے۔ علامہ زنجیزی یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی ماخوڑے سے ملا ہے جس کے معنی آتے ہیں صلوٰۃ کو حرکت دینا صلوٰۃ وہ دوہ دینا ہے جو داخل کے اوپری حصہ میں ہوتی ہے تو گویا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تحریک صلوٰۃ کے ہیں پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور یہاں پر بھی مجاز مجاز مرسل ہے اس لئے کہ تحریک صلوٰۃ جو حالت ہے جز نماز یعنی رکوع اور سجدہ کی بول کر کل صلوٰۃ کی ادائیگی مراد لی گئی اور یہی مجاز مرسل ہے لیکن علامہ زنجیزی کے اس مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے اصلی معنی تحریک صلوٰۃ منقول عنہ ہوئے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی منقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی منقول الیہ کے درمیان خبرت کے ساتھ مستعمل ہوا ہے حتیٰ کہ جب بھی صلوٰۃ کا لفظ بولا جائے تو فوراً ذہن اس معنی منقول الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے معنی منقول عنہ بالکل خفی اور غیر معروف ہیں پس غیر معروف سے ایک معروف و مشہور چیز کیسے منقول ہو سکتی ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صلوٰۃ کا معنی منقول الیہ میں مشہور ہونا اور معنی منقول عنہ میں غیر مشہور ہونا منقول عنہ ہونے میں عجیب نہیں پیدا کرتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نقل اس درجہ غالب آگئی ہو کہ پہلے معنی بالکل ترک کر دیئے گئے ہوں صلوٰۃ کے معنی حقیقی اور مجازی بیان کرنے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ داعی کو مصلیٰ کہنا تشبیہ پر مبنی ہے یعنی دعا کرنے والے شخص کو تشبیہ دی گئی رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے شخص کے ساتھ اور پھر راکع اور ساجد کے لئے جو لفظ مصلیٰ استعمال ہوتا ہے وہ داعی کے لئے استعمال ہونے لگا اور وجہ تشبیہ خضوع اور خضوع ہے یعنی حسب طرح راکع خضوع اور خضوع کرتا ہے اسی طرح دعا کرنے والا شخص بھی بہت خضوع اور خضوع ظاہر کرتا ہے تو گویا عینا مابعد زنجیزی کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے حقیقی معنی تحریک صلوٰۃ کے ہوئے اور مجازی معنی ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے اور پھر اس معنی مجازی کے بعض اجزاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے داعی کو اور پھر صلوٰۃ کا لفظ داعی کے لئے بطور تشبیہ عن المجاز کے استعمال ہوا ہے۔

علامہ زنجیزی اور جمہور کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ مصلیٰ کا استعمال داعی کے معنی میں جمہور کے نزدیک حقیقت ہے اور زنجیزی کے نزدیک مجاز قاضی نے زنجیزی کے مسلک کو دوسرے درجہ پر منتقل کر بیان کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وجہ ضعف تین ہیں اول تو یہ کہ زنجیزی نے فعل مصلیٰ کو مشتق مانا ہے لفظ الصلا سے جو معنی حدیثی نہیں ہیں بلکہ اسم ہیں پس ان کے مسلک کے مطابق غیر معنی حدیثی کو مشتق منہ قرار دینا لازم آتا ہے حالانکہ مشتق منہ معنی حدیثی ہوا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ مصلیٰ کا ترجمہ انہوں نے تحریک صلوٰۃ کیا ہے حالانکہ مصلیٰ فعل ماضی باب تفعیل کا ہے اور تفعیل کے صیغہ کا تحریک کے معنی میں آنا بہت ہی نادر ہے۔

تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ انہوں نے صلوٰۃ کے استعمال کو ارکان مخصوصہ کے اندر مجاز مرسل مانا ہے اور اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تحریک جز صلوٰۃ ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا اور یہ درست نہیں اس لئے کہ جز بول کر کل مراد اس وقت لیا جاتا ہے جبکہ جز کل کے اندر مقصود بالذات ہو اور تحریک نماز کے اندر مقصود بالذات نہیں ہے پس جمہور کا مسلک اولیٰ ہے۔

وَمَارَزَقْتُمْ يُنْفِقُونَ. الرزق فی اللغة الحظ قال الله تعالى وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْدِبُونَ والعرف خصمه بتخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به والمعتزلة لما استحالوا من الله ان يمس من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق الا ترى انه تعالى استند الرزق ههنا الى نفسه ايذنا بانهم ينفقون الحلال الطالق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح واذم المشركين على تحريم ما رزقهم الله بقوله تعالى قل اءيتم ما نزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا

ترجمہ :- رزق لغت میں نصیب و حصہ کا نام ہے (ارشاد باری ہے) و تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ انکم تکذبون ای حاکم اور عوف نے رزق کے کسی شے کو ایک جاندار کے ساتھ خاص کر دینے اور اس جاندار کو اس شے سے قطع انداز ہونے پر قدرت دیدینے کے معنی بیان کر کے اس کو خاص کر دیا ہے اور معتزلہ نے جب اللہ کی طرف سے محال سمجھا کہ وہ حرام پر قدرت دے کیونکہ اس نے انتفاع بالحرام سے منع کیا ہے اور اس سے باز رہنے کا حکم دیا ہے تو کہا اے اللہ کہ حرام رزق نہیں ہے۔ غور کیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں رزق کی نسبت اپنی طرف یہ بتانے کے لئے کیا ہے کہ وہ لوگ خالص حلال خرچ کرتے ہیں اس لئے کہ حرام کا خرچ کرنا موجب مدح نہیں ہے اور مشرکین کی اس بات پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق کو اپنے اوپر حرام کر لیا ارشاد ہے۔ قل اءيتم ما نزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا۔

تفسیر :- اس آیت کے منطلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو معتزلہ اور اہل سنت و الجماعت کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے دوم ینفقون کی تحقیق سوم انفاق ما رزقہم کی مراد ان تینوں بحثوں سے پہلے سمجھ لیجئے کہ ما کے لئے بارے میں نہیں احتمال ہیں اول یہ کہ ما موصوفہ ہو دوم یہ کہ موصوفہ ہو سوم یہ کہ مصدر ہے ہو گا موصوفہ مانے کی صورت میں جملہ رزقنا ہم اس کا صلہ ہو گا اور اس جملہ کے اندر ایک ضمیر مقدم ہوگی جو ماکہ کی طرف راجع ہوگی اور جملہ رزقنا ہم کو محل اعراب نہیں ہو گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ومن الذی رزقنا ہم اباہ ینفقون اور موصوفہ مانے کی صورت میں مائش کے معنی میں ہو گا اور جملہ رزقنا ہم کی صفت ہوگی اور محل میں جر کے ہو گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ومن شی رزقنا ہم ینفقون اور ما مصدر ہے کی صورت میں رزقنا رزق کے معنی میں ہو گا۔ اب سنئے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق راہ کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے فتح کی صورت میں تو مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی ہوں گے اعطایا لحظ اس وجہ سے صاحب جلالین نے

ما از تنہم کا ترجمہ ما اعطینہم کیا ہے اور کسر راک صورت میں اسی اور مصدری دونوں معنی میں مستقل ہے مصدر کی صورت میں تو وہ ہی ترجمہ ہو گا اور اسی صورت میں ترجمہ ہو گا الخط کا خط کہتے ہیں انصیب المخصوص لصاحب یعنی کسی کا مخصوص حصہ رزق خط کے معنی میں قرآن پاک میں بھی مستقل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں و یعلقون رزقکم انکم تکذبون یعنی تم نے اپنا مخصوص حصہ یہی مقرر کر رکھا ہے کہ تم جھوٹ بولتے رہو یہ تو رزق لغوی معنی تھے پھر عرف کے اندر معنی مصدری کو خصوصی طور پر استعمال کیا جانے لگا تخصیص الشیء بالحيوان و تکلیف من الانتفاع بکے معنی میں یعنی کسی شیء کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اس حیوان کو اس شیء سے نفع اندوز ہونے پر قدرت دیدینا اور رزق اسی کو عرف کے اندر خصوصاً استعمال کیا جانے لگا اس چیز کے معنی میں جس کو حیوان کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور وہ شیء لائق انتفاع ہو عرفی معنی اور لغوی معنی میں فرق یہ ہوا کہ لغوی معنی کے اندر تو تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ نہیں تھا اور عرف کے اندر اگر تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ رکھا گیا

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ لغوی معنی کے اندر انتفاع کی قید نہیں تھی اور عرف کے اندر انتفاع کی قید بھی ملحوظ ہے اسی لئے مصنف نے مال عرف حصہ استعمال فرمایا اس موقع پر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ تمکین سے مراد یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شیء سے نفع حاصل کرنے پر قدرت دیدے کیونکہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی قدرت اور دوم وہ قدرت جو فعل کے کرنے کے وقت متحقق ہوتی ہے اصل قدرت تو سب کے نزدیک اللہ کی جانب سے ہے اور قدرت متعلقہ بالفعل یہ بندہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر قدرت متعلقہ بالفعل کو بندہ کی طرف سے نہیں مانتے ہو تو بندہ کا مجبور محض ہونا لازم آئے گا بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شیء کو بندہ تک پہنچ کر لائیں اور بندہ کو نفع حاصل کرنے کے لئے دیدیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ جو چیزیں شرعاً حرام ہیں کیا وہ رزق ہیں یا نہیں یعنی کیا اللہ تعالیٰ حرام چیزیں کو بندوں تک پہنچاتا ہے اور ان کو نفع اندوز ہونے کے لئے دیتا ہے یا نہیں تو معتزلہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو بندہ تک پہنچ کر نہیں لاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ حرام و حلال دو قول رزق ہیں اور دونوں کو اللہ تعالیٰ بندوں تک پہنچاتا ہے نہ

معتزلہ نے اپنے مسلک پر تین دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں تمکین من الانتفاع کا لفظ ہے یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کو اس شیء سے نفع حاصل کرنے پر تمکین کر دے اور حرام شرعاً ممنوع الانتفاع ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع الانتفاع ہو وہ قبیح ہو اگر قبیح ہے کیونکہ منع کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور نہ ہی کی حکمت مقفیض ہے منہی عنہ کے نتیجے کو پس جب حرام منہی الانتفاع ہے تو وہ قبیح ہو گا اور جب حرام قبیح ٹھہرے تو اللہ تعالیٰ اس کے اوپر بندہ کو تمکین نہیں کریں گے کیونکہ معتزلہ کا قاعدہ ہے التملک من القبیح قبیح یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح کو نہیں سکھائی کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ نزدیک اللہ تعالیٰ کے اوپر اصلح للعباد واجب ہے پس جب اللہ تعالیٰ حرام پر تمکین نہیں کر سکتے تو حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے کیونکہ رزق کہتے ہیں تمکین من الانتفاع کو اور جب حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے تو حرام رزق نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اپنی طرف نسبت کر کے رزقاً فرمایا ہے پس اگر حرام کو رزق مانتے ہو تو حرام کی نسبت ذات باری کی طرف لازم آئے گی حالانکہ

واصحابنا جعلوا الاستاد للتنظیم والتحریض علی الانفاق والذام لتحريم مالم یحرم و
اختصاص مازقناهم بالحلال للقربینۃ،

ترجمہ :- اور اشاء کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کے لئے اور بندوں کو خرچ کرنے پر ابھارنے
کے لئے ہے اور مشرکین کی مذمت اس لئے وارد ہے کہ انہوں نے غیر حرم چیزوں کو حرام کر لیا تھا۔ اور آیت میں مازقنا کا
حلال کے ساتھ محض ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) حرام اس کا اہل نہیں کلاس کی نسبت ذات باری کی طرف کی جائے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ
کی طرف ایک گستاخی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مازقنا کے انفاق کی وجہ سے مؤمنین کی مدد فرمائی ہے پس اگر حرام کو بھی
رزق مانتے ہو تو انفاق حرام بھی موجب مدد ہونا چاہئے حالانکہ انفاق حرام موجب مدد نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ
نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت فرمائی گئی کہ انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنالیا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرمایا ہے قل اؤتیم
ما نزل اللہ لکم من رزق فبعلمہ منہ حراما وحلالا قل اللہ افلکم علی اللہ تفترون یعنی اے محمدؐ آپ یہ کہہ دیجئے کہ
بھلا بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے جو تمہیں رزق دیا تم نے اس میں حرام و حلال کی تقسیم کر لی کیا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت
دی ہے یا تم اس کے اور چھوٹے بہتان باندھ رہے ہو تو دیکھو یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت
فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنالیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ام علی اللہ تفترون کہ حرام و حلال کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر افترا اور بہتان ہے۔ حاصل یہ کہ
مؤمنین کی مدد اور مشرکین کی مذمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے اہل سنت والجماعت کی طرف سے معتزلہ کے دلائل کے جوابات اور خود ان کے دلائل کو
ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے حرام کے رزق نہ ہونے پر تین دلیلیں ذکر کی تھیں ان میں سے ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے
رزقنا میں رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور یہ نسبت اختصاص رزق بالحلال کے لئے ہے اور اختصاص رزق بالحلال
کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہنے میں حیوان کو شمشیر سے اتقاع حاصل کرنے پر قدرت دیدینا اور حرام منوع الاتقاع
ہے لہذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کیونکہ تکلیف القبیح تسبیح یعنی تسبیح پر قدرت دینا بھی تسبیح ہے اور جب باری
تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے تو پھر رزق حلال کے ساتھ محض ہو گیا اس لئے کہ آیت میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ
نے اپنی طرف کی ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالحلال کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کیلئے

ہے یعنی رزق کی غفلت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نسبت کی تاکہ بندے رزق حبیبی نعمت کی قدر کو پہچانے اور جب قدر نعمت کو پس این گے تو پھر نعمت کی اطاعت کریں گے اور اللہ تعالیٰ نے بہت سی چیزوں کی غفلت کو ظاہر کرنے کے لئے اپنی طرف نسبت ہی ہے جیسے نانتہ الشکر کبھی غیر اللہ کی طرف بھی غفلت کی وجہ سے نسبت کر دی جاتی ہے جیسے عینا یشرب بھا عباد اللہ یعنی چشموں سے اللہ کے بندے پانی پیتے ہیں اور یہاں عباد اللہ سے مراد متقیین ہیں۔ تو دیکھو یہاں یشرب کی اسناد عباد اللہ کی طرف محض تعظیم کے لئے ہے ورنہ پانی تو اور لوگ بھی پیتے ہیں اور رب آپ کا یہ کہنا کہ ممنوعیت حرام منافی ہے تمکین من الاستغناء کے تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ بہت سی چیزیں ہیں جو ممنوع ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر قدرت دی ہے جیسے جملہ معامی اور اگر آپ یہ کہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں پر قدرت دی ہے تو پھر بعض کو حرام اور بعض کو واجب اور مباح وغیرہ کیوں کہتے ہو تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ یہ صفات خمسہ مکلف کے اعتبار سے ہیں موجد کے اعتبار سے نہیں بلکہ موجد کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ صفات خمسہ حرام، مکروہ، مباح، واجب، مندوب، نیز رزق کی اسناد اپنی طرف بندوں کو خرچ کرنے پر ابھانے کے لئے ہے یعنی تمہارے پاس جو کچھ ہے وہ ہمارا ہے۔ لہذا تم اس میں سے خرچ کرو کیونکہ بعض بندے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب مال ہمارا ہے اب اگر ہمارے ہاتھ سے نکل گیا تو فقیر ہو جائیں گے اور معتزلہ کی ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب تقسیم پر مذمت فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ رزق صرف حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذمت اس لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ مذمت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے خود سنن اربع بن کر اپنی طرف سے غیر مخرج چیزوں کو حرام قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں تھا اس پر کوئی ہم اعتراض کر سکتا ہے کہ پھر مجتہدین امت بھی آپ کے قول کے مطابق قابل مذمت ہیں کیونکہ انہوں نے بھی چیزوں کا حرام و حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل مذمت نہیں۔ جواب یہ کہ یہ مجتہدین خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال و حرام نہیں قرار دینے بلکہ کتاب سنت اجماع کی رو سے صحت و حرمت کا فیصلہ کرتے ہیں اور اگر کسی پر قیاس سے بھی کوئی بات کہی تو وہ بھی نہیں ہیں چیزوں میں کسی ایک کے مستند ہوتی ہے لہذا مجتہدین امت قابل مذمت نہیں ہیں۔ تیسری دلیل معتزلہ کی یہ تھی کہ آیت کے اندر ما زنتا سے ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق رزق حلال مراد ہے کیونکہ مدح اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ما زنتا سے رزق حلال مراد دیا جاتے ہیں جب آیت کے اندر رزق حلال کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر ما زنتا حلال کے ساتھ قرینہ مدح کی وجہ سے محقق ہے اور کسی شے کا کسی معنی کے ساتھ قرینہ کسی وجہ سے محقق ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اطلاق کے وقت بھی وہ شے اسی معنی کے ساتھ محقق رہے بلکہ اطلاق کے وقت وہ شے اپنے تمام افراد میں عام رہے گی۔ پس آیت میں رزق کا بقرینہ مدح حلال کے ساتھ محقق ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ رزق ہر حال میں بغیر قرینہ کے بھی حلال ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا بلکہ حلال و حرام دونوں میں عام رہے گا۔

وتمسكوا بشمول الرزق بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عمرو بن قرة لقد
رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله
وبانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغدي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

ترجمہ :- اور اہل سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کرنے کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو
جو عمرو بن قرة کے واقعے میں موجود ہے آپ نے عمرو بن قرة سے فرمایا کہ خدا نے تجھ کو پاکیزہ و حلال رزق عطا فرمایا
مگر تو نے اس کے حلال رزق کو حرام کر کے بھانے وہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور
اہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر حرام رزق خدا نہیں تو پھر جس کو ساری زندگی
حرام ہی روزی ملی ہے وہ (از جانب قدرت) مرزوق نہ ہوگا۔ حالانکہ معاملہ بیل نہیں اس لئے کہ ارشاد باری ہے وَمَا
مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا جس سے ہر ذی روح کامر زوق ہونا ثابت ہوتا ہے

تفسیر :- یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں
ہیں اول دلیل نقلی دوم دلیل عقلی۔ دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرة ہے۔ یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث
کے اندر حضرت صفوان ابن امیہ سے مفصل اس طور پر موجود ہے قال کنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا اراني اُرزق الا من دُني بكمف
فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمتك كذبت اي عداؤ الله
لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق. ما انك لو قلت بعدا هذه
القدامة ضرتك ضربا وجيعا

ترجمہ :- حضرت صفوان بن امیہ نے فرمایا کہ ہم حضور کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرة حاضر ہوئے اور سامنے
ہوتے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تعالیٰ نے ہمارے بارے میں بد بختی کا فیصلہ کر دیا ہے میں تو نہیں سمجھتا کہ مجھ
کو سوائے اپنے ہاتھوں سے دن بھانے کے کسی اور وسیلے سے رزق دیا جائے گا لہذا آپ مجھ کو ایسے گاؤں کی اجازت
دید کیجئے کہ جن میں بخش گوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت اور نعمت
نہیں ہے اے دشمن خدا تو جھوٹ بول رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس رزق
کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو اگر اس کے بعد تم نے مجھ سے کچھ کہا تو خوب پٹائی کر دوں گا۔ اس حدیث سے جس
طرح غنا کی کمائی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اس طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے تحریم کی نیت

اللہ تعالیٰ کی طرف کے حرم کو من رزقہ کا متعلق قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رزق میں سے بعض رزق کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت استدلال اس وقت ہے جبکہ من کو تبیینہ مانا جائے نیز یہی ہو سکتا ہے کہ من کو بیانہ مانا جائے اور رزق بیان ہو ماحرم اللہ کا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز یعنی رزق کو تو نے اختیار کیا یا حاصل کیا کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدم اور تالی سے مل کر تفسیر شرطیہ مضلہ ہے دلیل یہ ہے کہ لو لم یکن الحرام رزقا لم یکن المتعذر بہ طول عمرو مرزوقا والستالی باطل فامقدم کذلک۔ یعنی اگر حرام رزق نہ ہو گا تو جس شخص کو ماری زندگی حرام ہی کی روزی ملی ہے وہ مرزوق نہیں ہو گا اور تالی یعنی متعذر یا محرم کا مرزوق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقا۔ اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید ہے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زمین میں کوئی بھی چیز پایہ نہیں ہے جس کا رزق خدا کے ذمہ نہ ہو بلکہ ہر دابة الارض کے رزق کا فیصل اللہ ہے اس آیت سے ہر دابة کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متعذر یا محرم کا غیر مرزوق ہونا باطل ہے اور جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی حرام کا رزق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ بطلان تالی مستلزم ہے بطلان مقدم کو لہذا حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔

بعض معتزلہ نے آیت کے حصر کا جواب ہاں میں طور دیا ہے کہ متعذر یا محرم کو اللہ تعالیٰ حلال رزق پیش کرتے رہے۔ مگر وہ حلال سے اعراض کیے حرام ہی اختیار کرتا رہا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق پیش کرتے رہے تو اللہ کی جانب سے وہ مرزوق ہوا مگر بعد ازاں اپنے سونے اختیار کی وجہ سے اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر حرام کو رزق نہ قرار دینے کی صورت میں بھی باقی رہا لہذا اب آپ کے پاس حرام کو رزق ثابت کرنے کے لیے کیا جواب ہو گا۔

جواب یہ ہے کہ میں معتزلہ کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر تو صرف بانگ کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بچہ ہے اور اس کو حرام مل رہا ہے اور بچہ کے اندر نہ تو کوئی اعراض ہے اور نہ سوا اختیار ہے تو یہاں آپ کیسے کہیں گے کہ اللہ نے بچہ کے اوپر حلال رزق پیش کیا مگر بچہ نے اپنے سوا اختیار کی وجہ سے اعراض کیا پس بچہ کو مرزوق ثابت کرنے کے لیے حرام کو رزق ماننا پڑے گا۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر دابة کو مرزوق مانتے ہیں تو اس بچہ کو آپ مرزوق کیسے ثابت کریں گے کہ جس نے حلال نہ کھایا اور نہ حرام بلکہ پیدا ہوتے ہی مر گیا۔ جواب اس جیسے بچہ کا مرزوق ہونا آیت سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دابة میں تو خیر صفت کے عموماً میں ہے اس کی اصل یہ حق مان دابة متصفہ بالمرزوقیۃ وصالہا ہوا۔

یعنی وہ دابة جو مرزوق بننے کے لائق ہو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے اوپر ہے اور جو بچہ پیدا ہوتے ہی مر گیا وہ مرزوق بننے کے لائق ہی نہیں ہے لہذا آیت کا حصر باقی رہا اور اس توہین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقہاء کا مقولہ ہے کل حیوان یندج اس کے

اندرا لفظ حیوان میں توہین عموماً میں صفت کے ہے اس کی مصل یوں ہے۔ کل حیوان متصف بالمسئدہ بحیثیتہ

فہو یسئد فی۔ یعنی ہر وہ جانور جو لائق ذبح ہو کھانے کے لئے اس کو ذبح کیا جائے گا۔ پس پھیلیاں اور ٹنڈیاں اس سے

خارج ہو گئیں کیونکہ وہ لائق ذبح نہیں۔

وانفق الشيء وانفده اخوان ولو استقرت الالفاظ وجدت كل ما يوافق في الفاء
والعين والاعلى معنى الذهاب والخروج،

ترجمہ :- اور لفظ انفق اور انفد بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر نرم کلمات عرب کا تتبع
کرو تو نہیں معلوم ہو گا کہ جو لفظ بھی انفق کے فار اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ ذہاب (چلے جانا) اور خروج (نکلنا)
کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں
کہ انفق اور انفد دونوں میں رشتہ اغوت ہے اور رشتہ اغوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ
یہ عبارت مصنف نے کثرت سے نقل کی ہے اور کثافت کے اندر جہاں بھی اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق
اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو نقطوں کا اصل معنی اور اکثر حروف میں شریک ہونا اور انفق
اور انفد میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حروف میں تو شرکت اس وجہ سے کہ فون اور فاد دونوں کے فا اور
عین کلمہ کی جگہ پر آ رہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں اخراج المال من یدہ یعنی اپنے قبضہ
سے مال کو نکال دینا عرب والے بولتے ہیں نفق البیع جب کسی چیز کے گاہک بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے
کہ مبیع بالذات کے قبضہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الدار بولتے ہیں جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جاتا ہے اور قبضہ صرف
سے نکل جاتا ہے تو گویا انفاق کے اصل معنی اخراج کے ہوئے اور یہ معنی انفاد کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ
انفاد کے معنی آتے ہیں کسی شے کو ختم اور فنا کر دینا چنانچہ نفد المال بولتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور
بر باد ہو جاتا ہے اور ختم کر دینا اور فنا کر دینے کو اخراج لازم ہے اور جب اخراج فنا کر دینے کو لازم ہے تو گویا انفاد کے اندر
اخراج کے معنی پائے گئے پس انفق اور انفد کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہو گئی جس سے انفق اور انفد
کا اخوان ہونا ثابت ہو گیا۔

اس کے بعد قاضی صاحب نے ایک لغوی ضابطہ بیان کیا ہے اور یہ ضابطہ استقرار اور تتبع پر مبنی ہے ضابطہ
یہ ہے کہ جتنے بھی الفاظ انفق کے فا اور عین کلمہ کے موافق ہوں یعنی ان الفاظ کا نا کلمہ فون ہو اور عین کلمہ
فا ہو تو وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کریں گے مثلاً نفقہ اس کے معنی بھاگنے اور چلے جانے کے ہیں اور
ایسے ہی نفی جس کے معنی ہیں جلا وطن کر دینا اس میں بھی اخراج کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی نفد اور اسی طرح نفج
جس کے معنی پھونکنے کے ہیں اس میں بھی ہوا نکلنے کے معنی پائے جاتے ہیں اسی طرح نفقض مچاڑنے کے معنی میں ہیں اس
میں بھی اخراج پایا جاتا ہے ایسے ہی نفس جس کے معنی سانس لینا اور نکالنا ہے۔

والظاہر من انفاق ما رزقہم اللہ صرف المال فی سبیل الخیر من
الفرض او النفل ومن فسره بانزکوۃ ذکر افضل انواعہ والاصل فیہ او
خصصہ بما لا فترانہ بما ہو شقیقۃتہا۔

ترجمہ :- اور بظاہر انفاق ما رزقہم اللہ سے مال کا بر بھلائی کی راہ میں صرف کرنا مراد ہے خواہ وہ خیر از قبیل
فرض ہو اور خواہ از قبیل نفل اور جس نے ما رزقنا کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے اس نے انواع خیر کی افضل ترین چیز کو
ذکر کر دیا ہے یا اس کا مقصد آیت کو زکوۃ ہی کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت اس (کلام) سے مستحکم
واقف ہے جس میں زکوۃ کی حقیقی بہن یعنی مساکین کا ذکر ہے :-

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث یعنی انفاق ما رزقہم اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں تین
قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ انفاق ما رزقہم اللہ سے مراد مال کو مستلم بھلائی کے راستوں میں خرچ کرنا خواہ
وہ علی سبیل الفرض ہو اور خواہ علی سبیل النفل گویا انفاق سے عام معنی مراد ہیں لہذا یہ انفاق واجب
اور انفاق فرض اور انفاق مستحب سب کو شامل ہو گا اور کوئی قید نہیں ہو گی اس قول کو مصنف نے ظاہر کہا ہے اور
وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری
ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق بھی عام ہو گا اس پر کسی نہ اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر
سبیل خیر کی قید کیوں لگائے ہو سبیل خیر میں بھی عام کر دو۔ جواب یہ قید بقدر یہ مدح ہے کیونکہ قابل مدح چیز مال
کو بھلائی ہی کے راستوں میں خرچ کرنا ہے مطلق خرچ کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادائیگی
زکوۃ ہے اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق ما رزقنا ہم سے تمام سبیل خیر میں صرف کرنا ہے۔
مگر چونکہ زکوۃ ان تمام میں افضل تھی اس لئے افضل انواع کے ذریعہ تفسیر کر دی پس اگر زکوۃ کے ساتھ تفسیر کرنے کا
یہ مقصد ہے تو یہ یعنی پہلا قول ہو گا۔ دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادائیگی زکوۃ مراد ہے کیونکہ ما رزقنا ہم
ینفقون یقیناً صیون الصلوۃ کے بعد آ رہا ہے اور نماز کے بعد اکثر مستحکم زکوۃ کا ذکر آتا ہے اس وجہ سے زکوۃ کو نماز
کا شقیق کہا جاتا ہے یعنی نماز کی حقیقی بہن پس جب ہمارا زنا ہم ینفقون نماز کے بعد مستحکم ہو رہے تو ہمارا زنا ہم سے
بھی خاص طور سے زکوۃ ہی مراد ہو گی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی معنویتیں بندہ کو عطا
کر رکھی ہیں ان تمام معنویتوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے۔ معنویت نام ہے اس شے کا جس کے ذریعہ سے اعانت
طلب کی جائے دنیا میں یا آخرت میں پس یہ عام ہو گا نعم ظاہر میں مثلاً مال و جائداد اور نہی باطنیہ مثلاً پاکیزہ اخلاق

وتقديم المفعول به للاهتمام والمحافظة على رؤس الاى وادخال من التبعية عليه للكف عن الاسراف المنى عنه ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع العاوان التى اتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام ان علما لا يقال به ككثر لا ينفق منه واليه ذهب من قال وقما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون

ترجمہ :- اور مفعول بہ کو اہتماماً اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقدم کر دیا گیا اور مفعول بہ پر من تبعیض کا لانا اس مفعول خرجی سے ہا زکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں منوع ہے اور ہوسکتا ہے کہ ہمارا زقناہم سے ان تمام عطیات میں سے خروج کرنا مراد ہو جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا فرمائی ہیں۔ اب وہ عطیات خواہ نعم ظاہرہ میں سے ہوں یا نعم باطنہ میں سے اور اس کی تائید فرمان نبی سے ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا اس علم کی مثال جو دوسروں تک نہ پہنچا یا جائے اس خزانے کی سی ہے جس میں سے خروج نہ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر و مباحثہ خصصناہم بہ الخ یعنی ہم نے اپنے خاص بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں، اسے کہتے ہیں۔ ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں۔

در بقیہ مگذشتہ معلوم وغیرہ سب کو تو اب ہمارا زقناہم نیفقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ ہم نے متقیین کو جو کچھ بھی دے رکھا ہے خواہ وہ چیزیں جسمانی ہوں یا روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعض معویہ نے ہمارا زقناہم کا ترجمہ کیا ہے و مباحثہ خصصناہم بہ من انوار المعرفة یفیضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقیین کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ کہ انفاق تو کہتے ہیں اخراج نہیں کو اور اخراج ایک فعل حسن ہے پس معنویات میں یہ کیسے پایا جائے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی انفاق کے ساتھ اور پھر انفاق تشبیہ کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا لہذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضورؐ کے فرمان ان علما لا يقال به ککثر لا ینفق منہ سے بھی ہوتی ہے بایں طور کہ حضورؐ نے علم کو جو ایک معنوی شے ہے تشبیہ دیدی کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اشیاء مشابہ ہوتی ہیں اشیاء ظاہری کے اور جب معنوی شے اشیاء ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر انفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا۔ اس تیسرے قول کو مصنف نے احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قول میں انفاق کو اپنے ظاہری معنی سے پھرنا پڑتا ہے۔

تفسیر ۲۳۶: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مائر قنا معمول ہے
 ینفقون کا اور معمول عامل ہے موزر ہو کر تباہ ہذا یہاں پر معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا گیا۔
 جواب اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اس موقع پر تقدیم اہم ہے اور تقدیم اہم اس لئے ہے کہ تقدیم
 دلالت کرتی ہے تخصیص اور حصر اتفاق بیض المال پر کیونکہ من تبعیضیہ ہے تو اب معنی یہ ہوئے کہ بعض مال کو
 ہی صرف کرتے ہیں کل مال کو نہیں اور تخصیص اور حصر یہاں مقصود ہیں یہ کیونکہ اتفاق مائر قنا سے ادا
 زکوٰۃ مراد ہوگی یا جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہوگا اگر ادائے زکوٰۃ مراد ہے تب تو اتفاق بیض المال ہے ہی اور
 اگر جمیع مال صرف کرنا مراد لیا جائے تو اس صورت میں اقتصادین میاری کی تسلیم دینا اور اسراف سے منع
 کرنا مقصود ہوگا اور جب تخصیص و حصر مقصود ہے اور تخصیص و حصر حاصل ہوتا ہے تقدیم سے ہذا تقدیم
 اہم ہوئی اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ جب اتفاق کو بعض مال کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے تو یہ مقصود
 تو صرف من تبعیضیہ سے حاصل ہو گیا کیونکہ من تبعیضیہ صراحتہ دلالت کرتا ہے بعض مال کے اتفاق پر ہذا نقیض
 معمول کی کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ اس صورت میں مقصود تو حاصل ہو گیا لیکن علی سبیل انتق نہیں حاصل ہوا کیونکہ من تبعیضیہ
 سے صرف اتنی دلالت ہو گئی کہ بعض مال کو صرف کرتے ہیں لیکن دوسرے بعض کے بارے میں سکوت ہے
 کہ اس کو بھی صرف کرتے ہیں یا صرف نہیں کرتے اور جب معمول کو مقدم کر دیا تو مقصود علی سبیل
 انتق حاصل ہو گیا اور معنی یہ ہوئے کہ بعض مال ہی کو خرچ کرتے ہیں کل کو خرچ نہیں کرتے
 تقدیم معمول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معمول کو رؤس آیات کے تحفظ اور ناسخ کی
 رعایت کی بنا پر مقدم کر دیا گیا کیونکہ آگے فرمایا گیا یوتقون اور ہم النفلون
 جن کے آخر میں نون مسبوق یا نوا والساکن واقع ہے اور اگر معمول پہ
 کو مقدم نہ کرتے تو یہ رعایت نہ ہوتی وادخال من التبعیضیہ
 سے من تبعیضیہ کے داخل کرنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں کہتے
 ہیں کہ اگر اتفاق سے مراد ادائے زکوٰۃ ہے تو من بیان
 واقعہ کے لئے ہو گا لیکن راتہدایا ہی ہے
 کہ بعض مال صرف کیا جاتا ہے اور
 جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہے
 تو اس صورت میں

من کف عن الاسراف المنہی عنہ کے لئے ہو گا لیکن ترک من عید میں جس اسراف کی نفی کی گئی ہے اس اسراف سے روکنے کیلئے ہو گا

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ الْكِتَابِ كَعَبْدِ
اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَاضْرَابِهِ مَعْطُوفُونَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ دَاخِلُونَ مَعَهُمْ فِي
جَمَلَةِ الْمُتَّقِينَ دُخُولِ اخْصِيصِينَ تَحْتَ اَعْمَ اِذَا الْمَرَادِ بِاُولَئِكَ الَّذِينَ اَمْنُوا عَنْ الشِّرْكِ
وَالْاِنْكَارِ وَبِهَوْلَاءِ مَقَابِلِهِمْ فَكَانَتِ الْاَيْتَانِ تَفْصِيلاً لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ
اَوْ عَلَى الْمُتَّقِينَ فَكَانَهُ قَالَ هُذَى لِلْمُتَّقِينَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِينَ اَمْنُوا مِنْ اَهْلِ الْمَلِكِ وَتَحْتِ
اَنْ يَرَادَ بِهِمُ الْاَوَّلُونَ بِاَعْيَانِهِمْ وَوُسْطُ الْعَاطِفِ كَمَا وَسْطُ فِي قَوْلِهِ اِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ
الْحَمَامِ : وَلَيْتَ الْكِتَابَةَ فِي الْمَرْحَمِ . وَقَوْلُهُ اِلَى الْهَفِ زَبَابَةُ لِلْحَارِثِ : الصَّاحِبِ
فَالْعَانِمِ فَالْاَثْبِ : عَلَى مَعْنَى اَنْهُمْ الْجَامِعُونَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمَلَةً وَ
الْاَيْتَانِ بِمَا يَصْدُقُ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ وَبَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا لَا طَرِيقَ اِلَيْهِ غَيْرِ
السَّمْعِ وَكَثَرِ الْمَوْصُولِ تَنْبِيْهِهَا عَلَى تَبَايُنِ السَّبِيلَيْنِ اَوْ طَائِفَةِ مِنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ
الْكِتَابِ ذَكَرَهُمْ مُخَصَّصِينَ عَنِ الْجَمَلَةِ كَذَكَرِ حَبِثُ ثَيْلٍ وَمِيكَائِيلُ بَعْدَ الْمَلَا ثَكْتِ
لَعَطِيْمًا الشَّاهِنِمْ وَتَرْغِيْبًا لَامْتِالِهِمْ

ترجمہ :- اس آیت کے مصداق ہوسمیں اہل کتاب ہیں مثلاً عبداللہ بن سلام اور ابی حبیبہ دوسرے حضرات
رضی اللہ عنہم اور اس آیت کاالذین یؤمنون بالغیب پرعطف ہے اور دونوں آیتوں (یعنی معطوف علیہ اور معطوف)
کے مصداق جملہ متقین ہیں (اس طرح داخل ہیں جیسا کہ دواخص ایک اہم کے تحت داخل ہوتے ہیں اس لئے کہالذین
یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں جوشرک واککار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں
کے مد مقابل دوسمیں اہل کتاب، مراد ہیں پس دونوں آیتیں متقین کی تفصیل و تشریح ٹھہری گی اور یہی حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے :-

یابہ آیت المتقین پر معطوف ہے توگویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جوشرک
سے بچنے والے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو پہلے، اہل کتاب ہیں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور
یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں وہی لوگ مراد لئے جائیں جوالذین یؤمنون بالغیب میں مراد تھے ہری تقدیر درپنا

ایں حرف عطف کا لانا اس غرض پر مبنی ہے کہ یہ حضرات دونوں چیزوں کے جامع ہیں یعنی ان چیزوں پر ایمان لانے کے جن کا عطف سے فی الجملہ ادراک ہو سکتا ہے اور اس ایمان کے لئے جو چیزیں مصدق اور عطا کی حیثیت سے ہیں (یعنی عبادات بدنیہ و مالیہ) ان پر عمل پیرا ہونے کے اور ان چیزوں پر بھی ایمان لانے کے جامع ہیں جن تک پہنچنے کے لئے بجز دلیل نقلی کے اور کوئی راہ نہیں جس طرح کہ شاعر کے شعر الی اللہ القرم وابن الہمام الخ اور اس طرح شاعر کے قول الصابج فالناعم فالآفتاب میں حرف عطف کا توسط موجود ہے اور اہم موصول کو مکرر ذکر کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ایمان کی دونوں قسموں کی راہیں مختلف ہیں یا اس آیت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کا ایک گروہ مراد لیا جائے اور وہ گروہ مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تعظیم شان اور ان کے ہم جنسوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ ملائکہ کے بعد خاص طور سے جبریل و میکائیل کا ذکر اس غرض سے ہے۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں مصنف "تین بخش کریں گے اہل جملہ الذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت پر سوم ایمان بما انزل الیک دما انزل من قبلک کی شرعی حیثیت پر اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ جملہ الذین یؤمنون الخ کے اندر از دوئے عطف پچاس صورتیں ہیں جس کو اس طور پر سمجھنا چاہیے کہ یہ جملہ دو سال سے خالی نہیں یا تو اس کا عطف المتقین پر ہو گا اور یا الذین یؤمنون بالغیب پر اگر متقین پر عطف ہو تو اس وقت متقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شرک سے اعراض کر کے ایمان کے اندر داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو پہلے کسی دین سادی پر قائم تھے اور پھر اپنے دین سے منتقل ہو کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں داخل ہوئے اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بما انزل الخ متقین کے تحت داخل نہیں ہونگے بلکہ دونوں میں تغایر ہو گا اور ترجمہ یوں ہو گا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے کہ جو پہلے مشرک تھے اور پھر ایمان لے آئے اور ان لوگوں کے لئے جو پہلے کسی ملت سادی پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لے آئے اور اگر اس جملہ کا عطف ماسبق کے جملہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر دو سال سے خالی نہیں یا تو دونوں جملوں میں تغایر ہو گا اور یا دونوں میں اتحاد ہو گا اگر دونوں میں تغایر ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور شرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون بما انزل الیک سے وہ لوگ مراد ہوں گے کہ جو اپنے دین سابق سے منتقل ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے یعنی مومنین اہل کتاب جیسے عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل مسبق ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف ایسا ہو گا جیسا کہ احد المتبائن کا آخر پر ہوتا ہے اور دونوں متقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ دواخص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں جملے المتقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ یہ کتاب ہدایت ہے متقینوں کے لئے ایسے متقین جو پہلے مشرک تھے اور پھر مومن ہو گئے اور ایسے متقین جو پہلے انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے حاصل یہ کہ پہلے جملہ

سے مراد موشن اہل عرب ہوں گے اور دوسرے جملہ سے مراد موشن اہل کتاب اور اگر دو درجوں جملوں میں اتحاد ہے اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے جملہ کا مصداق پہلے جملہ کے اندر داخل ہے۔ اب اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو درجوں میں اتادی ہوگی یعنی ثانی سے عین اہل مراد ہوں گے اور جو افراد مصداق ہوں گے اول کے وہی مصداق ہوں گے ثانی کے اور درجوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اگر تادی کی نسبت ہے تو اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ اس جملہ ثانیہ کو جملہ سابقہ پر عطف کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ضروری ہے اور یہاں دو درجوں میں اتحاد ہے۔ جواب یہ ہے کہ عطف تغایر صلیہ کی وجہ سے ہوگا یعنی چونکہ درجوں جملوں کے صلے آپس میں متغایر ہیں لہذا تغایر صلیہ کو تغایر ذات کے منزلیں لے کر عطف کر دیا جس طرح کہ کبھی تغیر صفات کو تغیر ذات کے منزلیں لے کر ذات متحدہ کا ایک دوسرے پر عطف کر دیتے ہیں جیسا کہ شاعر کے شعر الی اللہ القرم و ابن العمام : ولیست الکتیبۃ فی المزدحمہ میں تغایر صفت کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اس شعر کے اندر قرم کا لفظ آیا ہے قرم کہتے ہیں اس ساند کو کہ جس کو اہل عرب دبو تاؤں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے اور یہاں سبب تھا کہ اس کو عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اوپر سواری اور بوجھ لا دنا مناسب نہیں سمجھتے تھے پھر یہ استعمال ہونے لگا سید کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر یہی معنی مراد ہیں اور ہام ان بادشاہوں کا لقب ہے جو بہت ہی بلند حوصلہ اور باہمت ہوتے تھے اور ان کے ارادہ کو کوئی شخص پھیر نہیں سکتا تھا اور پھر استعمال ہونے لگا شجاع کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر شجاع ہی کے معنی میں ہے اور کتبہ معنی میں شکر کہ ہے اور مزدحم اسم ظرف ہے اور جا کا از دحم کے معنی آتے ہیں ایک کا دوسرے پر گرنا پڑنا۔ نل جانا مزدحم اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں ایک دوسرے پر گرتے پڑتے ہیں اور یہاں اس سے مراد میدان کارزار ہے کیونکہ وہ بھی دو نوع بعض علی بعض کا موقع ہوتا ہے۔

ترجمہ۔ اس بادشاہ کی طرف کہ جو سردار یہاں شجاع ہے اور میدان کارزار کے اندر لشکر کا شیر ہے۔ تو دیکھے اس شعر کے اندر الملک القرم اور ابن ہلم اور لیث تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ سب اوصاف ہیں مگر تغایر اوصاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر عطف ہو گیا اس طرح دوسرے شعرے یا لکھف ذیابۃ للحارث : الصابح فالغائم فالأثب۔ کے اندر بھی تغایر اوصاف کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے یہ سلمہ کا شعر ہے جو ابن زیابۃ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور قبیلہ تیم سے تعلق رکھتا ہے نیز شعور جاہلیت میں سے ہے اس شعر میں لکھف حسرت کے معنی میں ہے اور زیابۃ شاعر کی ماں کا نام ہے اور حارث سے مراد حارث ابن ہماہن مرتہ شیبانی ہے جس نے شاعر کے مال دجا لکھا اور اس کی قوم کے اموال پر غارت گری کی تھی اور پھر تمام مال کو لوٹ کر صحیح سالم چلا گیا تھا اس لفظ حارث کے شاعر نے تین وصف ذکر کئے ہیں صاحب کے معنی صحیح کو آنے والا اور غائم کے معنی مال کو لوٹنے والا اور آب کے معنی صحیح سالم کو لوٹ آنے والا یہ تینوں اوصاف ذات کے اعتبار سے تو ایک ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ تینوں اوصاف ہیں مگر خود اوصاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے باہم متغایر ہیں اس وجہ سے ان کے ذریعہ عطف کر دیا گیا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا۔ ای میری ماں زیابۃ کی حسرت اسی حارث کی لوٹ مار کی وجہ سے صحیح کو داخل ہوا پھر مال قیمت لوٹا پھر صحیح سالم واپس چلا گیا۔ اس شعر اور پہلے والے شعر میں فرق یہ ہے کہ پہلے شعر میں مثال

عطف بالواو کی اور دوسرے شعر میں مثال ہے عطف بالفار کی۔ اب رہی یہ بات کہ آیت کے اندر تغایر صلہ کس طرح پر موجود ہے۔

الجواب۔ بایں طور کہ جملہ سابقہ ایمان بالغیب سے ان اثبات کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل فی الجملہ ادراک کر سکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تفصیل کرتی ہیں یعنی عبادات بدنیہ اور عبادات مایہ اور اس جملہ لاحقہ میں ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف حسن کریم یا ناجائز سمجھا جاسکتا ہے عقل کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہو سکتا پہلے والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی توفیق کا ایمان اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ازل اور ابدی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لانا پس جب صلات کے اعتبار سے تغایر ہے تو تغایر صلاۃ کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متعین دونوں قسم کے ایمان کو جامع ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن تقضایا کی انسان تصدیق کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ تقضایا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس ہیں جیسے الماء بارد والسنار ساڑا اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس ہیں۔ دوم وہ تقضایا جن کے موضوع اور محمول دونوں مدرک بالمحس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات اللہ تقدیر کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں سوم وہ تقضایا جن کے موضوع تو مدرک بالمحس ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل نہیں یا اس کے برعکس ہیں جیسے محمد رسول اللہ القرآن کلام اللہ الکتب السابقہ منزلة من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالمحس ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالمحس نہیں اول قسم کے تقضایا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی تو تعریف یہ ہے کہ وہ مدرک بالمحس نہ ہوں اور یہ تقضایا مدرک بالمحس ہیں۔ اب باقی رہی اخیر کی دو قسمیں پس یومنون بالغیب سے پہلے الے تقضایا پر ایمان لانا مراد ہے اور عبادات بدنیہ اور مایہ اس کے مصداق ہیں اور یومنون بما انزل اللہ سے تقضایا ثانیہ پر ایمان لانا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تغایر صلہ محقق ہو گیا اور تغایر صلات کی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات تغایر میں مگر موصول کی ذات تو ایک ہی ہے پس موصول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صلہ کا عطف کر کے "یومنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک" فرما دیجئے۔ جواب موصول کو مکرر لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے صلات کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صلہ میں یومنون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذین کے صلہ یومنون بما انزل کی راہ سماع ہے اگر مکرر نہ لاتے تو یہ متوہم ہوتا کہ دونوں کی راہ ایک ہے اور اگر دونوں جماعوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر جملہ سابقہ عام ہو گا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے دین پر ایمان لائے خواہ پہلے سے وہ مشرک پر تھے یا پہلے سے وہ کسی ملت سادیہ کے اتنے والے پس یہ عام ہو گا جمیع

مومنین اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جملہ اخص ہو گا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب ہوں گے پس ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد آیا ہی ہو گا جیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کرتے ہیں مثلاً جبریل و میکائیل کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جائے اب رہی یہ بات کہ مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا جواب دو مقصد اول کے پیش نظر اول یہ کہ ان کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی مومنین اہل کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر نازل شدہ کتابوں پر بالاستقلال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور پر ایمان لاتے اور اس کے ضمن میں دوسری کتابوں پر بالتبع ایمان لائے اور بالاصالت ایمان اتوی ہے بمقابلہ بالتبع ایمان لانے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ قوی ہے بمقابلہ دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا مومنین اہل کتاب اشراف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے مگر اس سے یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب بن صحابہ پر فائق ہوں گے جن کی فضیلت بعراحت حدیث سے ثابت ہے اور امت کا جن کی سیادت پر اجماع ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت سے کلی فضیلت لاف نہیں آتی۔

تنبیہ :- اس شرافت اور عظمت و شان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور ما انزل من قبلک کا ما انزل الیک پر عطف کر کے اسی خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا اگر ایمان بالتبع ہی مقصود ہوتا تو ما انزل الیک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم جنسوں کو یعنی ان لوگوں کو جو اپنے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں لاتے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب کرنا مقصود ہے اور ترغیب اس طور پر ہوگی کہ محمد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس عزت سے نوازے جاؤ گے جس عزت سے مومنین اہل کتاب نوازے گئے۔
یعنی جس طرح ان کا خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے ہمارا بھی

خصوصی طور پر تذکرہ کیا جائے گا پس جب اس کو اہل کتاب مسیحی کے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے،

والانزال نقل الشئ من الاعلیٰ الی الاسفل وهو انما یلحق المعانی بتوسط الحوقہ الذوات
الحاملۃ لہا ولعل نزول الکتب الالہیۃ علی الرسل بان یتلقفہ الملک من اللہ تعالیٰ تلقفاً
روحانیا ویحفظہ من اللوح المحفوظ فی انزل بہ فیلقیہ علی الرسل والمراد بما انزل الیک
القرآن ہاسرہ والشریعتہ عن اخرہا وانما عبر عنہ بلفظ الماضی وان کان بعضہ مترقباً
تغلیباً للموجود علی ما لم یوجد او تاثریلاً للمتنبہ من نزولہ الواقع۔

ترجمہ :- اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراض کو ان کی ذوات
کے توسط سے لاحق ہوتا ہے اور عجیب نہیں کہ رسولوں پر کتب الہیہ کا نزول اس طرح ہوا ہو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبریل
اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کر لیتے ہوں یا لوح محفوظ سے یاد کر لیتے ہوں اور پھر ان کو اسے رسولوں تک پہنچا دیتے ہوں اور
ما انزل الیک سے پورا قرآن اور کامل شریعت مراد ہے اور انزال کو بمعنیہ ماضی تعبیر کیا گیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک
نقطہ انزال تھا یہ تعبیر موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دینے اور منتظر انزال کو تحقق انزال کے درجے میں آنار لینے کی وجہ سے ہے

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال
کہتے ہیں کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا۔ انزال و نزول میں فرق یہ ہے کہ انزال میں انتقال دفعہ ہوتا ہے اور نزول
میں تدریجاً اب یہاں ایک اعتراض ہے ۱۔ اعتراض یہ ہے کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منزل کہنا درست
نہیں اس لئے کہ قرآن دراصل سے خالی نہیں۔ یا تو قرآن سے مراد کلام لفظی ہو گا یا کلام نفسی مراد ہے تو اس کا تو انتقال بالکل
نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفت ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہو سکتی
ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کا موصوف ذات باری ہے اور چونکہ ذات باری میں انتقال نہیں لہذا بالتبع
صفات میں بھی انتقال نہیں ہو گا اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس میں بھی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہو سکتے لہذا آپ قرآن کو منزل کس حیثیت سے کہتے ہیں ؟
جواب :- ہم آپ کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض میں انتقال نہیں ہوتا ہمیں علی الاطلاق تسلیم نہیں بلکہ انتقال کی دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات
دوم انتقال بالتبع ۱۔ اعراض میں انتقال بالذات تو نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متجز بالذات نہیں ہیں لیکن بالتبع انتقال ہو سکتا ہے
جیسے کہ سوا ایک عرض ہے اور وہ بالتبع بواسطہ جسم اسود کے منتقل ہوتا ہے پس کلام لفظی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہو سکتا
بواسطہ اپنے حامل یعنی جبریل کے انتقال کے منتقل ہو ا یعنی جبریل ہم قرآن کو لئے کرسدہ انتہی سے آسمان دنیا کی طرف

منتقل ہوئے اور ان کے واسطے سے کلام بھی منتقل ہوتا رہا تو بالامالت منزل حضرت جبریلؑ ہیں اور بالامالت منزل
اپنی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے سے اس کلام نقلی اور قرآن کو لاحق ہوا پس قرآن منزل بالواسطہ ہے۔ اب رہی یہ بات کہ
کتب الہیہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے بارے میں دو قول بیان کئے جاتے ہیں اول قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ
کو خاص مقام پر بلایا اور پھر جبریلؑ پر رسالت قرآن کا الہام فرمایا اور حضرت جبریلؑ نے روحانی طریقہ پر اس کو حاصل کیا اور
پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریلؑ کے اندر ایسی قدرت پیدا کر دی کہ جس کے ذریعہ سے ان معانی کو الفاظ کے ذریعہ تعبیر
کر سکے اور پھر حضرت جبریلؑ اس بارے معانی کو لے کر آسمان دنیا پر تشریف لائے اور پھر آسمان دنیا پر لا کر سارا
سارا قرآن لکھ دیا گیا اور جو وہاں سے تھوڑا تھوڑا بحسب المصلح حضورؐ پر نازل ہوا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
لوح محفوظ پر اپنے کلام کو لکھ دیا اور پھر حضرت جبریلؑ لوح محفوظ سے سارا قرآن یاد کر کے آسمان دنیا پر لے آئے اور
پھر مصاحفوں کے اعتبار سے حضورؐ پر تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا اب حضورؐ کے پاس کلام اللہ لائے کی دو صورتیں ہیں
ایک صورت یہ ہے کہ حضورؐ لبادۃ البشریت سے علیحدہ ہو کر صورت ملکیت کی طرف منتقل ہو جائیں اور پھر رسول و مرسل
الیہ کے اندر مناسبت پیدا ہونے کے بعد حضورؐ حضرت جبریلؑ سے کلام الہی کو حاصل کر لیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت جبریلؑ خود بصورت بشر آئیں اور پھر حضورؐ ان سے کلام الہی کو حاصل کر لیں
مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اس صورت کا احادیث
میں بیان ہے مروی ہے کہ حضرت جبریلؑ وحیہ کلیٰ بشری کی صورت میں آتے تھے اور حضورؐ پر کلام کا انقار فرماتے تھے ما نزل
الیک سے مراد قرآن اور شریعت محمدیؐ ہے اور ما نزل من قبلک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں۔

اس موقع پر ایک اعتراض ہے اعتراض پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اس آیت کے اندر لفظ یونسٹون مقام مدرج میں واقع
ہے نیز اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کا ترتیب ہو رہا ہے اور قابل مدرج اور لاسی طرح ہدایت کاملہ اور
فلاح کامل کے ترتیب کے لائق و ہامیان ہے جو صحیح قرآن پر ہو قرآن کے بعض حصہ پر ایمان لانا قابل مدح نہیں ہے۔
نیز ایسا ایمان ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کے لئے ناکافی ہے۔

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ ما نزل الیک سے آپ نے جو قرآن مراد لیا ہے تو آیا مجھے قرآن مراد
یا بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد تو ایسا مقام مدرج میں واقع ہونا اور اس طرح اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل
کا مرتب ہونا درست نہیں ہو گا اور اگر صحیح قرآن مراد ہے تو ذکر کردہ قیاساتیں تو ختم ہو جائیں گی مگر نازل ماضی کا
صیغہ استعمال کرنا درست نہیں ہو گا اس لئے کہ نازل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت پورا
قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا پس قرآن
سے مراد آپ کتنا قرآن لیتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد صحیح قرآن ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ پھر ماضی کا صیغہ استعمال
کرنا کیسے درست ہو گا۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ ماضی کے صیغہ کے تعبیر کرنے میں ماضی النزول
حصہ کو غلبہ دید گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ صحیح قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آچکا
دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ مترب النزول ہے جو حصہ موجود انزل ہی ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

ونظیره قوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه
ولم يكن الكتاب كله منزل حينئذ وبما انزل من قبلك سائر الكتب السابقة

ترجمہ :- اور تعبر صیغہ ماضی میں آیت کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ ہے
اس نے کتب جنوں نے نہ تو پورا قرآن سنا تھا اور نہ پورا کاپورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

دوبیہ مگد مشتمل لئے ماضی کا صیغہ انزل استعمال کیا جلتا ہے اور جو مترقب النزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے لئے
مستقبل کا صیغہ نزل استعمال کیا جائے مگر قرآن کے اندر سارے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔
موجود النزول کو غیر موجود النزول پر غلبہ دیتے ہوئے۔ پس ماضی جواب یہ ہے کہ اس آیت میں انزل کا استعمال بطور
مجاز مرسل کے ہے یعنی جز کے نام کا اطلاق کر دیا گیا کل کے اور پر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو مترقب النزول تھا اس کو
محقق النزول کے مرتبہ میں آتا دیا گیا اور پھر پورے کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔
اس جواب کی تخریج یہ ہے کہ جمیع قرآن کو خواہ محقق النزول ہو خواہ مترقب النزول ایسی شئی کے ساتھ تشبیہ دی
گئی جو محقق النزول ہے اور پھر اسی تشبیہ کی تبعیت میں انزل ماضی کا صیغہ چون تھا مشبہ کا استعمال کر لیا مشبہ کے لئے
ماضی جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال آیت کے بطور استفارہ تبعیہ کے ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب الذہن یومنون بما انزل الیک کی نظر میں قرآن پاک کی دوسری آیت پیش
کر رہے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضور کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضور کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ
یہ ہے کہ جب حضور طائف سے مایوس ہو کر مکہ کی طرف واپس ہوئے تو راستہ کے اندر ایک مقام سینا میں حضور قرآن مجید
کی تلاوت فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی تلاوت کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر یہ ہوا کہ نوراً مشرق باسلام
ہو گئے اور پھر ان جنات نے واپس ہو کر اپنی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں یوں نقل کیا ہے انا
سمعنا کتابا انزل من بعد موسیٰ۔ یعنی ہم نے عہد لگی کہاں سے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد
کے بعد نازل کی گئی ہے یہ آیت ما انزل الیک کی نظر میں اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل ماضی کے صیغے انھیں
دو دو جنوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو دو میں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی۔ کتاب سے
جمیع قرآن مراد ہے اور ساری کتاب کے لئے جنات نے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا سالانہ انہوں نے سارے
قرآن کو نہیں سنا تھا بلکہ بعض کو سنا تھا اور بعض کے سننے کا انتظار تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو دو جنوں
سے ہوا۔ ادل مجاز مرسل۔ دوم استفارہ تبعیہ۔ مجاز مرسل تو اس طور پر کہ موجود السماع کو غلبہ دیدیا گیا غیر موجود السماع
پر اور پھر بطور اطلاق اسم الجز علی کل کے سارے کے سارے کے لئے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

صلیہ

والایمان بجملة فرض عین وبالأول دون الثانی تفصیلا من حیث متعبدون بتفقا
فرض ولكن علی الکفاية لان وجوبه علی کل احد یوجب الخروج وفساد المعاش

ترجمہ: چنانچہ در انزل من قبلک سے تمام کتب سابقہ قرآن اور قرآن اور کتب سابقہ پر ایمان لانا فرض عین ہے اور
تفصیلاً ایمان لانا صرف قرآن پر یاں حیثیت کہ ہم اس کے احکام تفصیلیہ کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔
فرض عین نہیں اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیلی کا وجوب صحت اور فساد معاش کا سبب ہے۔

دبقیہ مگذشتہ استقار تبعیہ اس طور پر کہ جمیع قرآن کو خواہ تحقق السماع ہو یا مترتب السماع تشبیہ دینی گئی ایسی
نشئی کے ساتھ جو تحقق السماع ہے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے سماع من کا لفظ جو حق ہے مشبہہ استقال کر لیا مشبہ
کے اندلادربعین ہی دو وہیں انزل من بعد موسیٰ کے اندر بھی جاری ہوں گی تو گویا آیت اپنے دو جزوں کے اعتبار سے
نظیر ہے انزل الیک کی۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تہید کے سمجھ لینا ضروری
ہے اول بات یہ کہ کتب اللہ پر ایمان رکھنے کی دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی۔ ایمان اجمالی یہ ہے
کہ بغیر کسی حکم کی تشریح اور تفصیل کے پوری کتاب اور سارے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل من اللہ ہونے کا
اعتماد رکھنا۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ ہر حکم کے منزل من اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین
کرنا دوسری بات یہ کہ فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین
اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب ادا کا مخاطب ہر فرد کی ذات ہو یاں طور کہ ایک فرد کے
ادا کر لینے سے دوسرے فرد کے ذمہ سے ساقط نہ ہو جیسے صلوة خمسہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب ادا
کا مخاطب فرد متشر ہو یاں طور کہ جماعت یا قوم کے ایک فرد کے ادا کر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو جائے
جیسے صلوة جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن مجید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے
لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن
اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الذین یؤمنون بما انزل الیک وما ازل من قبلک
مؤذکر الاول لکنکم الفلح قرآنی یعنی فلح کومان مومنین کے اوپر منحصر کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ انزل الیک اور ما انزل
من قبلک پر ایمان رکھنے والے ہی فلح یا ب ہیں ان کے علاوہ کوئی نسلح یا ب نہیں۔ اور اس یؤمنون میں ایمان
سے مراد ایمان اجمالی ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر انسان مغفلوں کے

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. اِی یوقنون ایقانا زال معہ ماکانوا علیہ من ان الجنة لا ینخلها الامن کان ہوذا و نصاری وان النار لن تمسہم الا اياما معدودة واختلافہم فی نعیم الجنة اھو من جنس نعیم الدنیا او غایرہ ونی دوامہ وانقطاعہ۔

ترجمہ :- اور یہی آخرت پر صحیح یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتمی وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن پر پہلے سے جے ہوئے تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو سودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو صورت لفرانی ہو اور مثلاً یہ کہ نار جہنم کا عذاب یہود کو صرف چند گئے چنے دھوں تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سلسلے میں اختلاف کرنا کہ آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں گی نیز ان نعمتوں کی بیشکی اور انقطاع کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ،

دبقیہ مگدشتہ ہکشتار میں نہیں آسکتا تو پھر ان ردول پر اجمال لانا ہر ایک کے ذمہ فرض نہیں ہو گیا۔ رہا ایمان تفصیلی تو کتب سابقہ پر اس قسم کا ایمان رکھنا تو فرض عین ہے اور نہ فرض کفایا اس لئے کہ کتب سابقہ کے تفصیلی احکام اور تفصیلی شرائع کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ چونکہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض عین اس لئے نہیں ہے کہ اگر فرض عین ہو جائے تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے اور ان کے اسباب معیشت فاسد اور بیکار ہو کر رہ جائیں گے اور فاسد باس طور ہوں گے کہ ایمان تفصیلی فرض ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہو تو اعمال اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر فرد کے ذمہ فرض عین ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو پھر روزی کے اسباب کلن پیدا کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین نہیں ہاں البتہ فرض کفایہ ہے یعنی قوم اور جماعت میں بعض افراد ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فلوکلا نفر من کل فوۃ منهم طائفة لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلمہم یحذرون۔

ترجمہ :- یعنی ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہئے تاکہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں جو سکنا ہے کہ ان کی قوم ڈر جائے اور گناہوں سے بچے، میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تفسیر :- یہ جملہ جو بنین ہی کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق قاضی صاحب

پانچ بخشیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول بحث یہ ہے کہ جملہ میں ایقان بالآخرت کو منحصر کر دیا گیا ہے یہ صریح و بکر صحیح ہو سکتا ہے تو گویا پہلی بحث ہے وجہ بحث صحر کے متعلق اور دوسری بحث فائدہ صحر کے متعلق ہے بین بالآخرت اور ہم کو مقدم کر کے جملہ میں جو صریح کیا گیا ہے اس صحر سے کیا فائدہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تشریح میں اور پانچویں بحث لفظ یوتنون کے متعلق از روئے قرأت کہ ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی لیکن ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا موقوف ہے اسی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یقین مصدر ہے باب ضرب یضرب یضرب یعنی یقین یقیناً ام و احدی نے بیان کیا ہے کہ یقین اور ایقین اور استیقین اور یقین سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یقین کے معنی کیا ہیں تو یقین کہتے ہیں اتقن ان العلم غنی التک والثبتہ عن نظر واستدلال بعین شکوک اور شبہات کو دور کر کے دلائل اور ترتیب منکری کے ذریعہ سے علم کو یکتہ کر لینا اور بعض حضرات نے یقین کی تعریف بایں طور کی ہے ہو العلم الذی لا یحتمل النقص یعنی یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقن نہیں کہا جا سکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو ظاہر ہے کیونکہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دونوں سے مبرا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی حلیت ہے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء تو یقینی ہیں اور اس کے اسماء تو یقینیہ میں موقن کا اسم نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صفت پہلی تعریف ذکر کی کہ دو تعریفیں کی ہیں اول تو یہ کہ اس تعریف میں نظر و استدلال کی قید ہے بعدا علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ انہیں قیدوں کی وجہ سے علوم بدیہیہ کو بعض یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا کیونکہ علوم بدیہیہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تعریف حکماء کے قول کے مخالف ہے نیز خود قاضی کے قول کے مخالف ہے حکماء کے قول کے مخالف تو اس لئے ہے کہ حکماء کہتے ہیں الضروریات من اجل البیہقیات و اقویٰ یعنی علوم بدیہیہ یقینیات میں سب سے زیادہ قوی ترین تو دیکھئے حکماء نے علوم بدیہیہ کو یقینیات میں شمار کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے مخالف اس لئے ہے کہ سورۃ نکات کی تفسیر کے قول میں فرمایا ہے فان علم المشا ھدۃ اعلیٰ مراتب البیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ علوم بدیہیہ میں سے ہے پس قاضی صاحب علم مشاہدہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دینا گویا بدیہیات کو یقینیات میں شامل کرنا ہے ہذا حکم ایسی اس تفسیر اور اپنی اس تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کیسے کہہ رہے ہیں کہ علوم بدیہیہ کو یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ اس اعتراض کو شامی نے نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا حالانکہ جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تعریف کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعتبار سے واقف معلوم بدیہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے اور رہا حکماء کا علوم بدیہ کو اجل یقیناً قرار دینا اور اسی طرح قاضی کا علم شائدہ کو اقویٰ مراتب یقین کہنا سمجھنا دوسری تعریف کا اعتبار سے ہے پس کوئی متقاضی نہیں رہا میں نے ظاہر ہونے کی وجہ سے جواب کو چھوڑ دیا ہے۔ تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد اب پہلی بحث سمجھ لیجئے۔

اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ بالآخر ہم یونسنوں کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایقان بالآخر کو ہم پر منحصر کیا گیا ہے اور ہم کامر سے الذین یومنون بمسائل الیک الخ ہے اب اگر الذین یومنون بمسائل الیک سے مؤمنین عرب مراد لیا ہے تو اس وقت صحت صحت کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت مؤمنین عرب کے مقابلہ میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں مؤمنین عرب پر ایقان بالآخر کو ہم پر منحصر کرنا بالکل درست ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے مستحق تھے لیکن اگر الذین یومنون سے مؤمنین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہ ہی راجح بھی ہے تو اس وقت صحت صحت پر اعتراض ہو گا اور اعتراض یہ ہو گا کہ ایقان بالآخر کو صرف مؤمنین اہل کتاب پر منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح مؤمنین اہل کتاب آخرت پر یقین رکھتے تھے اسی طرح غیر مؤمنین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد ہم کو زندہ ہونا ہے اور ہمیں جسم سمیت حساب و کتاب کے لئے جمع کیا جائے گا تو گویا بعد الموت اور شرعیاتی دونوں پر یقین رکھتے تھے اور تواریخ و انجیل میں یہی لکھا ہوا تھا پس جب دیگر اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے تو پھر مؤمنین اہل کتاب پر ایقان بالآخر کو منحصر کرنا کیسے درست ہو گا؟

جواب یہ ہے کہ ابھی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا کہ یقین اس علم تک کہ کہتے ہیں جو دلیل قاطعہ اور نظر صریح کے ماتحت حاصل ہوا ہو پس یہاں ماسی یقین کو مؤمنین اہل کتاب پر منحصر کیا گیا ہے کہ جو ان کو دلائل قاطعہ سے حاصل ہوا اور جس یقین سے وہ اعتقادات نازل ہو گئے جن کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً داخلین جنت کے بارے میں یہود و نصاریٰ کا یہ کہنا کہ بن یدخل الجنة الا من کان ہودا و نصاریٰ یا اس طرح یہود کا جہنم میں بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ جہنم کی آگ میں یہود کو صرف گوسالہ پرستی کی مقدار یعنی چالیس دن یا دوسرے قول کے مطابق صرف ایک ہفتہ رہنا پڑے گا یا اس طرح نعم جنت کے بارے میں ان کا باہمی اختلاف چنانچہ بعض یہ کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں دنیا کی جنس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندر رستی طور پر کھاتے اور پیئیں گی چیزوں سے لذت اندوز ہوئے ہیں اور اپنی عورتوں سے اپنی شہوتوں کو پورا کرتے ہیں اس طرح جنتی طور پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ لوگ تلذذ جسمانی کے قائل تھے دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ تلذذ روحانی ہو گا یعنی روحانی طور پر خوش ہوا رہیں اور خوش کن آوازیں اور قلبی سرور و فرحت حاصل ہوگی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور پینا اور جماع کرنا ناراضہ اجسام اور توالد و تناسل کے لئے تھا تاکہ نوع انسانی باقی رہے اور آخرت میں بقا نوع انسانی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں تو حیات ابدی حاصل ہی ہے لہذا وہاں پر جسی طور پر کھاتے پیئیں گے وہی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کالی ہو گا اس طرح

و فی تقدیم الصلۃ و بناء یوقنون علیہم تعریض بمن عداہم من اہل الکتاب بان
اعتقادہم فی امر الآخرۃ غیر مطابق و لا صادر عن ایتقان و الیقین اتقان العلم بی فی
الشک و الشبهة عنہ نظر و استدلال و لا یوصف بہ علم الباری تعالیٰ و لا العلوم الضروریۃ

ترجمہ :- اور وبالآخرۃ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم غیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعریض کرنا ہے
اور یہ بتانا ہے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ تو مطابق الواقع ہے اور نہ ہی یقین سے صادر ہو رہا ہے
اور یقین کہتے ہیں شک و شبہ کو دور کر کے نظر و استدلال کے ذریعہ علم کو پختہ کرنا۔ اسی وجہ سے علم باری اور علوم
بدیہیہ یقین کے ساتھ مقف نہیں ہوتے۔

دبقہ مگذشتہ اس باب میں بھی اختلاف تھا کہ آیا نعیم جنت ہمیشہ باقی رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی بعض اول
کے قائل تھے اور بعض ثانی کے اولیہ سب اعتقادات بغیر کسی دلیل کے محض اندازہ اور تخمین پر مبنی تھے جیسا کہ قرآن
مجید میں فرمایا تلت امانہم قل ہا تو ابرہا نکم ان کنتم صادقیں پس بالآخرۃ ہم یوقنون میں اس
یقین کو منحصر کیا گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے بے سرو پا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین صرف مومنین
اہل کتاب کو ہے حاصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد باطلہ پر قائم تھے اور جب مومنین اہل کتاب ہی کے
اندر یہ یقین پایا جاتا تھا تو پھر ایتقان بالآخرۃ کا صحیح ہو گیا پس بالآخرۃ ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہو گا۔
کہ مومنین اہل کتاب ہی بالآخرۃ کے بارے میں علم استدلال رکھتے تھے۔

اس بحث کے سمجھ لینے کے بعد ایک بات یہ سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت و اختلاف ہم فی نعیم الجنۃ کے اندر
عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ اختلاف ہم کا معطوف علیہ لفظ ما کا نوا علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس
کا معطوف علیہ ان الجنۃ کو قرار دیا جائے جو مدخول ہے لفظ من کا پہلی صورت کے اندر اختلاف ہم مرفوع ہو گا فاعلیت
کی بنا پر کیونکہ حسب طرح اس کا معطوف علیہ لفظ ما فاعل ہے زائل کا اس طرح معطوف یعنی لفظ اختلاف ہم بھی فاعل
ہو گا لفظ نزل کا اور اس صورت میں ہو گا ایسا یقین کہ جس سے زائل ہو جائیں وہ اعتقادات کہ جن کے اوپر وہ
تھے اور نزل زائل ہو جائے ان کا وہ اختلاف جو نعیم جنت کے بارے میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلاف ہم
مجروح ہو گا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیانہ کا مجروح ہے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ ایسا یقین جس کی وجہ
سے زائل ہو جائیں ان کے وہ اعتقادات جن کے اوپر اہل کتاب تھے اب من ان الجنۃ لاید علیہا اور اختلاف ہم فی نعیم
الجنۃ سے ان اعتقادات کو بیان کر دیا ہے لفظ کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب
کی وجہ سے اختلاف ہم بھی اعتقاد میں داخل ہو جاتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی نائدہ حصر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شئی کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شئی کے احوال و اقیعہ پر اعتقاد رکھا جائے اور اگر اس شئی کے احوال و اقیعہ پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت شئی کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غیر مطابق للواقعہ ہے دوسری بات یہ ہے کہ فاعل معنوی کا حق مؤخر ہونے کا ہے پس اگر کسی فاعل معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو فعل فاعل معنوی پر غصہ ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم ماحققہ التاخیل یفید الماحصر والتخصیص۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ تعریف اہل معانی کی اصطلاح میں نام ہے اس بات کا کہ کلام میں ایک شئی کو ذکر کر کے غیر مذکور مراد لیا جائے مثلاً در آدمیوں کے کار غیر کا بطور مدح کے ذکر ہو رہا ہو ان میں سے ایک کا نام عبداللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبداللہ جو اہل معانی کی عملہ یعنی اخلاص تو عبداللہ ہی کے کام میں ہے تو یہاں تعریف کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں رہا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخر ہم یوتنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یوتنون کے متعلق ہے اور یوتنون کا صلہ ہے دوسرے ہم کی تقدیم جو کہ یوتنون کا فاعل معنوی ہے۔ ان دو نقل تقدیموں کا نائدہ یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے علاوہ جوابل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریف کرنا مقصود ہے لیکن اس موقع پر دو تعریفیں ہیں۔ ایک بالآخرت کی تقدیم سے دوم لفظ ہم کی تقدیم سے۔ بالآخرت کی تقدیم جو تعریف کی گئی ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ بالآخرت کو جب ہم یوتنون پر مقدم کر دیا تو تقدیم کی وجہ سے موصوف علی الصفات کا نائدہ حاصل ہوا یعنی مومنین اہل کتاب اپنے ایقان کے اعتبار سے غصہ ہو گئے آخرت کے اوپر جس کے معنی یہ ہوئے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت کے اندر منحصر ہے لیکن اس حصر کے اوپر ایک اعتراض وارد ہو گا،

اعتراض یہ ہے کہ مقصد صراحت کے اندر دیگر اہل کتاب سے تعریف کرنا اور اس حصر سے بجائے اس کے کہ تعریف اہل کتاب کے خود مذمت ہو جاتی ہے مومنین اہل کتاب کی کیونکہ اس حصر کے تو حاصل معنی یہ ہیں کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت پر منحصر ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز پر ایمان ہی نہیں رکھتے اور یہ بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح آخرت پر ایمان رکھنا ضروری ہے اسی طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھنا ضروری ہے لیکن صریح آخرت کے علاوہ تمام دوسری چیزوں کے یقین کی نفی ہو رہی ہے۔ تو بجائے اس کے کہ صریح تعریف حاصل ہو خود مذمت ہو گئی تو مومنین اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں بالآخرت کے اوپر ہم یوتنون کا جو حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر فانی ہے یعنی جمیع مابعد آخرت کے مقابلہ میں آخرت پر غصہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی ہیں۔ اور اس کا مقابلہ خلاف حقیقت آخرت ہے پس بالآخرت کے اوپر حصر خلاف حقیقت آخرت کے مقابلہ میں ہو رہا ہے بعد اب معنی یہ ہوں گے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت کے اندر منحصر ہے

والاخرة تانيد الاخر صفه الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نغلبت كاللذائ

ترجمہ :- اور آخر آخر کا توفیق ہے اور اس کا موصوف الدار ہے جو پوشیدہ ہے اداس کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے موقع پر تلک الدار الاخرة فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوف ہو کر مذکور ہے پھر غلبہ آخرت کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دنیا (غلبہ) اس عالم کے لئے مستقل ہے،

(بقیہ مگذشتہ) وہ حقیقت آخرت کے خلاف ایمان نہیں رکھتے پس اس میں تعریف ہو گئی دیگر اہل کتاب یاں طور کہ دیگر اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت پر نہیں بلکہ خلاف حقیقت آخرت پر ہے اور جب اعتقاد حقیقت آخرت پر رہا تو گویا اعتقاد مطابق للواقعہ نہ ہوا ہذا اوصاف طریقہ پر اس بات کی تعریف ہو گئی کہ دیگر اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق للواقعہ ہے اور ہم کی تقدیم سے جو تعریف حاصل ہو رہی ہے اس کی تشریح یوں ہے کہ ہم یونقون کا فاعل معنوی ہے اور یونقون کا مسند الیہ ہے لیکن جب ہم کو یونقون پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیم سے قصص علی الموصوف کا فائدہ حاصل ہوا یعنی وصف ایقان نضر ہو گیا ہے کہ اندر پس اس صحر کو خوفناک ہے جو ہم کو یونقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ یقین تو صرف مومنین اہل کتاب ہی رکھتے ہیں ہذا اس سے تعریف ہو گئی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جماعت اعتقاد تھا وہ یقین سے ماورائیں ہو ہاتھا اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ یقین تو اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہوا اور اہل کتاب کا جماعت اعتقاد تھا وہ محض تخمین اور توہم پر مبنی تھا کس دلیل اور برہان قاطع کے تحت نہیں تھا

حاصل یہ کہ ان دونوں تقدیموں سے دو تعریفیں کرنا پیش نظر ہے بالآخرت کی تعریف کو قاضی نے وہاں اعتقاد ہم فی امر الاخرة غیر مطابق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریف کو دلا صادر عن ایقان سے بیان کیا ہے اور ان دونوں جملوں سے پہلے جو تعریفیں ہمیں علامہ من اہل کتاب فرمایا وہ محض تمہید کے طور پر ہے

تفسیر :- یہاں سے جو حق بحث لفظ آخرت کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی نے اس طور پر کی ہے۔ تخصیص اللفظ بعض ما وضع لہ یعنی لفظ کو اس کے موضوع کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گئی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض ما وضع کے خلاف موجود ہو تو لفظ سے وہی بعض ما وضع لہ مراد ہو گا۔ اور یہ غلبہ اسماء میں بھی ہوتا ہے اور صفات میں بھی اور معانی مصدریہ میں بھی ہوتا ہے اسماء میں اس کی مثال لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان بیتا فیہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر لات گزاری جائے اور یہ موضوع لہ عام ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا درہم

کوئی رات گذارنے کی جگہ ہو لیکن پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا بیت اللہ اور کعبہ کے اندر باہمی طور پر اگر غیر قرینہ مخالف کے لفظ البیت استعمال ہو تو اس سے کعبہ ہی مراد ہو گا جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت مثابة للناس امانا تو دیکھئے یہاں پر البیت سے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمن ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے کل مبالغہ فی الزمۃ کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی زحم کرنے والا ہو اور یہ مفہوم عام ہے خداوند تعالیٰ اور اس کے علاوہ جتنے بھی رحم کرنے والے بندے ہیں لیکن پھر خاص ہو گیا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمن علم القرآن کہ یہاں پر الرحمن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج نہیں ہوگی مگر یہ نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے ہاں اتنا ضرور ہوگا کہ وصف عمومی سے خارج ہو جائے یعنی کل مبالغہ نہ اس کا اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ کی المعصا اور کی مثال لفظ غرض ہے کہ یہ وضع کیا گیا ہے شروع کی الفعل کے لئے یعنی کسی کام کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ انحال حق میں سے ہو یا انحال باطل میں سے پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا شروع فی الباطل کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا نخوض مع الخفایا یعنی ہم باطل کاموں میں لگ جاتے تھے لگنے والوں کے ساتھ تو دیکھئے یہاں پر لفظ نخوض شروع فی الباطل کے لئے استعمال ہوا ہے اب بحث کچھ لیجئے بحث کا حاصل یہ ہے کہ آخرت مؤنث ہے آخرت بجز خاکیہ کا اور یہ اسم فاعل ہے آخرت یا خسرو سے جو معنی میں تاخیر یا آخرت کے ہے پس آخر کے معنی میں تاخیر کے معنی بعد میں آنے والی چیز آخر اور آخر میں فطری فرق یہ ہے کہ آخر اسم فاعل کا صبیغ ہے اور آخر اسم تفضیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخر معنی میں تاخیر اور اخیر کے آتے ہیں اور لفظ اول کی نفی ہے اور آخر معنی میں غیر کے آتے ہیں چونکہ لفظ آخرت صفت کا صبیغ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر ماننا پڑے گا اور ہر صفت کیلئے موصوف اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ صفت نام ہے اہل نحو کے یہاں ماضی علی ذات مباحۃ متصفۃ ببعض صفاتہا کا یعنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہمہ متصفہ بعض صفاتہا پر پس جب صفت دلالت کرتی ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر اتنا ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہوتا ہے لہذا موصوف کو مقدر ماننا ضروری ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس مؤنث پر لفظ آخرت کا موصوف کیا مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لفظ النشأۃ مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں اٹھانا اور یہ کہ نادوم یہ کہ لفظ الدار مقدر مانا جائے اور چونکہ الدار مؤنث معنوی ہے بذیل ذمیرہ اس لئے آخرت کو مؤنث لایا گیا پہلی تقدیر کی دلیل قرآن پاک کی آیت لہد ینشأ من النشأۃ الاخرۃ اور دوسری تقدیر کی دلیل ملک الدار الاخرۃ ہے یہاں لفظ آخرت اثر کا مؤنث ہے اور صفت ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متاخر کے لئے خواہ دار آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبۂ استعمال ہونے کا دار آخرت کے لئے یعنی اس عالم کے لئے جو عالم بروز کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت ماسی کہتے ہیں کہ وہ متاخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق بولا جائے اور تریخہ مخالف موجودہ ہو تو آخرت سے مراد عالم آخر ہوگا تو کوئی آخرت کے اندر غلبہ فی الصفات ہے بین دنیا اصل وضع کے اعتبار سے فعلی مؤنث اسم تفضیل کا صبیغ ہے جو معنی میں ہر قریب تر یا کہینی چیز کے ہے اگر یہ مشتق ہے دلو سے تو قریب ترکہ کے معنی میں ہو گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

وعن نافع انه خففها بخذف الهمزة والقاء حرکتها على اللام وتروى يوتنون بقلب
الواو همزة بضم ما قبلها اجزاء لها مجرى المقصومة في وجوه ووقت ونظائر لجهت الموقد
ان الى موسى : وجعده اذا اضاء هما الموقود۔

ترجمہ :- اور نافع سے منقول ہے کہ انہوں نے لفظ آخرۃ میں اس طرح تخفیف کی ہے کہ اس کے ہمزہ کو
حذف کر دیا ہے اور ہمزہ کی حرکت نقل کر کے لام کو دیدیا ہے۔
اور ایک قرأت یوتنون کی ہے جس میں واؤ ہمزہ سے بدلا ہوا ہے کیونکہ واؤ کا قبل مضوم ہے لہذا واؤ کو
واؤ مضومہ کے درجہ میں رکھ دیا گیا جو وجوہ اور اُقت میں واقع ہے اور اس تغلیل میں یوتنون کی نظیر شعر میں
واقع ہونے والے دو ٹکے یعنی الموقدان اور موسیٰ ہیں شعر کا ترجمہ یہ ہے تجھے آگ روشن کرنے والے موسیٰ
اور جعدہ محبوب ہیں جبکہ انہیں یہ آگ شہرہ آفاق کر دے۔

دلیقہ مگر مستندہ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ یعنی ہم نے سب سے قریب تر آسمان کو چراغوں
کے ذریعے سے مزین کر رکھا ہے پس دیکھیے لفظ دنیا قرنی کے معنی میں ہے اور اگر مشتق ہے دنارۃ سے تو کہیں کے معنی
میں ہو گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَسْمَاءُ الْحَيٰوةِ السَّادِيَةِ الْعَلْبِ وَلَمْ يُوَظَّيْغِ يَكُنْ زَنْدِ الْكَيْلِ اور تاسخوں کا
مجموعہ ہے تو دیکھیے آیت کے اندر لفظ دنیا قرنی کے معنی میں ہے اگرچہ اس کے اندر احتمال قریب کے معنی کا بھی ہے بہر حال
لفظ دنیا وضع کیا گیا تھا ہر قریب تر یا بر دنی کے لئے پھر علت استعمال ہونے لگا اس عالم کے لئے بایں طور کہ اگر کوئی
قرینہ مخالفت موجود نہ ہو تو یہی عالم مراد ہو گا۔ اب رہی یہ بات کہ اس عالم کو دنیا کیوں کہتے ہیں تو اگر لفظ دنیا
قرنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا اس لئے ہے کہ آخرت کے مقابلے میں قریب اور اگر یہ دنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا
اس لئے ہے کہ یہ عالم فانی ہے اور فانی چیز دنی ہوتی ہے بمقابلہ غیر فانی کے پس یہ عالم دنی ہے بمقابلہ آخرت کے
تفسیر :- بالآخرۃ کی ایک قرأت تو بغیر تخفیف کے ہے یعنی ہمزہ کو باقی رکھتے ہوئے
..... اب یہاں سے قاصی صاحب بالآخرۃ کی دوسری قرأت جو نافع سے منقول ہے ذکر کر رہے ہیں نافع
لے بالآخرۃ میں تخفیف کی ہے یعنی آخرت کے ہمزہ کے تحت کو اس سے پہلے والے لام اس کن کی طرف نقل کیا ہے اور ہمزہ
کو حذف کر کے بلا خسر پڑھتے ہیں۔

تو وہ تروى یوتنون النبی یا نبی قرأت یوتنون کی قرأت متعلق اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ لال صوف کا قاعدہ ہے کہ
الواد المقصومہ بعینہ غیر عارفتہ بتدل بالہمزۃ جوازاً یعنی جس واؤ پر حمزہ اسلی ہو اس واؤ کو ہمزہ سے جوازاً تبدیل دیتے ہیں کیونکہ واؤ
حرف علت کے اور حمزہ بقیہ کے جیسے وجوہ اور وقت ان میں بقاعدہ مذکورہ واؤ کو ہمزہ سے بد کر اموجہ اور اُقت
پڑھنا جاتا ہے یہ قاعدہ اپنی جگہ پر ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واؤ خود تواس کن ہوتا ہے اور اس کا قبل

مضمون ہوتا ہے مگر اس کے پڑوس کے ضمہ کو خود واؤ کے خالی ضمہ کے قائم مقام سمجھ کر ہم حکم دیدیا جاتا ہے جو فاعلی حمہ کا ہوتا ہے
یعنی واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے جس طرح کہ الحمد للہ کے اندر وال کو محسن اس لئے کہ وہ دیدیتے ہیں اس کے پڑوس
یعنی لام پر کہ وہ ہے اور اس کو اصل اصطلاح کے نزدیک حکم بحسب الجوار کہتے ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ یوننون
کے اندر دو قراتیں ہیں ایک قرات واؤ کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے اور دوسری قرات یہ ہے کہ واؤ کو ہمزہ سے اس طرح
حکم جوار کے قاعدہ کے مطابق بدل کر یوننون پڑھا جائے اور اس کی تیکر کہ جہاں پر حکم جوار کے وجہ سے واؤ کو ہمزہ سے
بدلا گیا ہے جبریر کا یہ شعر ہے بحسب الموقد ان اتی موسیٰ: وجعلہ اذا اضاء ہما النور قد۔ تظیر شعر کے دو نقل
میں ہے اول موقدان اور موسیٰ پڑھا گیا ہے شعر کے اندر لفظ محبت کلام جواب قسم کلام ہے اور حثت بحث باب کرم سے
ہے اصل اس کی حثت ہے در حرف ایک محسن کے معنی ہوتے اس وجہ سے اول کو ثانی میں ادغام کر دیا اب ادغام
کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بار کے ضمہ کو نقل کر کے سا کو دیدیا جائے اور حاکمی حرکت کو سا نقل کر دیا جائے اس صورت
میں حثت ہو گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ باء کی حرکت..... کو سا نقل کر دیا جائے اور نقل نہ کیا جائے اس صورت
میں حثت ہو گا انہیں دو وجہوں کی بنا پر بحسب میں دو قراتیں آتی ہیں بھیم الحار و فتحا حث کے معنی ہیں صار مجبوجا۔
نحوی اعتبار سے حث کی ترکیب پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ حث جواب قسم ہے کیونکہ اس کی اصل ہے
واللہ حث اور قاعدہ یہ ہے کہ حث ماضی مثبت جواب قسم واقع ہو تو اس پر لام تاکید اور حث قد کا داخل کرنا
ضروری ہے جیسے واللہ لقد قام زید پس حث شعر کے اندر جس جواب قسم ہے اور ماضی مثبت ہے لیکن اس کے باوجود
اس سے پہلے تذکر نہیں کیا گیا اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہاں پر حث اگرچہ ماضی ہے مگر اس کو فعل مدح کے منزلی
میں اتار لیا گیا اور پھر حسن طرح فعل مدح کے شروع میں قد کا لانا ضروری نہیں اسی طرح اس شعر میں بھی حث سے پہلے
قد کا لانا ضروری نہیں سمجھا گیا فعل مدح کی مثال واللہ نعم الرجل زید اس صورت میں حث ماضی مثبت کے معنی میں
ہو گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قد کو ضرورت شعری کی بنا پر حذف کر دیا گیا اس جواب کو شارحین نے پسند فرمایا ہے فقیر
کے نزدیک بھی یہی رائے پسندیدہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی قد کو بغیر ضرورت کے حذف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
ان کان فیہ فدیۃ من قبل فصدقت کہ اصل میں نقد صدقت تھا لفظ قد کو حذف کر دیا گیا پس جب بغیر ضرورت کے لفظ
قد کو حذف کرنا جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر تو حذف کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا اور ضرورت بھی ضرورت شعری موقدان
مقتضی ہے موقلام فاعل کا اور موقلام فاعل ہے مصدر ایفاد کا جواب اخفال سے ہے اور ایفاد سے مراد ہے ایفاد نادر
یعنی ضیافت اور میزبانی کے لئے آگ جلانا ایفاد نادر بول کر کیا یہ ہے سخاوت اور کرم سے اور کیا یہ کہتے ہیں مازوم بولکر لازم مراد لینا
یا لانہم بولکر مازوم مراد لینا پس یہاں ایفاد نادر مازوم ہے اور اس کے لئے سخاوت و کرم بالواسطہ لازم ہے اور واسطہ اس
طور پر ہے کہ جو شخص اہم زیادہ جلائے گا اس کے یہاں کھانا زیادہ پئے گا اور جس کے یہاں کھانا زیادہ پئے گا اس کے یہاں
کھانے والے زیادہ ہوں گے اور کھانے والے اس کے یہاں زیادہ ہوتے ہیں جو بہانہ تو از زیادہ ہوتا ہے اور بہانہ تو از وہی
ہوتا ہے جو کرم و سخاوت زیادہ ہو پس ایفاد نادر کے لئے کرم اور سخاوت چند واسطوں سے لازم ہو گئی تو گویا مازوم بولکر لازم
مراد لیا گیا ترکیب کے اعتبار سے موقدان حث کا فاعل ہے اور الی حث کا مصل ہے یا سے متعلق سے شاعر مراد ہے۔

سوسن اور جعدہ شاعر کے دو بیٹے ہیں جو ترکیب کے اعتبار سے برتھان کا عطف جیان یا بدل واقع ہو رہے ہیں اور انشاء ہوا تو کلام میں لفظ انشاء مستدی ہے تو رک کے معنی میں جس کے معنی میں روشن کر دینا اگرچہ یہ لفظ لازم بھی استعمال ہو رہے ہے روشن ہونے کے معنی میں جیسا کہ طوائف اللم مشوا فیہ کی تفسیر میں مفصل آئے گا و تودہ راؤ کے فو کے ساتھ ایندھن اور آگ کے معنی میں ہے جیسے و تودہ بالناس والجمارۃ میں و تودہ ایندھن کے معنی میں آگ اور و تودہ راؤ کے فو کے ساتھ صند ہے اتزان کے معنی میں اور اس کی تفصیل بالناس والجمارۃ کے نیلیں یا آبیگی افاضۃ التودہ سے کیا یہ جان دونوں بیٹوں کی شہرت کی طرف اس لئے کہ پہلے قاعدہ تھا کہ لوگ

بسا ازل پر آگ جلاتے تھے تاکہ غریب مسافر دیکھ کر ہماری طرف آئیں چنانچہ پردیس آگ کو دیکھ کر آتے تھے اور وہ شخص لوگوں کے درمیان مشہور ہوتا تھا تو گویا آگ روشن کرنے کا لازمی نتیجہ شہرت تھی پس افادت نازم ہوا اور شہرت لازم ہوئی ہذا نازم بولی کر لازم مراد لیا گیا اس جملہ کی ترکیب کے بارے میں علامہ کے تین قول ہیں اول قول علامہ طہس کلبے طہس کا یہ کہنا ہے اذا افادہ ہا التودہ کا جملہ بدل استعمال ہے موسیٰ اور جعدہ سے اس صورت میں شعر کا جو ترجمہ ہو گا اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شاعر اپنے دو بیٹوں کی محبوبیت کو بیان کرتا ہے اور شعر میں ان کے دو وصف ذکر کئے ہیں اول کم ددم ان کی شہرت میں الناس ترجمہ۔ خدا کی قسم یقیناً مجھے محبوب ہیں دو معنی بیٹے موسیٰ اور جعدہ یعنی ان کی شہرت کا وقت تو گویا مقصود بالنسبہ حب کا جملہ اذا افادہ ہا التودہ ہے یعنی وقت شہرت ہے۔ جس طرح العنیں الدار حسنہا میں اعجب کا مقصود بالنسبہ حسنہا ہے جو بدل استعمال ہے اس بارے میں علامہ طہس نے آیت واذکر فی الکتاب مریم اذا نبتذلت من اهلہا مکانا شریفا سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس آیت میں بھی اذا نبتذلت کا جملہ بدل واقع ہو رہا ہے مریم سے ترجمہ اس آیت کا یہ ہو گا کہ کتاب کے اندر مریم کا بھی تذکرہ کیجئے یعنی ان کے اس وقت کا ذکر کیجئے جبکہ مریم اپنے گھر والوں سے علیم ہو کر پوری حصہ کی طرف نکلی تھیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اذا یہاں پر ظریعہ ہے یعنی جملہ مفعول فیجہ لب کا اس وقت ترجمہ یہ ہو گا کہ یقیناً دوسری بیٹی موسیٰ اور جعدہ مجھے محبوب ہیں جبکہ وہ لوگوں کے درمیان مشہور یا تہ ہو تے ہیں یعنی جب اپنے کم کی وجہ سے لوگوں کے درمیان مشہور ہو جاتے ہیں اور میں ان کو شہرت یا تہ پانا ہوا تو اس وقت وہ میرے محبوب ہو جاتے ہیں تو گویا وقت شہرت ظریعہ ہے ان کی محبوبیت کا۔ اس شعر کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ جریر کا شعر ہے لیکن لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ شعر ابو یوسف عمری کلبے،

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

اسلامی کتب خانہ
علامہ بتوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: عبدالقدیر شاہد، نام: اسلامک کتب خانہ علامہ ابراہیم علیہ السلام
قیمت:-/335 روپے



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ. الجملة فی محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين خبر له وكان له لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الآية والا فاستيناف لا محل لها وكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمه اجواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بان له الموصوب له.

ترجمہ :- یہی لوگ اپنی پروردگار کی طرف سے رہنمائی میں ہیں۔ یہ محل رفع میں ہے بشرطیکہ سابق درجہ موصوفوں میں سے کسی ایک کو متقیین سے جدا باہانے اور یہ جملہ اسی اسم موصول کی خبر ہے جس کو آپ نے متقیین سے جدا قرار دیا ہے اور گو واجب التذکرہ کی طرف سے کہا گیا ہدی للمتقین یعنی یہ کتاب صرف پرہیزگاروں کی رہنمائی تو نہ ہو مگر طرف سے سوال اٹھا کر متقیین ہی کی کیا شان ہے کہ وہ بابت قرآن کیسے مخصوص ہو گئے تو اللہ تعالیٰ کہ کثیر سے ان نظموں میں بتا دیا گیا کہ ان میں سے کون کون سے متقیین کا وصف ہے ان کا اور اگر احد الموصولین کو متقیین سے جدا نہ مانو تو پھر اولئک علی ہدی الخ جملہ متانف ہو گا اور اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو گا اور گو یہ جملہ نتیجہ از شرہ ہے پچھلے کلام اور پچھلی صفات کا۔ یا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے یہ پوچھا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں انہیں کو کیا ہوا کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوئے اور اس کی نظیر احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان کی کیا تیرا وہ پرانا دوست اس کا اہل بھی ہے۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث جملہ اولئک کی ترکیب کے اعتبار سے ہے ضمن میں علم معانی کے اعتبار سے چند فوائد کا بھی ذکر کیا ہے دوم بحث علی کی حیثیت استعمال کے متعلق ہے تیسری بحث ہدی کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ کے متعلق اور من ربہم کی کیفیت قرأت کے متعلق ہے

بحث اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استیفاء کی تعریف اور اس کے اقسام تو استیفاء کے متعلق اہل معانی کہتے ہیں کہ الفصل لکون الجملة جوابا للسؤال اقتصیته الاولی سیمی استیفاء الجملة مستانفة ویطلق علیہا الاستیفاء ایضا یعنی اگر جملہ کے اندر عطف کو اس لئے ترک کر دیا جائے کہ وہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو رہا ہے تو اس ترک عطف کو استیفاء کہتے ہیں اور اس جملہ کو متانفہ کہتے ہیں نیز کبھی کبھی اس جملہ پر بھی لفظ استیفاء کا اطلاق کر دیا جاتا ہے استیفاء کی تین قسمیں ہیں ایک وہ استیفاء کہ جو ایسے سوال کی وجہ سے جو جس کا تعلق مطلقاً سبب حکم سے ہو سبب خاص سے نہ ہو یعنی سوال مقدر کے اندر مطلقاً کسی سبب حکم کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کر دیا جیسے کہ شاعر کا شعر ہے

قال لی کیف انت قلت علیل سہم دائم وحزن طویل

ترجمہ :- اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیسے مزاج میں تو میں نے جواب دیا کہ بیمار ہوں بیماری کا سبب دن رات کا جاگنا اور ایک طویل غم ہے تو اس شعر کے اندر سہم دائم وحزن طویل جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اس قسم کا استیفاء ہے کیونکہ جب اس نے کہا علیل تو پوچھنے والے کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ بھائی تمہاری بیماری کا کیا سبب ہے اور سوال یہاں مطلقاً سبب کے بارے میں ہے سائل کسی سبب خاص کو متعین نہ کر کے دریافت نہیں کر رہا ہے اسی وجہ سے شاعر نے بغیر کسی تاکید کے سادہ طریقہ پر سہم دائم وحزن طویل کہا دوسری قسم یہ ہے کہ استیفاء ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق سبب خاص سے ہو یعنی سوال مقدر کے اندر کس خاص سبب کی نفی کر کے سوال کیا گیا ہو کہ کیا یہی سبب ہے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کیا جائے جیسے وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء اس جملہ کے اندر ان النفس لامارۃ بالسوء جملہ متانفہ ہے اور اس میں استیفاء کی دوسری قسم متحقق ہے اس طور پر کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا ما ابرئ نفسی کہ میں اپنے نفس کی برأت نہیں کر سکتا تو سامع کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ کیوں برأت نہیں کر سکتے کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے تب اس کے جواب میں فرمایا ان النفس لامارۃ بالسوء یقیناً نفس برائی کا حکم دینے والا ہے تو دیکھئے سائل نے اس موقع پر عدم تہریر کے سبب خاص کو ذکر کر کے اسی کی نفی کے متعلق دریافت کیا ہے کہ کیا یہی سبب ہے اب رہی بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ آیت کے اندر مخاطب سبب خاص کے متعلق سوال کر رہا ہے تو دلیل یہ ہے کہ آیت کے اندر جواب ان اور لام تاکید کے ساتھ ہو کہ تب جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائل متروک ہے یعنی اس کے علم میں تو یہی بات ہے مگر تردد کو نازل کرنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس اس کے تردد کو نازل کرنے کے واسطے تاکید کے ساتھ جواب دیا گیا تیسری قسم یہ ہے کہ استیفاء ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو کہ جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب خاص سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کس اور چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان قالوا سلاماً قال سلام جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیفاء پایا جاتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فرشتوں نے ان کو حضرت ابراہیمؑ کو سلام کیا تو سامع کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیمؑ نے جواب میں کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے اللہ تعالیٰ نے قال سلام فرمایا تو دیکھئے اس موقع پر سوال کس سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ ما اجاب ابراہیم کے متعلق

سوال ہے جو کہ سبب نہیں ہے ماقبل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب کے لئے جملہ متائف ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستوفی عنہ الحدیث کہتے ہیں۔ استقنیات کی مستوفی عنہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اول استقنیات باعاده اسم المستوفی عنہ دوم باستقنیات باعادة صفت المستوفی عنہ یعنی ایک قسم استقنیات کی تو یہ ہے کہ جملہ متائف کے اندر مستوفی عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے اسفند ال زید اس پر سوال ہوا ازید حقیق بالاحسان (کیا زید احسان کے لائق ہے) تو اس کا جواب دیدیا جائے زید حقیق بالاحسان۔ تو دیکھئے اس میں مستوفی عنہ زید ہے اور جملہ متائف کے اندر اس کے نام کو ذکر کر دیا گیا۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ متائف کے اندر مستوفی عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم ماسبق کے مناسب ہو جیسے بجائے زید حقیق بالاحسان کے صدیق القدریم اہل الذلک یہاں پر جملہ متائف میں مستوفی عنہ کے وصف صداقت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو استحقاق احسان کے مناسب بھی ہے استقنیات کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ بلیغ قرار دیا گیا کیونکہ اس دوسری قسم میں تنویر الدعوی بالبرہان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی دعوی کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ بھی بیان ہو جاتی ہے اور وہ اس طور پر کہ وصف پر جب کوئی حکم مرتب کیا جاتا ہے تو وصف ترتیب حکم کے لئے علت ہوتا ہے پس جب جملہ متائف کے اندر وصف کو ذکر کیا تو حکم کیسی تھ ساتھ اس کی علت بھی بیان کر دی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ ضمیر دلالت کرتی ہے اس چیز کی ذات کے اوپر جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظ یا معنی یا حکماً بخلاف اس اشارہ کے کہ وہ دلالت کرتا ہے بذکر وجہ کیفیت الذکر کے اور یعنی اس چیز کے اوپر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کہیں کسی شخص کو حسب صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور پھر اس کے جملہ متائف لانا ہو تو اگر آپ جملہ متائف کے اندر ضمیر لائیں گے تو پھر ضمیر صرف اس کی ذات پر دلالت کرے گی۔ نہ کہ صفات پر اس لئے استقنیات کی پہلی قسم یعنی استقنیات باعادة اسم المستوفی عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ متائف کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ موصوفات تلک الصفات پر دلالت کرتا ہے اس لئے استقنیات کی دوسری قسم یعنی استقنیات باعادة صفت المستوفی عنہ کا تحقق ہو گا ہاں فرق اتنا ہو گا کہ صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تصریح ہوگی سب کی لیکن اسم اشارہ کو ذکر کرنے کی صورت میں سبب اشارۃً اور تخفیفاً مذکور ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استقنیات کرنا بعینہ مستوفی عنہ کے نام ذکر کر دینا ہے اور اسم اشارہ سے استقنیات کرنا بعینہ مستوفی عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے اب سمجھے کہ جملہ اولیٰ علی ہدی من ریمہ دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ اس کا تعلق ماقبل سے جوڑیں گے یا نہیں اگر اس کا ماقبل سے تعلق ہو تو یہ جملہ محل رفع میں ہو گا اور خبر ہو گا اب ماقبل سے تعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ الذین یومنون بالغیب کو متیقن ہے بالکل جدا انہو یعنی متیقن کی الذین یومنون بالغیب کو صفت نہ قرار دو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب معطوف علیہ ہو گا اور الذین یومنون بالانزل الیک الخ اس کا معطوف معطوف اور معطوف علیہ فی مرتبہ اور اولیٰ علی ہدی من ریمہ اس کی خبر پس اس صورت میں جب الذین یومنون بالغیب کو متیقن سے جدا مانا گیا تو الذین یومنون بالانزل الیک الخ کو متیقن سے جدا مان کر

موصول اول کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موصول ثانی کو معطوف نہیں مانتے تو مبتدا اور خبر کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا جو نامناسب ہے۔

بہر حال ایک صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ متنافہ ہو گا اور اس کے اندر استیناف کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم ہوگی اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین یعنی اس کتاب کا ہادی ہونا متقین کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوا کہ اسباب اختصاص المتقین بکون الکتاب ہدی لہم یعنی کس سبب کتاب کی ہدایت کو متقین کے لئے خاص کیا گیا تو گویا مطلقاً سبب اختصاص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا الذین یؤمنون بالغیب الخ سے جواب دیا گیا جواب کے اندر اللہ تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو متقین کے اختصاص کا سبب تھے یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایثار زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن اور بالکتاب السابقہ ان اوصاف کے اندر دو چیزیں عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور دو چیزیں اعمال سے متعلق ہیں تو اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ متقین کے ساتھ ہدایت کو خاص اس لئے کیا گیا کہ متقین کے اندر عقائد صحیحہ پائے جاتے تھے پس یہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ سبب بنے متقین کے اختصاص کا دیکھئے اس موقع پر متقین مستوفی عنہ ہے اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اس کے اوصاف ہیں اولاً نہیں اوصاف سے استیناف کیا گیا ہے پس جس طرح یہ جملہ کے اقسام ثلاثہ میں پہلی قسم پر مشتمل ہے اسی طرح استیناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو دو قسمیں ہیں ان میں سے دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استیناف باعادہ صفت الاستوفی عنہ پر اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کے متفضل رکھو متقین کے ساتھ اور الذین یؤمنون بالانزال الیک الخ کو مبتدا قرار دنا اور انک علی ہدی من ربکم کو خبر اس صورت میں مبتدا اور خبر مل کر ہدی للمتقین پر معطوف ہوں گے لیکن یہ عطف اس صورت میں درست ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالانزال الیک الخ سے تعریف ہو دیکر اہل کتاب پر یعنی ہدایت اور نلاح کا مل پر وہ ہی لوگ ہیں جو قرآن اور کتب سابقہ دو قول پر ایمان رکھتے ہیں نہ کہ وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ کو مانتے ہیں اور تعریف کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوفہ اور اس کے معطوف علیہ یعنی ہدی للمتقین کے درمیان مناسبت پیدا ہو جائے اور مناسبت اسی وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر تعریف کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ہدی للمتقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا گیا ہے اور اس دوسرے جملہ سے جب تعریف کا قصد کیا گیا تو اس سے بھی کتاب کا کمال بیان ہوا کہ یہ کتاب ہی ایسی کامل ہے کہ جس کے ماننے والے ہدایت اور نلاح کو پا سہولت سے ہیں پس دونوں جملے غرض کے اندر متحد ہو گئے اور جب غرض میں متحد ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہو گئی جس کی وجہ سے عطف کو نادرست ہو گیا اور اگر اس دوسرے جملہ سے تعریف کا قصد کیا جائے تو معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی بلکہ کمال انقطاع ہو گا جس کی وجہ سے عطف کرنا ہی درست نہیں ہو گا۔ حالانکہ عطف ہو رہا ہے بہر نوع دوسری صورت کے اندر تعریف کا قصد کرنا ضروری ہو گا اس صورت میں استیناف نہیں ہو گا۔ اس موقع پر ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت ان جعل احد الموصولین مفعولاً عن المتقین سے یہ دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہیں لیکن قاضی صاحب نے

اس تفصیل میں جو لفظ و کاتہ سے کیا ہے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا بیس سال تین چیزیں درمیش میں اول تو یہ کہ قاضی کی عبارت اعدا الموصولین سے دونوں ترکیبیں کیسے سمجھ میں آ رہی ہیں۔ دوم یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت میں کیا قرینہ ہے کہ انہوں نے تفصیل میں صرف اول ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے محقق ہو جانے کے بعد اشکال کا جواب۔ اول بات تو ظاہر ہے کیونکہ قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ جملہ اول تک علی ہدی من ربہم انہو خبر ہے اگر اعدا الموصولین کو متعین سے جلا مان لیا جائے اور اعدا الموصولین میں یہ دونوں صورتیں نکل آتی ہیں لہذا اس قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قاضی صاحب کی عبارت میں قرینہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے فاجیب بقولہ الذین یؤمنون فرمایا والذین یؤمنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے دوسری ترکیب کی نہیں نیز قاضی صاحب نے اجیب کا لفظ فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ جس ترکیب کی تفصیل کر رہے ہیں وہ سوال کا جواب واقع ہے اور جواب سوال صرف پہلی ہی ترکیب کے اعتبار سے ہو سکتا ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے جملہ والذین یؤمنون بما انزل الیک تقریر ہے استیانتا نہیں ہے کہ جو جواب سوال ہو۔ پس حاصل یہ ہے کہ تفصیل میں قاضی نے صرف ترکیب اول کو پیش نظر رکھا ہے حالانکہ اعدا الموصولین سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آ رہی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری ترکیب دونوں کی بنا پر ضعیف ہے پس اس کے ضعف کی وجہ سے قاضی نے تفصیل میں اس کو مدنظر نہیں رکھا۔ اول وجہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصولوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو اور عطف صبی اعدا کا آخر پر صحیح ہو تو اس صورت کے اندر اصل عطف کرنا ہے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پہلے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہی شرابی لازم آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قاضی صاحب نے فرقہ و عیدہ کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والذین یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک کے اوپر جو اول تک علی ہدی من ربہم اور اول تک ہم المفلحون کا حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کا اعتبار کریں تو والذین یؤمنون بما انزل الیک سے بالکل جدا ہو جائے گا اور الذین یؤمنون بالغیب سے مراد مومنین عرب ہیں تو اب حصر کا حاصل یہ ہو گا کہ فلاح کامل پر اور رب کی ہدایت پر صرف مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی فلاح کامل پر نہیں حتیٰ کہ مومنین عرب بھی اور یہ ترجمہ اس لئے کرتے ہیں کہ اول تک علی ہدی من ربہم اور اول تک ہم المفلحون کا حصر حصر حقیقی ہے یعنی مومنین اہل کتاب کے جمیع اعدا کے مقابل میں ہر کیا گیا اور ان جیسے اعدا کے اندر الذین یؤمنون بالغیب یعنی مومنین عرب بھی آگئے ہیں پس دوسری ترکیب کو ماننے کی وجہ سے خلاف مقصد کا دم پیدا ہو رہا ہے پس ان دونوں وجہوں کی وجہ سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قاضی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ بلکہ عبدالمکرم سیالکوٹی نے تو یہ کہہ دیا ہے کہ اگر الذین یؤمنون بما انزل الیک سے دتین معنی مراد ہیں جن کو قاضی نے والذین یؤمنون بما انزل الیک کے ذیل میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب متعین ہے اور اگر چوتھے معنی مراد ہیں جو اوطائف مذاہن سے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور یہ دوسری ترکیب ذکر خاص بعد العام

کے قبیلہ سے ہوگی تو گویا عبد الکریم نے دوسری ترکیب کے حوازی کو صرف ایک صورت میں محدود رکھا اور بعض لوگوں نے اس پر بھی ترقی کر کے کہا کہ دوسری ترکیب جانتی ہی نہیں ہے لیکن ان پر اعتراض وارد ہوگا کہ اصل مومنین سے تو دونوں ترکیبیں سمجھ میں آ رہی ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ قاضی نے امد کا لفظ بطور جہد خارجی کے استعمال کیا ہے جس سے الذین یؤمنون بالغیب والا موصول مراد ہے اور کلام عرب میں اس کی نظیر ملتی ہے کہ اعدا المؤمنین کو بول کر صرف طرف واحد مراد لینے ہیں لیکن اس سے تاویل کے اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جملہ اولنگ خبر ہے اگر الذین یؤمنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا جائے پس قاضی کی عبارت سے بھی پہلی والی ترکیب سمجھ میں آ رہی ہے۔

ایک بات بطور حل عبارت کے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت الجملة متبادہ اور فی محل الرفع اس کی خبر اولنگ اور لفظ خبر لہ جو عن المتقین کے بعد مذکور ہے اس کی خبر ثانی ہے اور اگر جملہ اولنگ کا تعلق ما قبل سے نہ رکھا جائے تو اس وقت خود جملہ اولنگ علی بدی من رہیم جملہ متانف ہوگا اور چونکہ جملہ متانف کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ کا بھی کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور ترکیب یوں ہوگی اولنگ مبتدا اور علی بدی من رہیم خبر مبتدا اور خبر علی کر معطوف علیہ اور اولنگ ہم المقامون معطوف غواہ بطور عطف مفرد علی المفرد کے ہو یا عطف جملہ علی الجملة کے طور پر بہر حال جیسا بھی ہو اولنگ علی بدی من رہیم جملہ متانف ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ استیناف کی کون سی قسم اس میں متحقق ہو رہی ہے تو اس کے بارے میں صاف طور پر سمجھ لیجئے کہ استیناف کے اقسام تینہ میں سے دوسری قسم یعنی سبب خاص والی تو متحقق نہیں ہے کیونکہ سبب خاص کے متعلق سوال کا احوال ہی نہیں ہے البتہ پہلی اور تیسری قسم متحقق ہو سکتی ہے لیکن قبل اس کے کہ آپ پہلی اور تیسری قسم کے تحقق کو سمجھیں اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو ذلک الکتاب اور بدی للمتقین سے مستفاد ہو رہے ہیں یعنی کتاب اللہ کا کامل الکتب ہونا اور خاص طور سے متقین کے لئے ہدایت عظیم ہونا اور صفات سے مراد وہ صفات ہیں جو یومنون بالغیب سے ما نزل من قبلک تک ذکر کئے گئے یعنی ایمان بالغیب اور اقامت صلوات اور ایسا تذکرہ اور ایمان بالقرآن والکتب السابقہ۔ اب سمجھئے تیسری قسم تو اس طور پر متحقق ہے کہ سائل نے ان احکام و صفات کے سننے کے بعد یہ سوال کیا کہ ان احکام و صفات کا کیا فائدہ ہے اور ان کے اوپر کون سا اثر اور نتیجہ مرتب ہوگا تو اس کا اولنگ علی بدی من رہیم آخر سے جواب دیا گیا کہ بھائی نتیجہ عاجلہ بھی حاصل ہوگا اور آجملہ بھی۔ عاجلہ تو یہ کہ دنیا میں اس قسم کے لوگ خدا کی جانب سے ہدایت پر رہیں گے اور آجملہ کہ ان کو صلاح کامل یعنی جنت اور نعیم جنت سے نوازا جائے گا تو گویا یہ جملہ اولنگ الخ ان احکام و صفات ساتھ ساتھ کا نتیجہ اولاً ثم ترتب ہے۔ تو دیکھئے اس میں تیسری قسم اس طور پر متحقق ہوئی کہ سائل نے فائدہ اور نتیجہ کے متعلق سوال کیا تھا جو غیر سبب ہے اس تقدیر پر جملہ اولنگ اور اس کے ما قبل میں فصل کمال اتصال کی وجہ سے ہوگا کیونکہ نتیجہ کو ذی نتیجہ سے کمال اتصال ہوتا ہے اور دوسری قسم اس طور پر متحقق ہوگی کہ حبیب اللہ نے فرمایا ہدی للمتقین الذین یؤمنون یعنی ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کر کے چند صفات ذکر کر دیں تو سائل نے سوال کیا واللہ موصوفین بحدۃ الصفا

ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكّنهم من الهدى واستقر اهرم عليه بجال من
اعتلى الشئ وركبته وقد صرحوا به فى قوله هم امتطى الجبل والغوى واقتعد غارب الهوى

ترجمہ :- اور علی ہدی میں استعلاء کا مفہد متقین کے ہدایت پر جاگزیں ہونے اور ان کے اس پرستقر ہونے کو
تعبید دینا ہے اس شخص کے حال سے جو کسی شئی پر بالانشین اور سوار ہو۔ اور اہل عرب نے اس تمثیل کی تصریح کر دی ہے
اپنے قول امتطى الجبل الخ اس نے جہالت اور گمراہی کو سواری بنالیا اور خواہش نفسانی کی کوہان پر جما بیٹھا۔

دفعہ مہمذشتہ اخضعوا بالہدی کیا وجہ کہ ان لوگوں کو جو موصوف بہندہ الصفات ہیں ہدایت کے ساتھ
خاص کیا گیا تو ادلک علی ہدی من رہیم سے اس کا جواب دیا گیا کہ بھائی یہی صفات سبب اور مقتضی ہیں ان کے
ہدایت پر فائز ہونے کی تو سائل صفات مذکورہ کی عظمت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو
سبب قرار دیا تو گویا سائل کو غفلت کی نیند سے بیدار کر کے اس کی نظر میں صفات کی عظمت کو بٹھا دیا اور اس میں
پہلی قسم اس طور متحقق ہے کہ اس میں سوال سبب مطلق کے متعلق کیا گیا اور جس طرح اس میں استیناف کی اقسام تین
میں سے پہلی قسم متحقق ہے اسی طرح بعد والی دو قسمیں میں سے دوسری قسم یعنی استیناف بالصفہ بھی متحقق ہے اور
وہ اس طور پر کہ شروع جملہ میں ادلک لایا گیا ہے اور ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کا اشارہ الیہ موصوف
بتلک الصفات ہوتا ہے پس اتم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ صفت سے استیناف کرنا ہے۔ قاضی صاحب یہ بھی
بتلا ہے ہیں کہ استیناف بالصفہ البغیہ بمقابلہ استیناف بالاسم کے کیونکہ استیناف بالصفہ کے اندر مقتضی حکم کی
بھی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ حکم کا وصف پر مرتب کرنا اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ یہ ہی وصف اس حکم کا موجب
اور مقتضی ہے اس اعتبار سے جملہ ادلک اور ماقبل میں فصل مشبہ کمال اتصال کی بنا پر ہو گا اس لئے کہ اس صورت کے
اندر جملہ ادلک علی ہدی من رہیم ماقبل کے جملہ کے سوال اقتضائے جواب ہو گا اور جن دو جملوں میں اس قسم
کا تعلق ہو وہاں مشبہ کمال اتصال ہوا کرتا ہے چنانچہ صاحب تلخیص نے بھی مشبہ کمال اتصال کی یہ ہی صورت پیش کی ہے
ونظیرہ احسنفت الی زید صد یقلی القذیم حقیق بالاحسان الخ

یہاں سے قاضی صاحب استیناف بالصفہ کی نظیر بیان کر رہے ہیں جن جن صورتوں میں استیناف بال
محقق ہوا ہے ان تمام صورتوں کی یہ جملہ نظیر ہو گا اس وجہ سے نظیر کی ضمیر ماذکر کی طرف راجع کی گئی ہے اور وہ صرف
دو ہی صورتیں ہیں ایک سب سے پہلی صورت اور دوسری سب سے آخر کی صورت پس گویا یہ جملہ نظیر ہے ان دونوں
صورتوں کی ۱

تفسیر میں: سب یہاں سے دوسری بحث یعنی استقلال علی کی حیثیت کے متعلق ذکر کر رہے ہیں حیثیت استقلال کا مطلب یہ ہے کہ آیا علی اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے مستقل ہے یا معنی بحالی کے اعتبار سے تو اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علماء دعائی کے نزدیک استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کی دو قسمیں ہیں اول اصلیت دوم تنبیہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو استعارہ اصلیت ہو گا اسم جنس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی مطابق کے اعتبار سے مستقل بالفہومیت ہو پس اس سے حرف اور فعل دونوں نکل جائیں گے حرف تو اس لئے کہ اس کے معنی مستقل بالفہومیت ہوتے ہی نہیں ہیں اور فعل اس لئے کہ اس کے معنی تضمنی اگر یہ مستقل بالفہومیت ہوتے ہیں مگر معنی مطابق مستقل بالفہومیت نہیں۔ استعارہ اصلیت کی مثال لفظ اسد ہے زیر شجاع کے واسطے اور اگر لفظ مستعار فعل یا حرف ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں استعارہ تبعیہ کی صورت فعل میں یہ ہوتی ہے کہ پہلے کسی معنی کو فعل کے مصدر کے ساتھ تشبیہ دیجائے اور پھر اس کے واسطے سے اس مشبہ کے اندر مصدر کے فعل کو استعمال کیا جائے جیسے نفقت الحال میں نفقت بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال ہوا ہے بایں طور کہ پہلے نفق کے ساتھ دلالت حال کو تشبیہ دی گئی ہے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مصدر نفق سے فعل نفقت مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا اور استعارہ تبعیہ کی صورت حرف میں یہ ہوگی کہ کسی معنی کو حرف کے معنی کے متعلق کیسا تشبیہ دی جائے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے حرف کو اس تشبہ کے اندر استعمال کیا جائے حرف کے متعلق معنی سے وہ مفہام مراد ہیں جن مفہام کے ذریعہ حرف کے معنی کی تفسیر کی جاتی ہے مثلاً ابتداء غایت کا اس سے تفسیر کی جاتی ہے من کے معنی کی لیکن یہ بات یاد رکھئے کہ یہ مفہام من کے معنی نہیں ہیں کیونکہ یہ معنی تو مستقل ہیں پس اگر آپ ان کو حرف من کا معنی قرار دیتے ہیں تو پھر من حرف کہاں رہا بلکہ یہ بھی اسم من جیسے نمایاں کے معنی تو اس ابتداء خاص کے ہیں جو سرٹ من البصرہ میں بصرہ سے اور سرٹ من المسجد میں مسجد سے تعلق رکھتی ہے لیکن چونکہ وہ ابتداء غایت جو مطلق ہے عام ہے اور من کے معنی خاص ہیں باور ہر خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے من کی تفسیر ابتداء غایت کے ذریعہ کی جاتی ہے ۱

استعارہ تنبیہ کی مثال حرف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان لَا صَلْبَنَّاكُمْ فِي جُبْدٍ دُوعِ النِّخْلِ کے اندر فی جُبْدٍ النخل ہے اصل اس کی یہ ہونا چاہیے لَا صَلْبَنَّاكُمْ عَلَى جُدِّ النِّخْلِ کیونکہ آیت کے معنی کہ یقیناً میں تم کو کھجور کی شاخوں پر سولی دے دوں گا۔ پس اس نے کھجور کی شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی دی تھی نہ کہ شاخوں میں سولی دینے کی دھمکی اور اس مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے علی جُدِّ النِّخْلِ ہی مناسب تھا مگر فی کو اس موقع پر استعارہ تنبیہ کے طور پر استعمال کیا ہے بایں طور کہ ساحرین مؤمنین کے مستقل علی جُدِّ النِّخْلِ ہونے کو تشبیہ دیدی کسی منظوف کے اپنے ظرف میں مستقر ہونے کے ساتھ یعنی جس طرح کوئی منظوف اپنے ظرف کے اندر اس طرح مستقر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظرف کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتا ہے اس طرح فرعون نے ساحرین کو دھمکی دی تھی کہ کھجور کی شاخوں پر تم کو اسی طرح کھڑے کرے سولی دے گا کہ تم بالکل ادھر ادھر نہ ہو سکو گے تو خودی آیت کے اندر استعارہ تنبیہ ہوا اور ظرفیت مشبہہ اور جو نہ ظرفیت متعلق ہے فی کے معنی کا بهذا اس تشبیہ کے واسطے سے فی کو مشبہہ کے اندر استعمال کر لیا اب بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علی کا استعمال علی ہدیٰ من رتبہ میں علی کے حقیقی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استفادہ
تبعیہ کے طور پر ہے اور علی حقیقی معنی کے اعتبار سے اس لئے مستقل نہیں کہ ہدیٰ کے اوپر متعین اس طور پر مستقل
نہیں جس طرح کہ زید جمیت پر کیونکہ ہدیٰ ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی حس چیز نہیں
حالانکہ استفادہ حقیقی کے واسطے مستقل علیہ کا حس ہونا ضروری ہے پس جب اس آیت کے اندر استفادہ حقیقی نہیں
ہو سکتا تو لامحالہ علی کا استعمال استفادہ تبعیہ کے طور پر ماننا پڑے گا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوتی کہ متعین
کے ممکن من الہدیٰ اولاً استقرار علی الہدیٰ کو تشبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو یعنی
اس کے استلاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو گویا تشبیہ ممکن من الہدیٰ ہوا اور تشبیہ استفادہ علی مرکوب ہوا اور
چونکہ استفادہ متعلق ہے علی کے معنی کا لہذا اس کے واسطے سے علی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا پس علی کا استعمال آیت
کے اندر استفادہ تبعیہ کے طور پر ہو گیا۔ اس تقریر کے اعتبار سے فاضل کی عبارت میں تمثیل کا لفظ تصویر کے معنی
میں ہو گا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علی کو استعمال کر کے متعین کے ممکن من الہدایت کو استفادہ مرکب
کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی مقول چیز کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ
واقعہ فی النفس ہو جاتی ہے جیسے کہ جماعت زید جو ایک معنوی چیز ہے زید کو اس کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت
میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تمثیل یہاں تصویر کے معنی میں نہیں بلکہ تمثیل کا لفظ اہل
معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تمثیل اہل معانی کے نزدیک کہتے ہیں۔ تشبیہ ہیئتہ منسوخۃ
من امور متعددۃ بمثلہا یعنی چند امور سے ایک ہیئت کو منترع کیا جائے اور اس کو مشبہ کی جانب میں رکھا
جائے اور اس طرح چند امور سے ایک ہیئت منترع کر کے اس کو مشبہ بہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس
ہیئت منترع کو اس ہیئت منترع کے ساتھ تشبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت یہ ہو گی کہ مشبہ کی جگہ
میں متعین ہیں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا ممکن من الہدایت ہے اور مشبہ بہ کی جانب میں مرکوب
اور مرکب کا مرکوب پر استفادہ پس ہر ایک کی جانب میں تین تین چیزیں ہیں اور ہر سہ چیز سے ایک ہیئت
منترع کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کی تبعیت میں علی کو استعمال کیا گیا ہے پس آیت
کے اندر ہیئت اجتماعیہ کو دیکھتے ہوئے تمثیل ہے اور علی پر نظر رکھتے ہوئے استفادہ تبعیہ بھی ہے۔

وقد صرحوا بوجوبہ فی قولہم امتطی الجہل۔ چونکہ ہدایت کو جو ایک معنوی شے ہے ایک حس چیز یعنی مرکوب
کے ساتھ تشبیہ دینا ایک نادار امر تھا اس لئے فاضل صاحب اس قسم کی تشبیہ کے چند شواہد اس عبارت سے پیش کر
رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں وقد صرحوا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تشبیہ کو نادر نہ سمجھو آیت کے اندر کے صرف علی کے استعمال
کرنے کے لئے ایک معنوی چیز کو جس کے ساتھ ضمناً تشبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تشبیہ نہیں ہے اہل عرب نے تو بالاعترا
اور بالقصد ایک چیز کو جس کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کہ امتطی الجہل والفقوی اس میں جہل اور گمراہی جو معنوی چیز
ہیں ان کو مرکوب کے ساتھ جو ایک حس چیز ہے تشبیہ دی گئی اور یہاں تشبیہ استفادہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور
غوی کو دل ہی دل میں مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی لیکن مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاغِ الْفِكْرِ وَادَامَةِ النَّظَرِ فِي مَانَصِبٍ مِنَ الْحُجَجِ وَ
الْمَوَاقِفَةِ عَلَى مَحَاسِبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ -

ترجمہ: یاد رہنا یہ کہ جو اصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں قوت فکر کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر عبرت ڈالنے سے نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ محاسبہ کر لے۔

دبقیہ مذکورہ شدہ واسطے لازم مشبہ یعنی استغنیٰ کو جس کے معنی ہیں کسی شئی کو سواری بنالینا بطور تخیل کے ذکر کر دیا گیا۔ پس استغنیٰ بالجلل والغوی کے اندر لفظ جہل اور غوی تو بطور استعارہ بالکنایہ کے استعمال ہوئے اور استغنیٰ بطور استعارہ تخیلہ۔

ایسے ہی اقتداء غارب البوی میں بھی بوی جو ایک معنوی شئی ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے مرکب کے ساتھ اور یہ تشبیہ بھی استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے معنی دل ہی دل کے اندر طوی کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مشبہ بہ پر دلالت کرنے کے واسطے مشبہ کے لوازم اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا۔ لازم تو لفظ غارب سے کیونکہ غارب جسم مرکب کے اس حصہ کا نام ہے جو کو بان یا در گردن کے درمیان میں ہوتا ہے۔ اور یہ حصہ سواری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتداء مناسبات مشبہ بہ میں سے ہے کیونکہ اقتداء کے معنی پیچھے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹھنا سواری کے لئے مناسب ہے پس اس قول کے اندر تین استعارے ہیں اول استعارہ بالکنایہ جو لفظ بوی میں موجود ہے۔ دوم استعارہ تخیلہ جو لفظ غارب میں ہے۔ سوم استعارہ ترشیمہ جو لفظ اقتداء میں ہے۔ قافی صاحب کی عبارت کا حاصل یہ نکلا کہ جب اہل عرب معنویات کو حسیات کے ساتھ بالقصد اور بالترکیب تشبیہ دیتے ہیں پس آیت کے اندر اگر منہا ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی تو اس میں کوئی ندرت اور استبعاد نہیں ہے۔

تفسیر اہل مذاہب یہاں سے قافی صاحب ہدایت پر مستقر ہوئے کا طریق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استقرا علی الہدایت دو قوتوں کے کمال سے حاصل ہو گا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں۔ قوت نظریہ کے کمال بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یعنی خود انسان کی ذات میں وہ دلائل موجود ہوں جن کو دلائل نفسی کہا جاتا ہے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہا جاتا ہے یا آسمان پر رہنے والی چیزوں سے ہو جن کو دلائل سماوی کہا جاتا ہے۔ یہ فروع حاصل یہ ہے کہ جب انسان دلائل نفس اور دلائل ارضی اور دلائل سماوی کے اندلالت لالی

وَنَكْرِ هَدًى لِّلْعَظِيمِ فَكَانَهُ اُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يَبَالُغُ كُنْهَهُ وَلَا يَقَادِرُ قُدْرُهُ وَنَظِيرُهُ
قَوْلُ الْمُهَذَّبِ

فَلَا وَابِى الطَّيْرِ الْمَرْبِيَةِ بِالْفُضْحَى : عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَتَعَتْ عَلَى لَحْمٍ
وَإَكَّدَ تَعْظِيمَهُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا خَعَهُ وَالْمَوْفِقُ لَهُ وَقَدْ ادْغَمْتَ النُّونَ فِي السَّوَاءِ
بِغْنَةٍ وَبَغِيرِ غَنَةٍ.

ترجمہ :- اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا پس گویا کہ ہدی سے اس قسم ہدایت کا ارادہ کیا گیا ہے۔
کہ جس کی تہہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ اور نہ اس کی ہمسری کی جاسکتی ہے اور ہدی کی فطرتی نشانی کا شعور
فلا و ابی الطیر المربیۃ یعنی اسے مخاطب جو تو سمجھا وہ بات نہیں بلکہ ان پرندوں کے آباء کی قسم جو جاشت
کے وقت خالک کی لاش پر گری ہیں یقیناً وہ بہت بڑے گوشت پر گری ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی
عظمت کو یہ بتلا کر اور بختہ فرادہ کیا کہ وہ خود اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں۔ من
کے نون کو ربیم کی را میں مدغم کر دیا گیا ہے یہ ادغام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ ہے اور بعض کے نزدیک
بغیر غنہ کے ہے۔

دبقیہ مگذشتہ نظر ڈالے گا۔ اور غور و فکر سے کام لے گا تو اس کے اعتقادات یعنی خدا کی وحدانیت اور اس کی
الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور حضور کی رسالت وغیرہ سب کامل ہو جائیں گے اور قوتِ علیہ کے کامل
بنائیکا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے محاسبہ کیا کرے یعنی ہر روز یہ سوچے اور حساب لگائے
کہ آج مجھ سے کتنے اچھے عمل ہوئے ہیں اور کتنے بُرے عمل ہوئے ہیں جو بُرے عمل ہوئے ان پر بچھائے اور ان کے ترک
کرنے کا ائذہ غم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کرے اور ان پر ثوابت رہے گا پورا اہتمام کرے
اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کی طرف انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان فی اختلاف اللیل
سے افلا تعقلون تک قوتِ نظریہ کی تکمیل کی طرف انسان کو ابھار رہا ہے اور ولتنتظم نفس ما قدمت
لعد میں ان کو قوتِ علیہ کی تکمیل کی طرف دعوت دی ہے بایں طور کہ ولتنتظر کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم
اپنے اعمال گزشتہ پر نظر ڈالو اور اعمال گزشتہ پر نظر ڈالنا محاسبہ فی النفس کہلاتا ہے اور محاسبہ فی النفس
سبب ہے تکمیلِ اعمال کا۔ پس آیت کے اندر بلا واسطہ تو محاسبہ کی دعوت دی گئی لیکن بلا واسطہ اعمال کی تکمیل کی
طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر :- اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہڈی کو نکرہ لایا گیا ہے مقصد نکرہ لانے سے ہدایت کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ نکرہ لانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے تو اس کی تشریح یہ ہے کہ نکرہ لانے کا مقصد اہل یہ ہے کہ اسم کو بالکل مبہم رکھ دیا جائے اب مبہم رکھنے کی دو وجہیں ہیں کبھی اس لئے مبہم رکھا جاتا ہے کہ شے بہت ہی عظیم الشان ہوتی ہے اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑی ہوتی ہوتی ہے کہ اس کی تحدید اور تعین نہیں ہو سکتی لہذا مبہم رکھ کر اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شے بہت ہی عظیم الشان ہے اس کی تہہ تک اور اس کی حقیقت تک کوئی شے نہیں پہنچ سکتی چنانچہ فغشیم من الیہم یا غشیم اور الفارعتہ ما الفارعتہ کے اندر موصولہ مبہم لانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کبھی ایہام کی وجہ تحقیر ہوتی ہے یعنی ایک شے اپنی حقارت کی وجہ سے بیان میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر حبیب کوئی معمولی سپاہیوں کی جماعت کو قتل کر دیا جائے تو کہتے ہیں نفر ملک ایک جماعت کو ہلاک کر دیا گیا۔ بہر نوع ایہام کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شے کی عظمت و درجہ کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ایہام کا اور کہاں حقارت تو اس کا ملا قرینہ پر ہے جیسا قرینہ ہو گا اس کے مطابق تعین کی جائے گی۔

یہ سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہڈی کو مبہم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہڈی سے اس قسم کی ہدایت مراد ہے کہ جس کی ہدایت کو کوئی شخص نہیں پہنچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قرینہ مقام مدح ہے۔

و نظیرہ قول الہدلی۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہڈی کی نظیر میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں۔
کہ جس کے اندر نشکیر بغیر عظیم ہے۔ شعر یہ ہے۔

فلادابی الطیر المریۃ بالاضحیٰ : علی خالد لقد دعت علی لحیر
یہاں پر اس تشبہا لفظ لحم میں ہے کہ عظمت کی وجہ سے اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے یعنی وہ گوشت بہت ہی با عظمت گوشت ہے۔ یہ شعر ہڈی نے خالد بن زبیر کے مرثیہ میں کہا تھا جبکہ اس کو قتل کر دیا گیا تھا اور پرندے اس کی لاش پر گر کر گوشت فوج رہے تھے۔

اس شعر کے حل کرنے کے سلسلے میں شرح کے متن قول ہیں اول یہ کہ لا کو اور ابوالطیر میں لفظ اب کو زائد مانا جائے جس طرح کہ لا اقم کے اندر لا نا مذہبے اور لا اقم معنی میں اتم کے ہے اور جسطرح جریر کے قول تم اسم السلام میں لفظ اسم زائد ہے اور طیر کی صفت المریۃ ماخوذ ہے اب بالکمال سے۔ یہ لفظ عرب و الا اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کر کے وہیں رہ جاتا ہے اور بالاضحیٰ اس مرثیہ سے متعلق ہے پس المریۃ بالاضحیٰ کا ترجمہ یہ ہو گا کہ وہ چڑیاں جو خالد کے اوپر دوپہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے گر رہی تھیں۔ اور اصل عبارت والطیر المریۃ بالاضحیٰ ہوگی کہ اس کے اندر داؤد قسم کھائے اور قسم بہ لفظ طیر ہے اور لقد وقت جواب قسم ہے اور چونکہ عظیم الشان اور رفیع الشان

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نقش اور اس کے گوشت کو بھی عظیم الشان سمجھا اور چونکہ گوشت عظیم الشان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چڑیوں کو بھی عظیم الشان سمجھ کر قسم کھا رہا ہے جس طرح کسی عظمت والی چیز کی قسم کھائی جاتی ہے پس شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قسم کھاتا ہوں ان چڑیوں کی جو دوپیر میں خالد کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چڑیاں بہت ہی باعظمت گوشت پر گر رہی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ لا اور اب کو غیر لازم مانا جائے پس لا کو رد کلام سابق کے لئے انا برائے اور ابی کا لفظ اصل میں ابین تھا اضافت کی وجہ سے نون جمع کو حذف کر دیا گیا پس ابی رہ گیا چونکہ عظیم الشان بھی اس وجہ سے ان کی عظمت کا اثر ان کے اصول میں بھی آگیا اور اس عظمت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھائی ہے پس ترجمہ یہ ہوگا کہ اے مخاطب ایسی بات نہیں جیسا ہم سمجھتے ہوں ان چڑیوں کے اصول کی قسم جو دوپیر کے وقت خالد پر گر رہی ہیں یقیناً اے چڑیو! تم بہت باعظمت گوشت پر واقع ہوئی ہو اس صورت میں وقت مؤنث حاضر کا صیغہ ہوگا تو یا طیر غائب کو ذکر کر کے خطاب کی طرف التفات کیا گیا۔

تیسرا قول بھی اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر فرق اتنا ہے کہ وہ ابی کو جمع نہیں مانتے بلکہ وہ مفرد مانتے ہیں اور ابی سے مراد خالد کو لیتے ہیں اور چونکہ چڑیاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور خوراک حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالد کو ابو الطیر کہہ دیا گیا اور اس کی قسم کھائی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو شرح نے ترجیح دی ہے کیونکہ کلام کے اندر کسی لفظ کو لازم ماننے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو ذو معنی رکھا جائے اور یہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ اب مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر اب مفرد ہوتا تو یا کے ساتھ نہ لکھا جاتا پس ابی یہاں پر جمع ہے اصل اس کی ابین تھی نون جمع حذف ہو گیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اب کی جمع مذکور سالم لانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جمع آبا، آئی چاہیے حسب طرح دوسرے اسمائے کبر کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً فوہ کی جمع افواہ آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے احتمال نکل سکتی ہے وجہ سے وہ قول مرجوح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس اوقات ضروریات کے ماتحت خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا ہی مطابق قیاس ہوتا ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری درپیش ہو جس کی بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

واحد تعظیم، بان اللہ تعالیٰ ماحضہ الخ یہاں سے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر من ربہم کا لفظ بے فائدہ اور تحصیل حاصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ من ربہم میں من ابتداء تہ ہے اور من ابتداء قیاس کو کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مبتداء اور اپنے مابعد کو مبتداء قرار دے پس آیت کے معنی یہ ہوتے کہ متعین اس ہدایت پر میں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہو رہا ہے تو گو یا من ربہم کے لفظ سے یہ بتایا گیا کہ ہدایت سے مراد اللہ کی ہدایت ہے اور ہدایت دینے والا خدا ہے حالانکہ یہ بات بغیر لفظ من ربہم کے ذکر ہونے بھی صرف ہدائی سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کو لا تھدی من احببت کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور لیکن اللہ بھیدی من یشاہ کے اندر

صرف اپنے لئے اثبات کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہدایت اللہ کے علاوہ اور کس سے نہیں مل سکتی پس اولیٰ علی
بدی میں تو ہدایت سے مراد ہدایت عظیمہ ہے وہ تو بدرجہ اولیٰ علیہ اللہ سے نہیں مل سکتی۔ پس لفظ ہدی کے ذکر کر کے یہ
معلوم ہو گیا کہ ہادی اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا تو من ربہم کی ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
تامنی صاحب نے جواب دیا لیکن جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ حسب طرح کسی عظیم الشان چیز کی طرف کسی شخص
کو مضاف کر دینے کی وجہ سے خود اس شخص مضاف میں عظمت آجاتی ہے جیسے بیت اللہ مسجد نبوی یا کسی طرح کسی عظیم
الشان چیز کی طرف اسناد اور نسبت کر دینے کی وجہ سے بھی اس شخص منسوب میں عظمت آجاتی ہے۔
پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ من ربہم کا لفظ تعین ہادی کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے بلکہ ہدی کی تاکید
عظمت کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اور عظمت باس طور ہو گئی کہ یہ ہدایت منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اور اس
کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور جو چیز اللہ کی جانب سے مل رہی ہو وہ کس عظیم
الشان ہوگی پس ہدی میں ایک عظمت کو مضاف کی وجہ سے تھی ہی من ربہم نے اس کی عظمت کی اور بھی تاکید کر دی
پس من ربہم کا لفظ زاد و تکمیل حاصل نہیں ہے۔

وقلنا دعفت النون فی السواء الخ یہاں سے من ربہم کے اندر قرأت کے بارے میں بحث کر رہے ہیں
اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ غنہ اصطلاح تجوید میں اس آواز کا نام ہے جو ناک کے بانسے سے نکلتی ہو
غنہ کے اعتبار سے حلق کو مستند یا آگیا ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرار اس بات پر اتفاق
کرتے ہیں کہ من ربہم میں نون کو ریں ادغام کر دینا واجب ہے البتہ قالمون اور یعقوب
جو دو مشہور قاری ہیں وجوب ادغام کے قائل نہیں ہیں بلکہ نون کو ناک پر کر کے پڑھتے
ہیں گویا اظہار کے قائل ہیں۔ قولہ کے اس اختلاف کے بعد پھر اس بات میں
اختلاف ہے کہ آیا ادغام کے ساتھ ساتھ غنہ ضروری ہے یا نہیں تو
جہو ر غنہ کا انکار کرتے ہیں اور دیگر قرار غنہ کا اقرار کرتے ہیں۔

پس حاصل یہ کہ من ربہم میں تجوید کے اعتبار سے

تین صورتیں ہوتیں اول ادغام بغیر غنہ دوم ادغام

بالغنہ سوم اظہار۔ قاضی نے تیسرے مسلک

کو عدم ظہور کی وجہ سے ذکر نہیں کیا

صرف دو کے ذکر پر اتفاق کیا

لیکن ترتیب ذکر میں ہوا

کے مسلک کو مؤخر کر دیا حالانکہ اس کو مقدم کرنا چاہیے کیونکہ اکثر قرار کا اسی پر عمل ہے۔

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. کہ فیہ اسم الاشارة تنبیہا علی ان اتصافہم بتلك الصفات یقتضی كل واحدة من الاثرتین وَأَنَّ کَلَامَہَا کافی فی تمیزہم بھا عن غیرہم ووسط العاطف لاختلاف مفہوم الجملتین ہُنَا بخلاف قوله أُولَٰئِكَ کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْعَقْلُونَ فان التسبیح بالغلطہ والتشبیہ بالیہائم شئی واحد نہ كانت الجملة الثابتة مقہرة للاولی فلا یناسب العطف۔

ترجمہ :- اور یہی لوگ سن مانی مراد پائیں گے۔ اس جملے میں اولئک اسم اشارہ دوبارہ اس لئے آئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متقین کا صفات مذکور کے ساتھ متقف ہونا ان دو امتیازی مقول میں سے ہر ایک کا متفق ہے نیز اس تنبیہ کے لئے بھی کہ ان دو امتیازی نشانوں (ہدایت رب، صلاح اخروی) میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اور ماقبل والے جملہ کے درمیان حرف عطف اس لئے لگے کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے اس کے برخلاف فرمان باری اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم العقلون رہیں لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں اس میں لوگ غافل ہیں کہ ان دو جملوں کے بیچ میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔ کیونکہ مفہوم متحد ہیں اس لئے کہ کفار پر عقلت کا حکم لگانا اور ان کو یہائم کے ساتھ تشبیہ دینا ایک ہی شے ہے لہذا اس کلام میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید وائع ہو گا پس عطف نازیبا ہو گا۔

تفسیر :- اس آیت کے تحت پانچ بحثیں ہیں اول تکرار اولئک اور در بیان میں حرف داؤ کو ذکر کرنے کے متعلق دوم لفظ ہم کے متعلق سوم لفظ مفلح کی تحقیق کے بارے میں چہارم قاضی صاحب کی تنبیہ کی تشریح پنجم علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق اول بحث کے اندر دو چیزیں ہیں۔ اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ جب مفلحون کا محکوم علیہ ہے اولئک ہے جو علی ہدی من رہیم کا محکوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک کے ہم مفلحون کو بطور عطف کے ذکر کرتے اور اولئک علی ہدی من رہیم و ہم مفلحون فرمادیتے۔ قاضی صاحب نے لفظ کر رہے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تاحی صاحب نے اپنی عبارت میں اثرتین کا لفظ استعمال کیا ہے جو تثنیہ ہے اثرۃ کا اودا اثرۃ کبھی تو استعمال ہوتا ہے ابتثار کے معنی میں جس کے معنی مختار ہونے کے ہیں اور کبھی مایثار ثربہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی وہ شئی جس کے ذریعے کسی کو امتیازی شان بخش جائے پہل صورت میں اثرۃ مصدر ہو گا اور دوسری صورت میں اسم ہو گا تاحی صاحب کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب سمجھیے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم اشارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے پہلی تنبیہ یہ کہ متقین کے جو دو وصف امتیازی ہیں یعنی فلاح کامل اور مستقر علی البدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا بالاستقلال صفات مذکورہ تقاضا کرتی ہیں یعنی جس طرح صفات مذکورہ متقین کے مستقر علی البدایت ہونے کے لئے مستقلاً علت ہیں اس طرح صفات مذکورہ متقین کے فلاح کامل کے ساتھ متصف ہونے کے لئے بھی مستقلاً علت ہیں۔ صفات مذکورہ کا علت ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ استقرار علی البدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم اشارہ پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنا بعینہ موصوف بالصفات کو ذکر کرنا ہے پس اولئک پر حکم کو مرتب کرنا صفات پر مرتب کرنا ہے اور جن صفات پر حکم مرتب کیا جاتا ہے وہ صفات ترتب حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس اولئک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقرار علی البدایت اور فلاح کامل کے واسطے علت ہیں ہذا صفات کا علت ہونا تو ثابت ہو گیا اور بالاستقلال اس طور پر ثابت ہو گا اولئک کو دوبارہ ذکر کرنا بعینہ علت کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور تعدد علت تقاضا کرتا ہے تعدد معلول کا۔ پس جب اولئک کو دوبارہ ذکر کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صفات درجہ اول کے لئے مستقل طریقہ پر علت بنی ہوتی ہیں۔ برخلاف اس کے کہ صرف عطف کے ذریعہ ذکر کیا جاتا کیونکہ اس صورت کے اندر دونوں چیزوں کا مستقل معلول ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ او جمعیت کے لئے آتا ہے پس او کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہوتا کہ ان دونوں کا مجموعہ معلول اور مقتضی ہے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا مستقلاً معلول ہونا ثابت نہ ہوتا۔ اور دوسری تنبیہ یہ ہے کہ اولئک کو مکرر ذکر کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ متقین کے واسطے دنیا کے اندر مستقر علی البدایت ہونا اور آخرت کے اندر بامراد ہونا یہ دونوں ایسے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے لیکن اس کے اوپر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ دعویٰ صرف اولئک ہُم المفلحون میں تو ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر المفلحون معروف ہے اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو وہ منحصر ہوتی ہے مبتدا کے اوپر اور مبتدا کے واسطے صفت امتیازی ہوتی ہے پس اولئک ہم المفلحون کے معنی یہ ہیں کہ فلاح کے ساتھ صرف متقین ہی منصف ہیں اور مفلح ہونا متقین کے لئے وصف امتیازی ہے ہذا وصف امتیازی ہونا اولئک ہم المفلحون سے تو ثابت ہو گیا لیکن استقرار علی البدایت کا وصف امتیازی ہونا اولئک علی ہدی من ربہم کی ترکیب سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اولئک علی ہدی من ربہم کی ترکیب ایسی نہیں کہ جس میں علی ہدی من ربہم کا اولئک پر صرہ ہو رہا ہو ہذا یہ دعویٰ کرنا کہ اولئک کو مکرر ذکر کرنا تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک وصف امتیازی ہے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف امتیازی ہونے کا دعویٰ ترکیب اور صرح کے اعتبار سے نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اختصاصی علت کے اعتبار سے کیا جا رہا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولنک علی ہدی من رہیم میں اولنک سے ان صفات کی طرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی الہدایت کے واسطے علت ہیں اور چونکہ یہ منطلق کا قاعدہ ہے کہ علت لا تتخلف عن المعلول یعنی علت معلول میں تخلف نہیں ہوتا بایں طور کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت مختص ہوگی اس کے ساتھ استقرار علی الہدایت یعنی معلول بھی مختص ہوگا۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ صفات مختص ہیں متقین کے ساتھ لہذا استقرار علی الہدایت بھی متقین کے ساتھ مختص ہوگا اور استقرار علی الہدایت متقین کے لئے وصف امتیازی ہوگا پس جب اولنک ہم المفلحون میں اولنک کو پھر دوبارہ ذکر کر دیا تو حسب طرح استقرار علی الہدایت کا مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوا تھا اسی طرح فلاح کا بھی مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہو گیا پس امتیاز اور اختصاص کا دعویٰ اختصاص علت کی بنا پر تھا اور یہ چیز دونوں جماعوں میں موجود ہے۔

ووسط العاطف لا اختلاف مفہوم الجملةین ہلہنا۔ اب یہاں سے قاضی صاحب بحث کے دوسرے جواز کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اعتراض کیا کہ اولنک علی ہدی من رہیم پر اولنک ہم المفلحون کا واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہیے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا محکوم علیہ ہے وہ ہی جملہ ثانیہ کا بھی محکوم علیہ ہے پس حسب طرح اولنک کا لانعام بل ہم فضل اولنک ہم الغافلون کے اندر اتحاد محکوم علیہ کی وجہ سے اولنک ہم الغافلون کا اولنک کا لانعام الخیر واؤ کے ذریعے عطف نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہاں پر بھی واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہیے تھا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مترجم نے جس جملہ کے اور جملہ اولنک ہم المفلحون کو تیس کیا ہے اس جملہ اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم المفلحون اور اولنک علی ہدی من رہیم کے اندر اگر یہ سند الیہ میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں اختلاف یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب یا الدلالة الموصلة الی المطلوب کا اور فلاح نامہ ہے الفوز بالمطلوب کا یعنی مقصود کو پا کر امرار ہونا اور ظاہر ہے کہ مقصود کس ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہو گیا اور وجود کے اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں ہے اور فلاح آخرت میں نصیب ہوگی پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف ہے نیز دونوں جملوں میں مقصود کے اعتبار سے بھی اختلاف ہے بایں طور کہ اولنک علی ہدی من رہیم کو ذکر کر کے مومنین کے دل کو نعمت دین یا دلا کر خوش کرنا مقصود ہے اور اولنک ہم المفلحون کو ذکر کر کے نعمت آخرت سے نوازنا مقصود ہے پس دونوں جملوں کے اندر سند الیہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جملوں میں کمال اتصال اور کمال انقطاع کے بین میں کی صورت پیدا ہو گئی اور جن دونوں جملوں

میں اس قسم کی صورت ہوتی ہے وہاں واؤ کے ذریعہ سے عطف کیا جاتا ہے لہذا اولنگ ہم منفصلوں کا اولنگ علی ہدیٰ من رہیم بھی بذریعہ واؤ اس وجہ سے عطف کر دیا گیا۔ بخلاف جملہ مقیس علیہ یعنی اولنگ کا لانگ بل ہم اصل آیت کہ ان دونوں میں انحناء و اندالیہ کے باوجود دونوں جملوں کے مقصود کے اندر بھی اتحاد ہے اس طور پر کہ اولنگ کا لانگ ہم کے اندر کفار کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ شبہ غفلت ہے تو گو یا تشبیہ دے کر غفلت کے معنی پیدا کرنا مقصود ہے اور اولنگ ہم انفاقوں کے اندر صراحت غفلت کا اثبات کیا گیا ہے پس جب تشبیہ بابہائم اور اثبات غفلت دونوں ایک چیز ٹھہری تو پھر دوسرے جملہ کو ذکر کرنا محض تاکید کے طور پر ہوگا اور تاکید اور ہو کہ کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے لہذا اولنگ ہم انفاقوں اور اولنگ کا لانگ ہم کے اندر کمال اتصال ہے اور جہاں کمال اتصال ہوتا ہے وہاں ہر عطف مناسب نہیں ہوتا اس وجہ سے جملہ مقیس علیہ میں عطف مناسب نہیں ہے پس معترض کا موجودہ آیت کے دو جملہ جملوں کو ان جملوں پر قیاس کرنا قیاس سے الفارق ہے۔

وہم فصل یفصل الخیر عن الصفۃ الخ اب یہاں سے دوسری بحث لفظ ہم کے متعلق ذکر کر رہے ہیں تو لفظ ہم کے متعلق یہ سمجھ لیجئے کہ تمام نماۃ بالاتفاق ہمیر ہم کو فاصل بین الصفۃ والخیر مانتے ہیں یعنی لفظ ہم خبر کو صفت سے ممتاز کر دیتا ہے اور یہ شرط ہے کہ لفظ ہم فعل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اسم ہے یا حرف تو بعض بصر میں اس کو حرف قرار دیتے ہیں اور دیگر نماۃ اس کو اسم قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے ان کے دو فرق ہیں بعض نے اس کو اسم ملغا قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے لئے کوئی عمل اعلیٰ نہیں ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہ مبتدا ہے اور عمل رفع میں ہے۔

جو لوگ حرف ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ضمیر فصل کے لانے سے مقصد یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ جائے کہ اس ضمیر کے بعد آنے والا کلمہ خبر ہے صفت نہیں ہے مثلاً جب آپ نے کہا زید العالم یا اولنگ الفلحون تو اس موقع پر مخاطب یہ وہم کر سکتا ہے کہ عالم زید کی صفت ہوگی اور اس طرح سے الفلحون اولنگ کی صفت ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو صفت قرار دینے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور جب مخاطب ان دونوں کو صفت سمجھے گا تو موصوف اور صفت کو ملا کر اس جملہ کو مبتدا قرار دے گا اور خبر کا منتظر ہوگا یا کلام کو ناقص سمجھے گا لیکن جب آپ نے الفلحون سے پہلے ہم کو ذکر کر دیا تو لفظ ہم نے یہ بتلا دیا کہ الفلحون خبر ہے صفت نہیں کیونکہ اگر الفلحون کو صفت قرار دو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو الفلحون اور ضمیر فصل دونوں کی صفت قرار دو گے یعنی ضمیر فصل کو جزو صفت مانو گے اور یا ضمیر فصل کو غیر مان کر صرف الفلحون کو صفت قرار دو گے اگر آپ نے ضمیر کو جزو صفت مانا ہے تو اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا حالانکہ ضمیر کے بارے میں علامہ ابن حبان کی تصریح ہے کہ ضمیر لا یوصف لا یوصف بہ یعنی ضمیر نہ تو موصوف بنتی ہے اور نہ صفت نہیں جزو صفت قرار نہیں دے سکے۔

اور اگر دوسری صورت مانتے ہو تو بوصوف و صفت کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا پس ہم کیوجہ سے المفلحون کو کسی طرح صفت نہیں مان سکتے ہیں پس لامالا مفلحون کو خبر ماننا پڑے گا تو دیکھئے ضمیر فصل نے خبر کو صفت سے سمت از کردیا یعنی خبریت ہو مفلحون کے معنی ہیں اس پر ضمیر فصل دلالت کر رہی ہے پس گویا ضمیر فصل دال علی معنی فی غیو کا مصداق ٹھہری اور جو لفظ دال علی معنی فی غیر ہو وہ حرف ہو تا ہے ہذا ضمیر فصل حرف ہے۔

اور جو حضرات ضمیر فصل کو اسم قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علماء کی اکثریت کا اس کو اسم کہنا اس کی اسمیت کے لئے کھلی ضمانت ہے چنانچہ بہت سے اسم کے احکام اس ضمیر پر لاگو ہوتے ہیں جو ذرا سے تامل کے ذریعہ واضح ہو سکتے ہیں۔

اس فقہوی تمسید کے بعد ابن نشین کر لیجئے کہ تاضی صاحب ضمیر فصل کے بارے میں دو مذہب نقل کر رہے ہیں۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ضمیر فصل کو اسم مانتے ہوئے اس کو کوئی اعراب حاصل نہ ہو گا بلکہ نری ضمیر فصل رہیگی بریں تقدیر اس کے تین فائدے ہوں گے اول اپنے مابعد کی خبریت کو بتانا اور اس کے صفت ہونے کے احتمال کو ختم کر دینا اب رہی یہ بات کہ ضمیر فصل اپنے مابعد کی خبریت کو کس طرح جنائی ہے تو اس کی تفصیل مشرح طور پر تمسید میں گذر چکی۔ متأمل۔

دوسرا فائدہ تاکید نسبت ہے یعنی جو نسبت خبر کی بتا رہی جانب ہو رہی ہے ضمیر فصل اس نسبت کو بچتہ کر دیتی ہے۔

تمسیر افادہ تخصیص مند بالمند الیہ ہے یعنی ضمیر فصل کی وجہ سے خبر متبادر پر منحصر ہو جاتی ہے جیسا کہ اولئک ہم المفلحون میں سلاح کا متقین پر حصر ہو رہا ہے یا جیسے ان اللہ جو الرزاق میں رزاق کا اللہ پر حصر ہو رہا ہے شیخ زادے نے اس موقع پر ایک اشکال نقل کر کے اس مسئلے کو صاف کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ ضمیر کو مفید اختصا ص کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ عموماً ضمیر فصل مبتدا اور خبر کے درمیان اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ خبر معروف ہو اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو علمائے معانی کی تصریح کے مطابق وہ خبر معروف ہونے کی وجہ سے متبادر پر منحصر ہو جاتی ہے خواہ سچ میں ضمیر فصل ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ فرمان بنی الدین النصیحۃ یعنی دین صرف خیر خواہی کا نام ہے۔ اور الحسب المسال یعنی حسب کا باعث صبر و دولت و مال ہے۔ میں خبر کے معروف ہونے کی وجہ سے ہو رہا ہے حالانکہ درمیان میں ضمیر فصل نہیں ہے۔ پس ضمیر کا اس اختصاص و انحصار میں کوئی دخل نہ ہوا۔ ہذا قاضی کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہے کہ ضمیر فصل مفید اختصا ص ہے۔

جواب یہ ہے کہ تاضی کے بقید اختصا ص المند الیہ کیے کا یہ مطلب نہیں کہ ضمیر فصل سے اسے اس اختصاص انحصار پیدا ہوتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اختصاص تعریف خبر کو جسے پیدا ہوا تھا ضمیر فصل سے اس کی تاکید اور بختگی ہو جاتی ہے۔

او مبتدا و المفلحون خبر و الجملة خبر او ملکہ یہ ضمیر فصل کی بابت دوسرا مذہب جس کا حاصل یہ ہے کہ ضمیر فصل متبادر ہے اور ابتدائی بنا پر معروف ہے اور المفلحون اس کی خبر ہم بتا لائی خبر ہے مگر بتا دین معروف اولئک کی خبر ہو گا۔

والمفجع بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الفائق لهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلقٌ وفلذٌ يدل على الشق والفتح

ترجمہ :- اور مفجع بالحاء اور مفجع بالجیم دونوں فائز المرام کے معنی میں ہیں۔ اور فائز المرام شخص کو مفجع اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ مفجع کے معنی کھولنے والے کے ہیں تو گویا فائز المرام کامیابی کے تمام راستوں کو کھول دیتا ہے اور کامیابی کی تمام راہیں اس کے لئے کھل جاتی ہیں اور اس ترکیب والا کلمہ یعنی جس میں فاء لام حاء ہوا اور جو کلمہ بھی مفجع کے فاء اور عین کلمے میں شریک ہو جیسے فلقٌ فلذٌ فائٌ یکسب چیرنے اور کھولنے کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

تفسیر میں :- یہ تیسری بحث ہے جو فلسفین کی تحقیق نفوی سے والتبہ۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ مفجع خواہ حاء کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ مفجع ہونے والوں کے معنی فائز المرام کے ہیں۔ فائز المرام اس شخص کو کہتے ہیں جو مطلوب کے حصول پر کامیاب ہو گیا ہو۔ اور کامیاب انسان کو لفظ مفجع سے اس مناسبت سے تفسیر کرتے ہیں کہ مفجع کے معنی اصل لغت میں کھولنے والے کے ہیں۔ پس جب کوئی شخص کسی مراد کو پہنچ سکتا ہے تو اس کے حق میں یہ بات صادق آتی ہے کہ گویا اس کے سامنے مقصد کو فتح کرنے کی جتنی راہیں تھیں سب کی سب کھلتی چلی گئیں اور یہ شخص ساری راہوں کو کھولتا ہوا اور کھلتے ہوئے مقصود تک جا پہنچتا۔

قاضی صاحب نے لغت کا ایک اصول بھی بیان فرما دیا جس سے کافی روشنی مل گئی۔ فرماتے ہیں کہ جس مادے میں فاء لام حاء ہر وہ ایسے معنی پر دلالت کرے گا جس میں چیرنے اور کھولنے کا مفہوم موجود ہو گا۔ چنانچہ فلقٌ فلذٌ فائٌ ایسے کلمات ہیں جو مفجع کے فاء اور عین کلمہ میں شریک ہیں اور یہی فتح کے معنی پر دلالت کرتے ہیں فلق کے معنی پھاڑنے کے آتے ہیں اور اس معنی میں باب ضرب سے مستقل ہے عرب والے بولتے ہیں فلق اللہ البصع خدانے رات کی تاریکی کو پھاڑ کر صبح کی سپیدی نمودار کر دی۔

الفلق بفتح اللام چٹن اور سر کی مانگ کے معنی میں آتے ہیں۔ فلذ جس باب ضرب سے جدا کرنے کے معنی میں کہتے ہیں فلذ لہ من المال شیئا اس نے اس کے لئے مال کا کچھ حصہ جدا کر دیا۔

فلذی اگر سمجھ سے آئے تو اس کے معنی کٹنے کے ہیں۔ اور اگر تفعیل سے آئے تو اس کے معنی ہوں گے سر کے بال کھول کر جو تیں دیکھنا۔

وتعريف الفلحين للدلالة على ان التقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون
في الآخرة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم.

ترجمہ :- اور مفلحون کو معرفت باللام ذکر کرنا مخاصب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں
جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہوئے کہ وہ مفلحین ہیں یا الف لام سے مفلحین کی حقیقت اور جنس کی جانب
اشارہ کرنا منظور ہے جسے ہر شخص پہچانتا ہے۔

تفسیر :- لام تعریف کے متعلق جو بحث قاضی صاحب نے قائم کی ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تمہیدی
باتیں ذہن نشین کر لی جائیں شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جانب صفت انطلاق کی نسبت کرتی ہے
تو اس کی دو صورتیں ہیں زید منطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ساتھ زید المنطلق
کہا جائے۔ یہ دونوں مثالیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے ثبوت ہو رہا ہے۔ مگر دونوں
کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے باقی طور کہ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق ہی
سے نا آشنا ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کس سے وصف انطلاق کا صدور ہو رہا ہے پس جب آپ نے زید منطلق
کہا تو آپ نے اسے یہ معلوم کرادیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہو رہا ہے اس کے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا مخاطب
وہ شخص ہوگا جو زید جانتا ہے کہ انطلاق کا کس سے صدور ہو رہا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ کس سے ہو رہا ہے پس جب آپ نے
زید المنطلق کہا تو اسے یہ چناں کہ وہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے
ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقف ہے اور معرفت باللام
اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتساب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سنے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ المفہوموں کے لام تعریف میں دو احوال
ہیں عہد خارجی کا ہوگا یا جنس بر صورت اول اور ثلث ہم المفہوموں کا مخاطب وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے
کہ عالم میں دو گروہ ہیں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسائی اور انقاہ حاصل ہے اور دوسرا گروہ صلاح
اخروی کے ساتھ مصطفیٰ ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیریت یعنی جو دنیا میں
پارسی ہیں وہی مفہوموں فی الآخرة ہیں یا یہ اور ہیں اور وہ اور۔ تو دیکھتے مخاطب صلاح کو تو جانتا ہے مگر
اس کے انتساب یعنی وہ کس کی جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا لہذا جب فرمایا گیا اول ثلث ہم المفہوموں
تو اسے یہ بتا دیا گیا کہ جو لوگ دنیا میں پارسی اور متقی ہیں وہ وہی تو ہیں جنہیں تم نے مفلحین
سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ تاقل کیف نبہ سبحانہ علی اختصاص التتقین بنیل مالینالہ احد
من وجوہ شقی بناء الکلام علی اسم الاشارة للتعلیل مع الایجاز وتکریرہ و
تغریف الخبر وتوسیط الفصل لاطہار قد رهم والترغیب فی اقتفاء اثرهم۔

ترجمہ :- تنبیہ غور کرو کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کس طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔
کہ متقین ہی ان چیزوں کی یافت کے ساتھ مخصوص میں جنہیں دوسرا نہیں پاسکتا۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں کہ کلام عینی
حکم بڑی اور حکم فلاح کی بنیاد اسم اشارہ پر رکھی تاکہ اختصار کے ساتھ ان دونوں حکموں کی علت بھی معلوم
ہو جائے اول اسم اشارہ کو مکرر لائے اور پھر خبر کو معرف باللام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فصل لائے اور متقین
کی اس خصوصیت پر متنبہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی
رجعت دلاتی ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) اور اگر لام تعریف کو جنسیت کے لئے مانا جائے تو اس سے مفہمین کی جنس معلوم اور ان کی
حقیقت معلوم کی طرف اشارہ ہوگا اور مفہمین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذین یومنون
بالغیب سے وبالآخرۃ ہم یوقنون تک ذکر ہوا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے لام تعریف کو جنس قرار دینا درست
نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر منحصر ہو جائے گی جو تمام مذکورہ صفات یعنی ایمان
بالغیب اقامت صلوٰۃ ایثار زکوٰۃ وغیرہ اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو لوگ ان میں سے
بعض صفات کے حامل ہیں اور بعض سے کورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتاب السابقہ اور یقین بالآخرت
کے ساتھ تو متصف ہیں مگر اقامت صلوٰۃ وایثار زکوٰۃ کی صفت ان میں نہیں۔ وہ مفہمین سے خارج ہیں۔
حالانکہ وہ بھی مفہمین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت مراد ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل
ہوگی خواہ نمازی ہو یا غیر نمازی۔

جواب یہ ہے کہ فلاح سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولیٰ مراد ہے یعنی شروع ہی سے
جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ شان صرف انہیں کو حاصل ہے جو مذکورہ تمام صفتوں کے ساتھ متصف
ہیں اور بے نمازی اور زکوٰۃ نادر ہندے لوگ جو جنت میں جائیں گے مگر شروع ہی سے نہیں بلکہ اپنا جہاد بھگت کر

نفس میں :- قبل ازیں کہ قاضی کی عبارت کا واضح نقطوں میں حل پیش کیا جائے ان کی عبارت کا ترکیب متعلق
ظاہر کر دینا ضروری ہے۔ پس کیف اگرچہ کلمہ استقام ہے مگر یہاں تامل کا ظرف واقع ہے اور اسی وجہ سے

عمل نصب میں ہے پس اصل عبارت یوں نکلے گی۔ تامل فی کیفیت، تنبیہ اللہ تعالیٰ۔
 من وجہ شتی بار مجرور دل کرنے سے متعلق ہوگا شتی خفتیت کی جمع ہے جیسے مرض مریض کی معنی میں مختلف
 کے۔ بنابر الکلام معطوف علیہ اور تکریرہ اور تعریف الخبر اور توسط الفضل اس کے معطوفات معطوف علیہ اپنے
 معطوفات سے مل کر وجہ شتی سے بدل واقع ہے۔ لفظ ہا قد رہم الخبر نہ کی علت و غرض ہے۔
 اس مختصر سی تمہید کے بعد قاضی صاحب کا منشاء سمجھتے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 اُولَئِكَ عَلٰی هٰذِهِ مَقْدَرٌ مِّنْ رَّحْمَتِهِ وَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ میں مختلف تاکید و جمع کے کلمات
 استعمال فرما کر اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ جو چیز دنیا و آخرت کے اندر متقین کے حصے میں آئی ہیں (مثلاً
 ان کا دنیا میں کمال ہدایت پر کامزن ہونا اور آخرت میں نجات کا ل کی دولت سے مالا مال ہونا وہ سب متقین ہیں
 کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہیم و شریک نہیں اور وہ تاکید ذرا ہے جن کی جانب قاضی نے اشارہ
 کیا ہے چار ہیں۔

اول۔ پہلے جم میں اولئک اسم اشارہ لانا اور اولئک سے اختصاص پر تنبیہ یوں ہوگی کہ اولئک سے
 اجمالاً بعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہوگا کیونکہ اولئک سے موصوف بالصفات المذكورہ
 کی جانب اشارہ ہوتا ہے پس اولئک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگانا ہے اور
 جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس حرتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
 پس اولئک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی
 کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختصاص
 علت کے لئے اختصاص معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ
 متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت
 دنیوی اور فلاح اخروی بھی انھیں کے ساتھ مخصوص
 ہوگا دوسرا اس میں ساجھ نہ ہوگا۔

دوسرا ذریعہ اولئک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے تحقیق کیونکر پیدا ہوئی ہے۔ یہ بات آیت کے شروع کی بحث
 میں گذر چکی ملاحظہ فرمائیں۔

تیسرا ذریعہ۔ خبر کو معرفت باللام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معرفت باللام ہوتی ہے تو وہ مبتدا پر منحصر ہوا کرتی
 ہے اور چونکہ ذریعہ درمیان میں ہم ضمیر فصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ ضمیر فصل اس حصہ و اختصاص کی تاکید کر دیا
 کرتی ہے جو تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متقین کی خصوصیت سے آگاہ
 کرانے کا مقصد ان کی منزلت و مرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت
 دلانی ہے،

وَقَدْ تَشَبَّهَتْ بِهِ الْوَعِيدِيَّةُ فِي خُلُودِ الْفَسَاقِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ وَرُودِ
بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُفْلِحِينَ الْكَامِلُونَ فِي الْفَلَاحِ وَيَلْزَمُهُ عَدَمُ كَمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَيْسَ
عَلَى صِفَتِهِمْ لِعَدَمِ الْفَلَاحِ لِدِرَاسَا.
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَمَّا ذُكِّرُوا بِمَا صَدَّقَتْ عِبَادَتُهُمْ وَخَالَصَتْ أَوْلِيَاؤُهُ بِصِفَاتِهِمْ
الَّتِي أَهْلَتَهُمْ الْهَدَى وَالْفَلَاحَ عَقِبَهُمْ إِلَى آخِرِ قَوْلِهِ فِي الضَّلَالِ.

ترجمہ :- اور اس وعید سے فرقہ وعیدیہ نے اہل قبلہ میں سے فساق کے عذاب میں رہنے کے بارے میں استدلال
کیا ہے اور اس استدلال کو اس طرح رد کر دیا کیلئے کہ آیت میں غلامین سے کامل فی الفلاح مراد ہیں پس اس سے
یہ ثابت ہوا کہ جو متقین کے طریقے پر نہیں ہیں ان کے لئے فلاح کامل نہیں ہے یہ کہ اس کے لئے سرے سے فلاح ہی نہیں ہے
جب اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں اور غلاموں کو ان کی ان صفات کیساتھ ذکر فرمائیے جنہوں نے ہدایت و فلاح کا
انہیں اہل بنایا تو ان کے بعد ان کے فی القلوب یعنی ان نافرمانوں اور سرکشوں کا ذکر فرما رہے ہیں جن کے حق میں کوئی ہدایت کی بات مفید اور تیری
تذکرہ کی نشانیاں اور دُرُائے کارآمدیں اور ان کے اس لئے کاموں کی دانے پر اس طرح عطف نہیں کیا گیا جیسا کہ ان الا برار لطفہ نعیمہ
وَأَنَّ الْفَجْرَ لَرِيفَةٍ جَعِيحُوْهُمِ عَطْفَ بے۔ ان لئے کہ ان دونوں واقعوں کی غرض مختلف ہے کیونکہ پہلا
کلام یعنی ذالک الکتاب سے ہم المفلحون تک قرآن پاک کے تذکرے اور اس کی شان کو بیان کرنے کے لئے لایا
گیا ہے اور دوسرا کلام جو إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سے شروع ہوتا ہے وہ کفار کی سرکشی اور ان کے انہماک
فی الضلالت کی شرح کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ پانچویں بحث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں فلاح کو متقین پر مقرر کیا گیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ
مستلزم ہے نفی اعدا کو پس معلوم ہوا کہ جو متقین کی صفت پر نہیں ہے یعنی تارک صلوٰۃ ومانع زکوٰۃ ہے اس کے لئے فلاح
نہیں ہے اور فلاح سے دخول جنت مراد ہے بلکہ ثابت ہوا کہ غیر متقین یعنی فاسقین کے لئے دخول جنت نہیں ہے پس وہ
سدا عذاب میں رہیں گے۔ یہی وہ استدلال ہے جو فرقہ وعیدیہ یعنی فرقہ معتزلہ و خوارج نے اس موقع پر پیش کیا ہے
قاضی صاحب نے اس استدلال کو رد فرمادیا جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاح سے فلاح کامل مراد ہے اور فلاح
کامل سے جنت کا دخول اول مراد ہے۔ پس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ غیر متقین کے لئے فلاح کامل یعنی
دخول اولین نہیں ہے اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مطلقاً فلاح بین مطلق دخول ہی نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے
معتزلہ و خوارج کو وعیدیہ اس لئے کہا ہے کہ وہ وعیدات میں اغراض سے کام لیتے ہیں یعنی مرتکب کبیرہ کو کافر
اور محمد فی النار کہتے ہیں کہ

تو ان الذین کفرو والآیۃ تاضی صفا اس آیت کے ذیل میں پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بیان مناسبت اور رت اسکاں سے تعلق
دوم این کے عامل ہونے کی حیثیت اور اس کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے متعلق سوم الذین کی مراد کے متعلق چوتھا
حقیقت کفر سے متعلق پنجہم استدلال معتزلہ اول بحث یعنی بیان مناسبت اس کا اصل یہ ہے کہ انبیاء میں
اللہ تعالیٰ نے اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا ان صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا جن صفات نے ان کو
ہدایت اور صلاح کامل کا بل بنایا اب اس کے بعد ان کے مقابل ان الذین کفرو اسے ایسے لوگوں کا ذکر فرما رہے ہیں
جو اسی قدر سرکش اور خیر سے اس قدر خالی ہیں کہ جن کو تو ہدایت کا راستہ اور نجات کو آیات اور وعیدات نفع
پہنچا سکتی ہیں اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہئے کہ انبیاء میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرمایا
تھا۔

اور اب یہاں سے ان کے اعتداد یعنی کفار کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں تو گویا یہ مناسبت بذراعت
ہے۔ رہی یہ بات کہ ان اعتداد کو ذکر کرنے سے مقصد کیا ہے تو مقصد اس سے مومنین کے حال کو نکھار لینا ہے کیونکہ
اپنی ضد کی وجہ سے واضح ہو جاتی ہے جیسے کہ نور کی حقیقت ظلمت کے آنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے اسی وجہ متنی کا
یہ مصرعہ و بطلانها تبیین الانشیلہ زبان زخرا تہ ہے بیان مناسبت کے لئے تاضی صفا نے جو
عبارات اختیار کئے اس کے اندر پانچ لفظ قابل غور ہیں۔ اول خاصہ عبارت دوم خالصہ اولیاء سوم متاہد چہارم
مروءۃ پنجم بدی پہلے دو لفظوں کے اندر گفتگو یہ ہے کہ خاصہ عبادۃ کو مخالفت اولیاء پر مقدم کیوں کیا۔
جواب اس لئے کہ پہلا کلمہ اپنے طرفین یعنی مضامین صفات الیہ کے اعتبار سے افضل ہے دوسرے کلمہ کے طرفین
کے مقابل میں مضامین یعنی لفظ خاصہ تو اس لئے افضل ہے کہ خصوصی کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مخصوص و مقرب
بنالیا اور خلوص کے معنی یہ ہیں کہ بندوں نے اپنے نفوس کو نقائص اور آلائش سے پاک کر کے اللہ کے لئے خالص کر دیا
تو گویا خصوصی کی نسبت ذات باری کی طرف ہے اور خلوص کی نسبت بندوں کی طرف ہے اور شئی اپنی نسبت کے اعتبار
سے اشرف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے عبد الخلیفہ اشرف ہے عبد الحام سے پس خصوصی اشرف ہو گیا خلوص سے اور اشرف
مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پلاس وجہ سے خصوصی کو مقدم کر دیا خلوص پر اور صفات الیہی عباد افضل اس وجہ سے کہ
عباد عبودیت سے ہے اور ادبیا ولایت سے ماخوذ ہے اور وصف عبودیت افضل ہے بمقابلہ وصف ولایت کے اس
لئے تو حضور کو بعد کبریا رکھا گیا کیونکہ آپ اشرف الانبیاء ہیں اور حضرت ابراہیم کو خلیل کہا گیا کیونکہ ان کا درجہ
حضور سے کم ہے پس عباد اشرف ہوا ادبیا سے ہذا اس شرافت کی وجہ سے عباد کو مقدم کر دیا ادبیا پر۔
تیسرا لفظ عتاقہ ہے عتاقہ جمع ہے عاتی کی اور عاتی اسم فاعل ہے عتو سے اور عتو باب نصر ہے جس کے معنی ہیں طغیان
کے یعنی شر اور فساد کے اندر حد سے گذر جانا اور مروءۃ جمع ہے مرد کی اور مرد کہتے ہیں مالا یعلق بخیرا مسل یعنی وہ شخص
جس کا جلتی سے لگاؤ نہ ہو اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کے لئے یہ وصف استعمال کیا چنانچہ فرمایا شیطانا مردا
لیکن یہاں پر مراد انتہائی سرکش ہے ہر سے مراد اتمہ الطریق ہے ایصال الی المطلوب مراد نہیں کیونکہ اگر ایصال
الی المطلوب مراد ہوتا تب تو مانع کسے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔

ولہ عطف قصۃ ہم علی قصۃ المؤمنین۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور یہ اعتراض وارد ہوا ہے بیان مناسبت کی وجہ سے۔ اعتراض سے پہلے بطور تہدید کے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں اول یہ کہ تقابل کے اقسام سے تقابل تضاد اور تقابل عدم و ملکہ بھی ہے تقابل تضاد کہتے ہیں ان دو امر وجودی کے درمیان تقابل کا ہونا جو عمل واحد پر پے بہ پے آتے ہیں اور تقابل عدم و ملکہ اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔ اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ بعض حضرات تقابل تضاد کے قائل ہیں اور بعض حضرات تقابل عدم و ملکہ کے منشا اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ ایمان تصدیق القلب با جا رہ النبی کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے عدم التصدیق با جا رہ النبی کے ساتھ۔

اور بعض حضرات نے وجود القلب با جا رہ النبی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم التصدیق کے ساتھ تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل عدم و ملکہ ہے کیونکہ عدم التصدیق مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے وجود القلب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل تضاد ہے کیونکہ وجود القلب بھی معنی کے اعتبار سے وجودی ہے قاضی صاحب بھی ایمان و کفر میں تقابل تضاد مانتے ہیں کیونکہ قاضی نے بھی کفر کی تعریف انکار ما علم کے ذریعہ کی ہے اس تقریر سے کفر و ایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر و ایمان کے موصوفین میں تضاد ان اوصاف کے واسطے ہو گا۔

اسی وجہ سے علامہ نفق زانی نے کہا ہے کہ اسود و ابیض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے اوصاف میں تضاد ہے اور تقابل تضاد کو جامع وہی مانا گیا ہے اور جب دو جموں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان دونوں جموں میں وصل ہوتا ہے اور تضاد جامع وہی اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ البعد اقرب الی البعد خلوصاً بالبال یعنی ایک ضد کی وجہ سے دوسری ضد کا بہت جلدی خیال پیدا ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ کمال انقطاع کے وقت عطف نہیں کیا جاتا ہے۔ اب اشکال سنئے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفروا ما قبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع وہی پایا گیا اور جب جامع پایا گیا تو بھر عطف کر دینا چاہیے جس طرح کہ اِنَّ الْاَنْبِرَاءَ لَفِیْ نَعِیْجٍ وَاِنَّ الْفَجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ میں اسی جامع وہی کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا ما قبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں فصل یعنی ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔

اب رہی یہ بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں تفصیل کی غرض کے اندر اختلاف ہے۔ کیونکہ اول قصہ میں ذلک الکتاب اور تک ہر المقاموں تک کتاب کا تذکرہ ہے اور اس کی رفعت شان اور کمال کو بیان کیا گیا ہے اور کمال کو اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کو ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کرنا ہے اور صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کی سرکشی

اور ان کے انہماک فی الفضل کو واضح طریقہ پر بیان کیا گیا باقی طور کہ ان کے لئے انداز اور عدم انداز کو برابر قرار دیا گیا۔ اور ان پر لایو منوں کا حکم متیقن طریقہ پر لگایا گیا جس سے معلوم ہوا کہ امتیازی سرکش اور شہمک فی الفضلات ہیں۔ حاصل یہ کہ ماقبل کے قصہ سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور جب غرض دونوں کی مختلف ہو گئی تو بتائیں فی الغرض کی وجہ کمال انقطاع پیدا ہو گیا اور چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سے ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عطف کو ترک کر دیا گیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگرچہ صراحتہ بتائیں فی الغرض ثابت ہو گیا لیکن ضمت ان الذین کفروا اور ماقبل تقابل تضاد پایا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کئے گئے تو اس کے ضمن میں یومنین اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب یومنین کا ان کے اوصاف کے ساتھ تذکرہ ہوا اور پھر ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہوا تو ان دونوں میں تقابل نفساً و ثبات ہو گیا اور چونکہ تقابل تضاد کی صورت میں جامع وہیں ہوتا ہے لہذا عطف کرنا چاہیے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بالغرض اگرچہ جامع پایا جاتا ہے مگر صریح کمال انقطاع کی وجہ سے اس ضمن جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ علامہ مسکاکی نے فصل وصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ ویثرت العطف لاناقطاع وان کان بینہما جامع لایلتفت الیہ بعد المقام عنہ ومن هذا القبیل قطع ان الذین کفروا لکون ماقبلہ حدیثاً عن النہایان وان ما شانہ کیت وکیت وهذا حدیث عن الکفار وتصحیحہم فی کفر ہم یعنی انقطاع کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کے رہتے ہوئے جامع ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کیا جائیگی کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستبعد ہے چنانچہ اسی قبیلہ سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے ماقبل والے جملے میں قرآن اور اس کی ستان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے رسوخ فی الکفر کو بیان کیا گیا ہے لیکن اشکال کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ بتائیں فی الغرض اس وقت ثابت ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے موقوف مانو لیکن اگر اس سے منفصل مانو تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے ماقبل الذین یؤمنون بالغیب کے درمیان اتحاد فی الغرض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں دونوں جملوں سے مقصود بیان اجمال اور بیان احوال رجال ہو گا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہو گا اور جب اتحاد فی الغرض ہو گیا تو عطف ہونا چاہیے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے منفصل مانتے ہوئے بھی کمال انقطاع باقی رہے گا یعنی فصل کی صورت میں بھی کتاب اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہو گا اس لئے کہ فصل کی صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ متنفذ ہو گا اور سوال مفرد کے جواب میں واقع ہو گا اور سوال ماقبل سے پیدا ہو گا باقی طور کہ جب فرمایا ہدی المتیقن تو سوال پیدا ہو گا کہ ماہم خصوا بابدیت یعنی کیا وجہ سے متیقن ہی کو ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو ان الذین یؤمنون بالغیب کے جواب دیا گیا۔ اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان بالغیب اور اقامت صلوة وغیرہ سبب اختصاص

وَرَأَى مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي شَاحَتْ الْفَعْلُ فِي عَدَدِ الْحُرُوفِ وَالْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ وَزُومِ الْأَسْمَاءِ
وَإِعْطَاءِ مَعَانِيهِ وَالْمُقْدَى خَاصَةً فِي دُخُولِهَا عَلَى أَهْمِيٍّ وَلِذَلِكَ أَعْمَلْتُ عَلَى الْفَرْعِ
وَهُوَ نَصَبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِي إِذَا نَاقَضَ فِي الْعَمَلِ دُخِيلَ فِيهِ وَقَالَ الْكُونِيُّ
الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُولِهَا كَانَ مَرْفُوعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَعْدَ بَاقِيَةِ مَقْصُونَةِ الرَّفْعِ قَضِيَّةٌ لِلْاِسْتِخْصَانِ
فَلَا يَرْفَعُ الْحَرْفُ وَاجِبٌ بَانَ اتِّقْنَاءُ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مُشْرُوطًا بِالتَّجَرُّدِ لِتَخْلُفَ عَنْهَا
فِي خَبَرٍ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُولِهَا فَتَعَيَّنَ أَعْمَالُ الْحُرُوفِ -

ترجمہ :- اور اِن اُن حروف میں سے ہے جو تعداد حروف میں اور معنی پر فتح ہونے اور لاسامہ پر لازمی طور پر داخل
ہونے اور معانی فعل اسم کو عطا کرنے میں فعل سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اور چونکہ یہ حروف دو اسموں پر داخل ہوتے
ہیں اس لئے ان حروف کو خصوصی مشابہت فعل متعدی سے حاصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان حروف کو فعل متعدی
کا عمل فرعی یعنی جزو اول کا نصب اور جزو ثانی کا رفع دیا گیا۔ اور عمل فرعی کا انتخاب اس بات سے آگاہ کرنے کے
لئے کیا گیا کہ یہ صرف عمل میں تابع اور دخیل یعنی غیر اصل ہیں۔

البقیہ مرگدستہ میں اور جب الذین یؤمنون بالغیب جواب ہوا اس سوال کا جو سیدھا جواب ہے ماقبل سے تو ماقبل سے جو مقصور ہو گا
وہ اس جواب سے بھی مقصور و بیان کتاب اور بیان احوال کتاب ہو گا کیونکہ جواب تابع ہو تا ہے سوال کے اور سوال تابع ہوتا
ہے منتہا سوال کے اور تابع کا تابع تابع ہو کر تا ہے ہذا جواب منتہا سوال کے تابع ہو گا یہ حال ان الذین کفرو کا ماقبل
سے فصل کمال انقطاع کیونکہ کیا گیا اور کمال انقطاع بتیان فی الغرض کی وجہ سے اس کے برخلاف ان الابرار الخ
کہ ان کی غرض میں اتحاد ہے کیونکہ ان در تولى جملوں سے مقصود شش مرتبہ علی الاعمال کو بیان کرنا ہے اب وہ شش مرتبہ
ابرار کے اندر بصورت جزا اور فجار کے اندر بصورت سزا ہے اور جب اتحاد فی الغرض ثابت ہو گیا تو عطف کرنا مجاہد ہے۔
پس ان الذین کفرو کو ان الابرار یعنی نعیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس بحث کے اندر چونکہ عطف قصہ
علی القصة کا ذکر آیا اس لئے اس کی تشریح سمجھ لیجئے۔
عطف قصہ علی القصة کہتے ہیں متعدد جملوں کا متعدد جملوں پر عطف کر دینا اور یہ عطف اس وقت میں درست
ہوتا ہے جبکہ متام جملے آپس میں غرض کے اندر متحد ہوں۔

تفسیر: یہ دوسری بحث ہے اسے یوں سمجھئے کہ تمام نماہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مشبہ بالفعل و اسول پر داخل ہوتے ہیں جزو اول منصوب ہوتا ہے اور جزو ثانی مرفوع مگر اس میں اختلاف ہے کہ دونوں جزو اول کا نصب درقع ان حروف کی وجہ سے ہے یا نصب ان حروف کی وجہ سے اور رفع کس اور درقع کس نو اس پر بھی متفق ہیں کہ نصب انہی حروف کی وجہ سے ہے مگر رفع میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ رفع بھی انہی حروف کی وجہ سے ہے اور کو فیہیں لگا کر نصب کی وجہ سے ہے۔

بعض میں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حروف فعل ماضی کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں مشابہت عام بھی اور مشابہت خاصہ بھی۔ مشابہت عام جملہ افعال ماضیہ سے ہے اور وہ اس طرح کہ تعداد حروف کے لحاظ سے جس طرح فعل ماضی ثلاثی اور رباعی ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی بعض ثلاثی ہیں جیسے اِنَّ اَنْ لَیْتُ وغیرہ اور بعض رباعی جیسے فَعَلَ لَکُنْ وغیرہ۔ نیز حسب طرح فعل ماضی میں برفعتہ ہوتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی نیز جس طرح افعال ماضیہ لازمی طور پر اسما پر داخل ہوتے ہیں اسی طرح یہ حروف بھی نیز حسب طرح فعل ماضی اپنے معنی اکم کو عطا کرتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی معانی فعل کا افادہ کرتے ہیں۔

اور مشابہت خاصہ بالخصوص فعل متعدی سے ہے وہ یہ کہ جس طرح فعل متعدی دو اسول پر داخل ہوتا ہے ان میں سے ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہوتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی دو اسول پر داخل ہوتے ہیں اعداد اسم والاخر خبر۔ اب فعل متعدی کے دو عمل ہیں۔ اصلی، فرعی۔

اصلی یہ ہے کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ اصلی یہی ہے کہ فاعل مقدم ہو اور مفعول مؤخر فرعی یہ کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ مقدم مفعول علی الفاعل کو جائز ہے مگر خلاف اصل اور فرعی ہے۔ چونکہ ان حروف کو فعل متعدی کے ساتھ مشابہت خاصہ رکھنے کی بنا پر عمل دینا ہے اور مشبہ و مشبہ کے مراتب کا لحاظ بھی رکھنا ہے۔

اس لئے ان حروف کو عمل فرعی دیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ عمل میں فرع ہیں اصل نہیں ہیں۔ اگر انہیں عمل اصلی دیا جاتا تو فرع و اصل میں برابری لازم آتی۔

کو فیہیں کی دلیل یہ ہے کہ خبر ان حروف کے داخل ہونے سے پہلے خبریت یعنی اپنے خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع تھی اور یہی خبریت اس کے رفع کی مقتضی تھی۔ اور خبریت ان حروف کے داخلہ کے بعد بھی باقی ہے لہذا اس کا مقتضی رفع ہونا بھی باقی رہتا ہے کیونکہ اصل اس میں استغناء کسی شے کا سابقہ حالت پر باقی رہنا ہے لہذا خبر خبریت اور عال معنوی کی وجہ سے مرفوع ہوگی نہ کہ ان حروف کی وجہ سے۔

وفائدتها تاکید النسبة وتحقیقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدق بها الاجابة وتذكر
 في معرض الشك مثل وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ
 ذِكْرًا اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه
 وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه۔

ترجمہ :- اِن کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی نچتگی ہے یہی وجہ کہ جواب قسم اور دیگر سوالات
 کے جوابوں کے شروع میں نیز مقام شک میں اِن لایا جاتا ہے وجوہات کو اِن سے شروع کرنے کی مثال فرمان باری
 عز اسمه وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا۔ اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ
 ہے۔ آیت میں اِنَّا مَكْنَالُهُ فِي الْاَرْضِ چونکہ سوال کا جواب ہے اس لئے اس کے شروع میں اِن لایا گیا ہے۔ آیت کا ترجمہ
 اے پیغمبر لوگ تم سے سکندر ذوالقرنین کے متعلق دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ میں جلد ہی اس کا واقعہ
 تمہیں پڑھ کر سناؤں گا۔ موسیٰ نے اسے دنیا میں سلطنت و قدرت عطا فرمائی تھی (اور مقام شک کی
 مثال) وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ہے (چونکہ فرعون کو موسیٰ کی رسالت
 میں شک تھا اس لئے اِنی رسول من رب العالمین بزرگوار فرمایا گیا)۔ مبرد کہتے ہیں کہ مہاراجا عبد اللہ قائم کہنا
 عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا جواب ہے جو اس کے قیام کی بابت سوال کر رہا
 ہو۔ اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا نام ہے جو سائل ہوتے ہوئے اس کے قیام کا منکر ہو۔

بقیہ مگنڈشتہ

قائم صاحب نے یہ دلیل رد کر دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبریت علی الاطلاق رفع کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس
 شرط کے ساتھ کہ وہ اسم جو خبر واقع ہو رہے عموماً نقطہ سے خالی ہو۔ پس جب یہ حروف داخل ہوتے تو مجرد نفوت
 ہو گیا لہذا خبریت کا تقاضا رفع باقی نہ رہا پس ان حروف ہی کی وجہ سے خبر مفروع ہوگی۔
 اور اس کی دلیل کہ خبریت کے تقاضا رفع کے لئے مجرد شرط ہے۔ یہ ہے کہ انحال ناقصہ میں رفع خبریت سے متعلق
 اور بچھڑی ہوتی ہے یعنی انحال ناقصہ کی خبر خبر ہونے کے باوجود مفروع نہیں ہے اگر خبریت علی الاطلاق مقتضی رفع
 ہوتی تو یہاں بھی خبر مفروع ہوتی۔ معلوم ہوا کہ خبریت کا تقاضا رفع مجرد کے ساتھ مشروط ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کے جز ثانی یعنی اِن کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ
 فرماتے ہیں کہ اِن کا فائدہ تاکید نسبت ہے لیکن تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی نہیں ہے جو توابع میں سے ہے۔

بلکہ تاکید نسبت سے مراد معنی لغوی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو پختہ کرنا اسی وجہ سے قاضی نے تاکید بالنسبت کے اوپر تحقیق کا عطف کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ ان تاکید کے واسطے ہے اس وجہ سے ان کو ایسے کلام کے شروع میں لایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم نام ہے تقویت جز کا اسی طرح سوالات کے جواب کے شروع میں ان کو لایا جاتا ہے کیونکہ اگر سائل متردد ہے تو جواب میں تاکید لانا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید لانا واجب ہوگا۔

بہر حال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ استصحاباً یا مطلوب ہو یا وجوباً اسی طرح ان کو شک کے مقام میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ مخاطب جب شک ہو گا تو نصف مقصد کا بھی اس کے دل میں گمان ہو گا لہذا ان کے ذریعہ سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں مقصود راسخ ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثال و ماخذ پر اٹھا کر دیتے ہوئے چھوڑ دیا البتہ جواب کی مثال دی ہے مثال قول باری و یسلونک عن ذی القرنین قتل ساتوا علیکم منہ ذکر انما ملک الہ فی الارض یہاں انما ممکنائی الارض جواب واقع ہو رہا ہے۔ یسلونک عن ذی القرنین کا اسی وجہ سے ان کے ساتھ مکرر ذکر کیا اور مقام شک کی مثال وقال موسیٰ یا فرعون اتی رسول من رب العالمین یہاں اتی رسول کو ان کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ رسالت موسیٰ مقام شک میں تھی جب تک کہ احوال موسیٰ میں غور نہ کیا جائے اور بالخصوص فرعون کے نزدیک۔

مثال المبرور یہاں سے قاضی صاحب مبرر کے قول کو نقل کر کے اس بات پر استدلال کر رہے ہیں کہ ان تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ ابو عباس کندی نے ایک مرتبہ مبرر سے کہا مجھے کلام عرب کے اندر بہت خشود زوائد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ قیسام عبد اللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے کہی وہ عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور کہی ان عبد اللہ قائم کہتے ہیں تو دیکھو ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے ان اور لام کو زیادہ کر دیا حالانکہ بغیر ان کے اضافہ کے بھی وہ مفہوم ادا ہو رہا تھا۔ تب مبرر نے جواب دیا کہ کلام عرب میں خشود نہیں ہے بلکہ خشو ابو عباس کندی میں ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا ملکہ پیدا نہیں کیا۔ اسی بات مبرر نے کہہ کر پھر مفصل جواب دیا۔ جواب کا ماصل یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے محل نہیں بلکہ ان سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی مخاطب کے اختلاف احوال کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مخاطب اگر بالکل خالی الذہن ہے تو اس صورت میں ہم عبد اللہ قائم کہیں گے کیونکہ اس صورت میں صرف اخبار عن القیام مقصود ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے سلسلے میں سوال کیا تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں ان لایا جائے گا اور اگر مخاطب منکر قیام ہے تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا پس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلفہ پیدا ہو گئے پس ان الفاظ کا اضافہ خشود نہیں ہے۔ تو دیکھئے مبرر کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ ان تاکید کے واسطے آتا ہے کیونکہ تاکید ہی کے موقع پر اس نے ان کا اضافہ کیا ہے۔

وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيا نهم كالبى لهب وابى جهل والوليد بن
الغيرة واحبار اليهود والجنس متناولا من صمتم على الكفر وغيرهم فخص
عنهم غير المصريين بما اسند اليه۔

ترجمہ :- اور اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہو گا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہوں گے مثلاً
ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود۔ یا جنس کے لئے ہو گا دریں صورت اس سے تمام کفار مراد ہوں
گے وہ بھی جو کفر پر مصر رہے اور وہ بھی جو مصر نہیں ہے پھر منہ لینی سوار علیہم الایہ کے قرینہ کی وجہ سے غیر مصرین تک
جائیں گے۔

تفسیر :- اب یہ تیسری بحث مراد الدین کے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف اور استمالات
اربعہ میں معوت باللام کے مانند ہوتا ہے پس اس بات کے پیش نظر اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہو گا یا غیر کے لئے
اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو الدین سے مراد متعین کفار ہوں گے مثلاً ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود
اس موقع پر قاضی نے علمائے یہود کا نام اخفصار کے پیش نظر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ سب معلوم الاسما تھے اشکال
ہو گا کہ کسی معوت کو معبود خارجی پر محمول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معبود خارجی کا ماقبل میں ذکر ہو چکا
ہو اور اس آیت سے پہلے ابو لہب وغیرہ کا تذکرہ ہی نہیں ہوا پس عہد خارجی پر موصول کو محمول کرنا کیسے درست ہو گا
جواب ان لوگوں کا اشتہار بالکفر اس بات سے متفق کر رہا ہے کہ ان کا ماقبلی میں ذکر کیا جائے کیونکہ ماقبل میں
ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مذکور مخاطب کے نزدیک متعین ہو جائے تاکہ معرفت کو ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ
کر دیا جائے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار بالکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہذا ماقبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی
ضرورت نہیں۔ اور اگر موصول غیر عہد خارجی کے لئے ہے تو پھر میں صورت میں جس کے لئے ہو گا یا عہد ذہنی کے لئے
یا استسراق کے لئے جس کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جنس میں حقیقت تشخص کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے اور
اصرار کفر اور انداز عدم انداز کا برابر ہونا حقیقت کفر کی صفت نہیں بلکہ افراد کافرین کی صفت ہے۔ اور عہد
ذہنی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مقصود یہ نہیں ہے کہ بعض غیر معین افراد کا حال بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے قباحیت
کے ظاہر کرنے کا اور اظہار قباحیت کے وقت انہام و چشم پوشی سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ جس کی قباحیت بیان کی جاتی

عہ مخبر بات یاد رہے کہ یہ لوگ عبارتہ النفع کے اعتبار سے مراد ہوں گے لیکن ان کے بعد کے لوگ جو انہیں کی طرح دائم علی الکفر
رہے ان کو آیت دلالت النفع کے اعتبار سے شامل ہوگی ۱۲

والکفر لغۃ ستر النعمۃ واصلہ الکفر بالفتح وهو السائر ومنہ قیل للزارع واللیل کافر ولکمام التمرۃ کافور وفی الشرع انکار ما علم بالضرورۃ حی الرسول بہ وانما عدّ منہ لبس الغیار وشد الزنار ونحوہما کفر لانھا تدل علی التکذیب فان من صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجترئ علیہا ظاہر الا لانھا کفر فی انفسہا

ترجمہ :- اور کفر لغت میں نعمت کے چھپانے کا نام ہے اور اس کی اصل کفر کاف کے فتح کے ساتھ ہے ۔ جس کے معنی مطلقاً چھپانے کے ہیں دعوا نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا اور اس کفر سے شتق کر کے کفر اور لات کے لئے کافر اور کفالات شگوفہ کے لئے کافور کا لفظ بولتے ہیں اور شریعت میں کفر ان چیزوں سے انکار کر دینے کا نام ہے جن کے بارے میں بالبداہت معلوم ہو کہ ضرور انہیں لے کر آئے ۔ اور گیر وے کیڑوں کا پھینسا اور جنینوں باندھنا اور اس جیسے دوسری چیزیں کفر میں اس لئے شمار ہیں کہ یہ تکذیب قلبی پر دلالت کرتی ہیں نہ اس لئے کہ خود تکذیب ہیں کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو سردار دو جہان کی رسالت کا مصدق ہو گا وہ ان چیزوں کی کبھی جرأت نہیں کرے گا۔

دبقیہ مرگزشتہ اس کو کھول کھول کر بیان کیا جا تا ہے النبی استغراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استغراق کے لئے ہو گا تو جیسے کفار کو شال ہو جائے گا خواہ وہ ہوں جو تا وقت موت مستمر علی الکفر ہے اور جن کے بارے میں علم نہرا ندی متعلق ہو چکا تھا کہ یہ نہیں ایمان نہیں لائے گے یا وہ ہوں جو اس آیت کے نزول کے وقت تو کافر تھے لیکن بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں مصرن علی الکفر کی تفصیل کرنی پڑے گی اور غیر مصرن کو نکالنا پڑے گا شخص تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو اس کے بارے میں یہ رجوع کارآمد ہو سکتا ہے اور قریب تفصیل الدین کفر و اکامند یعنی سواء علیہم ء انذرتہم انہی لیسو نکہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انذار و عدم انذار برابر نہیں رہا بلکہ انذار نافع ہوا بعد الذین کے تحت وہی لوگ باقی رہیں گے جو مصر علی الکفر رہے۔

قاضی صاحب نے فرمایا فخص عنہم غیر المصرین بما استند الیہ ۔ یہاں بایں باسببیت کے لئے ہے اور ما استند الیہ سے مراد سواء علیہم انذرتہم انہی ہے اور الیہ میں ضمیر مجرور الذین کی طرف راجع ہے پس اب ترجمہ یہ ہو گا کہ جسے کفار میں سے الذین کی سند کی وجہ سے غیر مصرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الذین سے غیر مصرین علی الکفر مراد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مصرین علی الکفر مراد ہیں ۔ پس قاضی صاحب کو خص عنہم المصرین کہنا چاہیے تھا۔ جواب یہاں لفظ خص میں اثر اخرج کے معنی کی تفسیر کر لی گئی ہے یا حض سے مجازاً اخرج کے معنی

مراد ہیں۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جب تک کفار میں سے غیر مصرین کو نکال دیا جائے اب الذین کے تحت مصرین علی الکفر باقی رہیں گے اب بلا اشکال قاضی صاحب نے موصول کے استقالات اربہ کو بیان کرتے ہوئے عبد خارجی کو مقدم کیا ہے کیونکہ معرف کے اندر عبد خارجی کا احتمال اصل ہے۔

تفسیر ۲: یہ پوری بحث کفر کی حقیقت سے متعلق ہے لیکن حقیقت کفر کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت نفویہ دوم حقیقت شرعیہ۔ لغت کے اندر کفر نام ہے ستر نعمت کا اور ستر نعمت بتھے ہیں عدم شکر کو یا عدم خدیث بالعدۃ کو۔ اس اعتبار سے کفر مراد وہ ہوگا کفران کے ساتھ اور اس کی ضد شکر ہے۔ اس کفر بجم الکاف کی اصل کفر بفتح الکاف ہے اور اس کے معنی مطلقاً ستر کے ہیں۔

نثار میں نے اس سلسلہ میں گفتگو کی ہے کہ کفر کو کفر کی فرع کیوں قرار دیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر نام ہے مطلقاً ستر کا خواہ وہ ستر نعمت ہو یا ستر غیر نعمت اور کفر نام ہے مخصوص قسم کے ستر کا پس کفر عام مطلق ہے اور کفر خاص مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ خاص مقید فرع ہوا کرتا ہے عام مطلق کی ابتدا ثابت ہو گیا کفر فرع ہے کفر کی لیکن ایک نفوی کا بیان یہ ہے کہ کفر و کفر دونوں اپنے معنی کے اندر اصل ہیں ایک دوسرے کے تابع اور فرع نہیں ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اس کفر بالفصح سے لفظ کافر مشتق کر کے کہ ان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ کسان بھی بچ کو زمین کی تہہ میں چھپا دیتا ہے اور اس مناسبت سے لات کو بھی کافر کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اپنی چادر ظلمت میں متام اشیا کو ڈھک لیتی ہے اس لئے ارشاد باری ہے وجعلنا اللیل لباساً اور مفسرین نے لباس کی تفسیر کی ہے ابتر ایتر لبسوا وہ جمیع الاشیاء اور اس کفر سے کافر کو جو فاعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے مشتق کر کے کلام الثمرہ کے لئے استعمال ہوتا ہے تمام جمع ہے کم کی اور کم کہتے ہیں غلافی شگونہ کو یعنی ان پتیلوں کو جو کالی کو ڈھکے ہوئے ہوتی ہیں۔

اب کفر کی حقیقت شرعیہ کو سنئے کفر کی ایک تعریف تو امام غزالی نے بیان کی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں تکذب اور رسول فی اجارہ بن عبد اللہ یعنی رسول اللہ جو احکامات خدا کی طرف سے لے کر آئے ان احکام میں رسول اللہ کو جھٹلانا مگر اس تعریف سے ایک واسطہ اور منزلہ بین الکفر والا یمان نکل آتا ہے حواہل سنت والجماعت کے بالکل خلاف ہے مثلاً ایک شخص شک ہے کہ جس کے اندر دونوں پہلو برابر ہیں یا اس طرح ایک شخص ایسا ہے کہ جو نہ مصدق ہے اور نہ مکذب ہے تو مصدق نہ ہونے کے اعتبار سے وہ ایمان میں داخل نہیں ہوگا اور مکذب نہ ہونے کی وجہ سے وہ کفر میں بھی داخل نہیں ہوگا لہذا منزلہ بین المنزلیتین ثابت ہو گیا اس لئے قاضی صاحب نے اس تعریف سے گریز فرمایا ہے اور دوسری تعریف کی چٹانچہ فرماتے ہیں کہ وفی الشرع انکار ما علم بالضرورة یعنی الرسول بہ یعنی یمن شریعت میں کفر نام ہے ان چیزوں سے جاہل رہنے کا جن چیزوں کے بارے میں مشہور ہو چکا ہے کہ ان کو نبی نے لے کر آئے۔ تو قاضی صاحب نے تعریف کفر کے اندر انکار کا لفظ استعمال کیا اور یہ (انکار ما خود ہے انکرت الشیء) اور انکرت الشیء اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص کسی چیز سے جاہل رہ جاتے اس تعریف کے اعتبار سے کوئی

واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

لیکن عبدالحمیم سیالکوٹی نے اس کی تردید کی ہے اور اصل نے کہا کہ قاضی کی تعریف سے بھی منزلہ بین المنزلیت میں ثابت ہو جاتا ہے یا یہ طور کہ ایک شخص کو خدا اور رسول کی معرفت حاصل ہے مگر وہ رسول کی تصدیق نہیں کرتا ہے جیسے کہ علماء یہود تو یہ یمن تو اس لئے نہیں ہو سکتے لکن کو تصدیق حاصل نہیں حالانکہ ایمان نام ہے تصدیق کا اور کافر بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ کفر نام ہے انکار یعنی جہالت کا اور ان کو معرفت حاصل ہے جو جہالت کی ضد ہے۔ پس علمائے یہود نہ کافر ہے اور نہ یمن بلکہ منزلہ بین المنزلیت میں رہے لہذا قاضی صاحب کی تعریف بھی درست نہیں ہے۔ اس کے بعد عبدالحمیم نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کو اختیار کیا جائے۔

رہا شاک اور غیر مصدق اور غیر مکذّب کا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کے سب کفر میں داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان لوگوں نے جب اقرار باللسان پر قدرت ملنے کے باوجود اقرار نہیں کیا تو یہ ذلیل بن گئی اس بات کی کہ ان کے اندر بھی تکذیب موجود ہے اور جب تکذیب پائی گئی تو کفر کی تعریف صادق آتی لہذا یہ لوگ کافر ہوئے پس منزلہ بین المنزلیت ثابت نہ ہوا۔

عبدالحمیم نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت میں انکار جود کے معنی میں ہے اور جود مراد ہے تکذیب کے پس قاضی صاحب اور امام غزالی کی تعریف میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ ایک ہی ہو گئی اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آگے چل علامات کو معنی اس لئے کفر میں داخل کیا ہے کہ وہ دال علی التکذیب کو دال علی الکفر قرار دے کر کفر میں داخل کیا پس اس قرینہ کی بنا پر انکار معنی میں تکذیب کے ہے پس اس اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ کفر نام ہے ان چیزوں کے جھٹلا دینے کا جن چیزوں کے بارے میں بشارت معلوم ہو چکا ہے کہ حضور ان کو نہ کر آئے ہیں بالضرورت کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے بارے میں عوام و خواص کے اندر یہ مشہور نہیں ہے کہ ان کو نہ کر آئے ہیں بلکہ صرف خواص کے اندر وہ مشہور ہیں ان احکام کو اگر کوئی جھٹلا تا ہے تو کافر نہیں ہو گا مثلاً خدا کا مرنے ہونا یا مصیقات باری کا عین یا غیر عین ہونا یہ سب احکام ہیں جو عوام و خواص دونوں میں مشہور نہیں بلکہ صرف خواص جانتے ہیں لہذا ان کی تکذیب سے ان ان کافر نہیں ہو گا اس لئے علماء نے کہا ہے کہ وہ اجماعی اور جہتادی مسائل جن کے بارے میں کوئی قطعی مطلق موجود نہیں یا وہ مسائل جو خبر واحد سے ثابت ہیں ان کی تکذیب کرنے والا کافر نہیں ہو گا بلکہ مشارج مواقف نے تو یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کوئی شخص آفتاب کے سامنے سجدہ ریز ہو تا ہے مگر خدا کی تکذیب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مصدق ہے تو اس کو کافر نہیں کہیں گے۔ مگر مشارج مواقف کی یہ بات اسلاف کے فیصلہ کے بالکل خلاف ہے اسی وجہ سے مشارج قنوی نے اس کو رد کر دیا۔

علامہ کرمانی مشارج بخاری نے یہ فرمایا کہ بعض علماء کفر کی پارتسمیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چار قسموں میں سے کوئی بھی قسم اگر کسی کے اندر پائی گئی تو وہ مستحق مغفرت نہیں ہو گا۔ اول کفر انکار دوم کفر جود سوم کفر معاندہ چہار کفر نفاق کفر انکار تو یہ ہے کہ قلب اور زبان دونوں سے انکار کرے اور دین کی جو بھی بات اس کے سامنے رکھی جائے اس سے نا آشنا ہو جیسے کہ عرب کے کفار مجاہدین جو کھلے طریق پر کفر کرتے تھے۔

کفر جو دیہے کہ قلب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر بالمیں۔
کفر معاندہ یہ ہے کہ قلب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر قبول نہیں کرتا جیسے
کہ ابوطالب کا کفر۔

اور کفر نفاق یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔
وامتاعاً منہ لبس العیاء وشد الذناب الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے لیکن سوال و جواب
کی تشریح سے پہلے عیار اور زنا کے معنی سمجھ لیجئے عیار کلمہ نفاق اس اور پر کے کپڑے کو کہتے ہیں جس کے اوپر ایسے دھاگے
سے سلائی کی جاتی ہے جس دھاگے کا رنگ اس کپڑے کے رنگ کے خلاف ہو اور یہ سلائی خاص طور سے تنانوں
پر ہوتی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ شاتوں کی کوئی قسمیں نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر ہوتی تھی اس قسم کے کپڑے
اہل ذمہ پہنتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شعار مذہب ہوتے تھے اسی وجہ سے اہل لغت عیار کی تفسیر نشان اہل ذمہ
کے الفاظ سے کرتے ہیں یہ عیار یا غوغیہ غیر سے اور غیر کے معنی حقیرا محال ہونے کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے من یکفر
باللہ یلقی العین یعنی جو شخص کفر باللہ کرے گا وہ فقیرا محال ہو گا اور عیار کو عیار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے
دھاگے کا رنگ متغیر و مختلف ہوتا ہے کپڑے کے رنگ سے اور زنا اس موٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو چھندہ سانا کر
کندھے سے کرتنگ ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا پانچانہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں پیٹ لیتے ہیں
جیسا کہ موجودہ دور کے برہمنوں کا طریقہ ہے۔ بعض لوگوں نے زنا کی تشریح اس بی ٹی ٹی سے کی ہے جس کو اہل ذمہ
اور حصے تھے۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ دونوں چیزیں اہل ذمہ کا نشان تھیں۔

اب سنئے سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے کفر کی حقیقت انکار ما علم بالفروۃ کے ساتھ بیان کی ہے حالانکہ
اہل شرع نے بعض ایسے افعال و اقوال پر کفر حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ عیار کا پہننا اور زنا کا باندھنا
جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور نہ اہل شرع نے ان کوئی نفع کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر
ہیں اس لئے اہل شرع نے حریم دین کی حفاظت کے لئے دال کو مدلول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے من
رعی حول المحمی یوشکت ان یقع فیہ یعنی اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چلے گا
تو بہت امید ہے کہ وہ جاؤر اس چراگاہ کے اندر بھی منہ مار دے۔ پس اس طرح جو شخص ان علامات کو اختیار
کرتا ہے تو اس کے بارے میں بہت امید ہے کہ وہ کفر کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں
پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ کفر حقیقی پر مطلع ہونا ناممکن ہے۔

علامہ ابن الہمام صاحب تلح التقذیر نے فرمایا کہ ایمان کے اندلزل شرع نے بہت ایسے لوازم کا اعتبار کر رکھا ہے جسکے معدوم ہونے کے وقت
اللہ اور اس کے رسول اور اس کی کتابوں کا کفر مرتب ہو جاتا ہے اس وجہ سے بہت سے ایسے افعال و اقوال کی وجہ سے انسان کو کافر قرار دیتے
ہیں جو حقیقتہً کفر نہیں لیکن چونکہ تصدیق اور عدم تصدیق ایک امر باطنی ہے مخلوق اسکے اور مطلع نہیں ہوسکتی اور نہ شریعت کا یہ قانون ہے
کہ تین چیزوں کی حقیقت پر مطلع ہونا ناممکن ہو تو وہاں مدار حکم حقیقت نہیں ہوتی بلکہ اسکی علامات ظاہرہ مدار حکم ہوتی ہیں چنانچہ
عیار و زنا کا پہننا بھی اسی قبیلہ سے ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ ان علامات سے ظن کا افادہ ہو گا نہ کہ یقین کا۔

واحجت المعزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضى على حدوثه لاستدعائه سابقته
مخبر عنه واجيب بانه مقتضى المتعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام
كما في العلم.

ترجمہ :- اور معزلہ نے قرآن پاک میں آئے ہوئے افعال ماضیہ سے قرآن پاک کے حدوث پر استدلال کیا ہے
کیونکہ فعل ماضی سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرتا ہے اور جب قرآن پر کس شے کی سبقت ثابت ہوگئی تو قرآن کا
حدوث ثابت ہو گیا، اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبقت مخبر عنہ کلام کے تعلق کا تقاضا کرتا ہے اور تعلق کے حدوث سے
کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیسا کہ مسئلہ باری میں یہی صورت ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے پانچویں بحث استدلال معزلہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتیں
بطور مقدمہ کے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک دو دو قسموں پر تقسیم ہے قدیم بالذات اور
قدیم بالزمان اور حادث بالذات اور حادث بالزمان۔ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الذات
نہ ہو یعنی کوئی اس کا غیر اس سے خانا مقدم نہ ہو اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الزمان
نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے زمانا مقدم نہ ہو۔ واجب بالذات ہے اور صفات واجب قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات اس کو کہتے ہیں
جو مسبوق بالذات بحسب الذات نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے خانا مقدم نہ ہو اور حادث بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالذات بحسب الزمان
نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے زمانا مقدم نہ ہو۔
دوسری بات یہ کہ کلام کے نین وجود ہیں اہل وجود یعنی نفس المتکلم یعنی وہ وجود کہ جو کلام کو الفاظ کا براہہ پہنچانے
سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے کلام کو کلام نفس کہتے ہیں اس کو شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفظ الفواد وانما جعل اللسان علی الفواد دلیلا
یعنی کلام در حقیقت دل میں ہے مگر زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کا اوجاز جانب قدرت کلام قلبی کے لئے رہنما بنا دیا گیا
ہے۔ دوسرا وجود تلفظ میں ہے یعنی وہ وجود جو اس کلام نفسی کو الفاظ کا براہہ پہنچانے وقت حاصل ہوتا ہے اس وجود
کے اعتبار سے اس کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں۔ سہم وجود فی النفس والکتابت یعنی وہ وجود جو اس کلام کو لکھنے اور
نقش کرنے وقت حاصل ہوتا ہے اور اس کو کلام نقوشی کہتے ہیں۔ اصول فقہ والے کلام نقلی کو نظم اور کلام نفسی
کو نظم سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارا معزلہ کا اس بارے میں توافق ہے کہ کلام اللہ قدیم بالذات نہیں ہے ہاں اس بارے میں اختلاف ہے
کہ قدیم بالزمان ہے یا حادث۔ تو اہل سنت والجماعت دونوں کے قائل ہیں یعنی قدیم بالزمان ہے اور حادث بھی
کلام نفسی جو خدا کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے وہ تو انہیں بالزمان ہے کیونکہ جمیع صفات خداوندی
قدیم بالزمان ہیں اور کلام نقلی حادث ہے کیونکہ اس کا تلفظ ہوتا ہے اور وہ مرکب ہوتا ہے اور تلفظ و ترکیب

علامات حدوث میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعاً یعنی قرآن کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث و مخلوق ہے کیونکہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں فرمایا کہ متنازع اختلاف یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کلام لفظی کے ساتھ ساتھ کلام نفس کا بھی وجود دیتے ہیں اور معتزلہ کلام نفس کا انکار کرتے ہیں پھر اہل سنت کلام نفس کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں مختلف ہوئے کہ کلام نفس ازل میں کس نوعیت کا تھا تو یحییٰ بن سعید قطان نے کلام نفس ازل کو ایک ہی انداز کا مانا ہے یعنی یحییٰ بن سعید قطان کے نزدیک کلام نفس ازل میں غیر منقسم الی الخبر والاشاء والامر والنہی تھا یہ سب اقسام اس کو اس وقت حاصل ہوئے جبکہ اس کا تعلق ہوا تکلم فیہ یعنی اس شے سے جس کے بارے میں کلام نازل ہوا اس نقطہ نظر سے یہ تعلقات حادث ہوں گے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ وہ کلام ازل ہی سے ان تمام اقسام کیطرت منقسم تھا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات نکلنے گئے اور وہ کلام خبر و انشاء وغیرہ بنا لیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہو جاتے گے۔

یہ تشریح سمجھ لینے کے بعد اب استدلال معتزلہ سنئے۔ معتزلہ اس کوشش میں ہیں کہ قرآن کو صرف کلام لفظی حادث میں منحصر کر دیں اس سلسلہ میں انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاضی صاحب نے بھی ان کے استدلال کو اب ذکر کیا جبکہ ماضی کے چار صیغے گزر چکے ہیں اول انفتت دوم زرتنا سوم انزل چہارم انظر وا۔ معتزلہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر آپ کلام نفسی کا تھی وجود دیتے ہیں اور اس وجود کو ان کر قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صیغے ماضی قرآن پاک میں آتے ہیں ان میں خدا کا کاذب ہونا لازم آئے گا لیکن خدا کا کاذب ہونا باطل ہے لہذا کلام نفس کا قدیم ہونا باطل ہے اور خدا کا نسبہ ہونا باطل طور لازم آئے گا کہ اگر آپ خدا کو ان خبروں کے اندر صادق مانتے ہو تو خبر صادق اس کو کہتے ہیں جو خبر عنہ یعنی نسبت واقعہ کیطابق ہو تو گویا صادق خبر ماضی معقنی ہوتی اس بات کی اجازت سے پہلے اس کا ایک خبر عنہ اور نسبت واقعہ ہو پس ان اخبار ماضیہ کی بھی کوئی نسبت واقعہ ہوگی جو ان سے سابق ہوگی۔ اب سبقت خبر عنہ کی دو صورتیں ہیں یا تو سابق ہوگا ازل پر یا وقت انزال پر۔ ازل پر سابق ہونا باطل ہے کیونکہ ازل سے پہلے کوئی چیز نہیں پس قرآن کو کلام نفسی اور قدیم و ازل مانتے کی صورت میں ان اخبار ماضیہ کا کوئی واقعہ نہیں ہوگا اور جب کوئی واقعہ نہیں ہوگا تو مطابقت بالواقعہ نہیں پائی گئی اور جب مطابقت بالواقعہ نہیں پائی گئی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازم آئے گا لہذا محالہ سبقت واقعہ علی الانزال امتنا پرے گا اور انزال جو تکلف صفت ہے کلام لفظی کی لہذا خدا کا صادق ثابت ہوتا ہے صرف کلام لفظی مانتے کی صورت میں۔ اور جب اس کلام لفظی سے پہلے آپ نے واقعہ مانا تو گویا کلام لفظی مسبوق بالواقعہ ہو گیا اور جو چیز مسبوق بالواقعہ ہوا کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہذا کلام لفظی حادث ہے پس قرآن کا کلام لفظی حادث میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ خَيْرَانِ وَسَوَاءٌ أَسْمِعْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُسْمِعْهُمْ بِهِ كَمَا نَعْتَ بِالْمَصَادِرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ رُفِعَ بَانُهُ خَيْرَانِ وَمَا بَعْدَهُ مَرْتَفَعٌ بِهِ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ وَإِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ أَوْ بَانُهُ خَيْرٌ لِّمَا بَعْدَهُ بِمَعْنَى إِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ سِيَانٌ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ :- ان کے حق میں یکساں ہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ یہ کلام ان کی خبر ہے اور سَوَاءٌ اسے مصدر ہے استواء کے معنی میں جس طرح دوسرے مصادر کو صفت بنا کر ذکر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی صفت بنا دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے۔ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ۔ یعنی اے اہل کتاب ایک ایک ایسی بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے ہمارے درمیان مساوی طور پر مسلم ہے۔ سَوَاءٌ خبر ان ہولے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کا مابعد اس کا فاعل ہونے کی بنا پر گویا یوں کہا گیا إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ یعنی بلاشبہ کافروں کے حق میں برابر ہے آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا۔ یا اس لئے مرفوع ہے کہ وہ اپنے مابعد یعنی اِنذَرْتُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْتُمْ کی خبر ہے پس تقدیری عبارت ہوگی اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ سِيَانٌ عَلَيْهِمْ۔

دقیقہ صگڑ مشتمل مقررہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ صدق خبر ماضی سبقت واقع کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو نہ یہ ماضی تھا اور نہ خبر تھا خبریت اور ماضویت کی شان پیدا ہوتی تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت خبر عنہ کا تقاضا نہ کرے گا تعلق کے اعتبار سے اور اس لحاظ سے تعلق حادث ہو جائے گا کیونکہ وہ مسبوق بالغير ہو گا اور حدوث تعلق مستلزم نہیں حدوث متعلق کو معنی حدوث کلام کو جیسے کہ صفت علم کے بارے میں آپ سب ہی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی صفت قدیمہ ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں۔ پس بطرح حدوث تعلق علم مستلزم نہیں حدوث علم کو اس طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفس بھی ہے اور یہ قدیم ہے اور کلام نقل بھی جو کہ حادث ہے مگر یہ جواب یحییٰ بن سعید قطان کے عقیدہ کے مطابق ہو گا کیونکہ وہ تعلقات کو حادث ملتے ہیں۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری کے مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواب یہ ہو گا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا اس وقت تک اس میں کوئی زمانہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں بطرح کہ خدا کے یہاں تمام اکمل

برابر ہیں ماضی واستقبال کی صورت اس کو اللہ تعالیٰ نے مخاطب کی رعایت رکھتے ہوئے عطا کر دی لکن تفہیم و تفہیم آسان ہو جائے اور جیب ان کو ماضی وغیرہ عطا ہوئے کی حکمت یہ ہے تو پھر سبقت مجر عنہ کو تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور جیب سبقت مجر عنہ کے تلاش کی کوئی ضرورت نہیں تو پھر حدوث ثابت نہیں ہوتا ہے یہ جو کچھ استدلال معزلہ کے ذیل میں تخریج کی ہے شارح نقوی نے اس پر بہت ہی زور دیا ہے اور قاضی کی رفعت شان کے مطابق بھی یہ ہی ہے ورنہ بعض سنار حین استدلال وجواب کو گول مول ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالابا استدلال وجواب کلام لفظی ہی کے متعلق ہے جیسا کہ محشی صاحب بھی یہی فرما رہے ہیں۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں دو بحثیں مصنف ذکر کریں گے۔ اول جملہ کی ترکیب دوم لفظہ اندرتہم کی تحقیق اور تہمتیں کی قرأت۔ ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورے کا پورا جملہ خبران ہوئے کی وجہ سے عمل رفع میں ہے اب عمل رفع میں ہونے کی دو صورتیں ہیں لفظاً ومعنا دونوں اعتبار سے عمل رفع میں ہے یا صرف معنا عمل رفع میں ہے صرف معنا عمل رفع میں اس وقت ہوگا جبکہ سوا کو اسم فاعل مستوی کی تاویل میں کر کے صنف صفت بنایا جائے اور اندرتہم ام لم تنذرہم کو اس کا فاعل قرار دیا جائے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی اِنَّ اَنتَ یٰمُنْ کَفَمْ ذٰمستوعو علیہم انذارت وعدہ صدار اس ترکیب میں رفع معنوی اس لئے ہوگا کہ یہاں سوا اور اس کے فاعل دونوں کو بمنزلہ مقرر مان کر سوا کو وہ اعراب دیا گیا جس کا مجموعہ متحق تھا اور عمل رفع میں لفظاً ومعنا اس صورت میں ہوگا جبکہ سوا کو خبر مقدم اور اندرتہم کو متبادر موصرا مانا جائے اور تقدیر یوں نکالی جائے انذارک وعدہ سیان علیہم اس صورت میں یہ عمل رفع میں لفظاً ومعنا اس لئے ہوگا کہ یہاں سارے مجموعہ کو عمل رفع میں قرار دیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ اعراب تو صرف جز و اول کو دیا جائے اور جز ثانی کو محض تعلق معنوی کی بنا پر عمل رفع میں داخل کر لیا جائے جیسے کہ اول صورت میں کیا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے سوا کو خبر مانا ہے اور اندرتہم ام لم تنذرہم کو متبادر اور متبادر میں تعدد ہے کیونکہ متبادر میں انذار اور عدم انذار پس سوا میں بھی تعدد ہونا چاہیے یا اس طور کہ سوا کو متنبہ ذکر کیا جائے کیونکہ تعدد متبادر مستلزم ہے تعدد خبر کو۔

الجواب :- یہاں سوا کو معد لا استواء کے معنی میں لے گیا گیا۔ اور جس طرح مصادر کو نعت نفوی اور نعت نفوی بنادیا جاتا ہے اسی طرح سوا کو بھی نعت نفوی اور نعت نفوی بنایا گیا۔ نعت نفوی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان تعالوا الی کلمتہ سوا بیخنا و بیعت کمر کے اندر کیونکہ یہاں سوا کلمہ کا تابع اور صفت ہے اور یہی نعت نفوی کی حقیقت ہے اور نعت نفوی اللہ تعالیٰ کے فرمان سوا علیہم اندرتہم ام لم تنذرہم کے اندر کیونکہ اس آیت میں سوا خبر واقع ہو رہا ہے اِنَّ کَی اور خبر متبادر کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے اور ہر معنی قائم بافی کو نعت میں نعت کہتے ہیں اور جیب سوا کو معنی میں استواء کے لئے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا تشبیہ اور جیب نہیں آتا ہے اس لئے سوا کو متنبہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما یمتنع الاخبار عنه لا یرید بہ تمام ما وضع له اما لو اطلق و ارید بہ اللفظ
و مطلق الحدیث المدلول علیہ ضمناً علی الاتساع فهو کالاسم فی الاضافة والاسناد
الیہ کقولہ تعالیٰ وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا یَوْمَ یَنْفَعُ الصّٰدِقِیْنَ صِدْقُهُمْ وَقَوْلُهُمْ
بِالْعِیْدِ خَیْرٌ مِّنْ اِنْ تَرَاہُ وَاِنَّمَا عَدَلَ هٰهُنَا عَنِ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفِعْلِ لِمَا قَبْلَہُ مِنْ
اِیْہَامِ التَّجَدُّدِ۔

ترجمہ :- اور فعل کو مخبر عنہ یعنی مسئلہ بنا تا صوف اس وقت حال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابق مراد لے
جائیں لیکن جب فعل بول کر مجازاً اس کے الفاظ مراد لے جائیں یا مطلقاً وہ معنی حدیثی مراد لے جائیں جس پر فعل تفسیراً
دلالت کرتا ہے تو اس وقت مضاف الیہ اور مسئلہ بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جبکہ ارشاد باری وَاِذَا
قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا اور یوم ینفع الصادقین صدقہم پہلی مثال میں اسنو اسے لفظ آمنوا مراد ہے اور دوسری
میں معنی حدیثی مراد ہیں پہلی مثال میں فعل مسئلہ ہے اور دوسری میں مضاف الیہ اور یہی کہ اہل عرب کا قول تسمع
بالمعیدی الخ اس میں تسمع فعل ہے اس کے معنی حدیثی مراد ہیں اور وہ مبتداء واقع ہے اور مصدر سے فعل کی جابان
اس لئے عدول کیا گیا تاکہ مخاطبین کے دل میں تجدد کا وہم پیدا کر دیا جائے۔

دقیقہ مدگذشتہ) عبدالحکیم نے یہ کہا کہ نیند و نفل مذکورہ ترکیبیں خلاف اصل ہیں اول ترکیب تو اس لئے خلاف اصل
ہے کہ اس میں سوار جو اسم غیر مضاف ہے اس کو مضافت یعنی مستوکی تاویل میں کر کے عامل بنا یا گیا ہے حالانکہ تاویل
میں لاکر کسی اسم کو کوئی عمل دیدینا خلاف اصل ہے پس سوار کو عامل بنانا خلاف اصل ہے اور دوسری ترکیب
خلاف اصل اسلئے کہ اس صورت میں تقدیم خبر علی المتبداً لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز یہ کہ خبر تعدد میں
متبداً کے مطابق نہیں ہے اور عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے عبدالحکیم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ
دونوں ترکیبیں درست ہیں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر
کوئی ترجیح نہیں ہے جو چاہا ہو اختیار کر لو۔

تفسیر :- یہاں سے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دونوں ترکیبوں پر وارد ہوتے ہیں اشکال
یہ ہے کہ آپ نے دونوں ترکیبوں میں ، اندر ہم کو مسئلہ اور مخبر عنہ بنایا ہے حالانکہ اس کو مسئلہ بنانے کی صورت
میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں اول فعل کا مسئلہ اور مخبر عنہ ہونا فعل خبر اور مسند ہوا کرتا ہے۔ دوم یہ کہ

اس صورت میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے اس کی صدارت باطل ہو جاتی ہے۔ لہذا استفہام صدارت کلام کا متقاضی ہے اور بطلان صدارت اول ترکیب میں لفظ اور تبتہ و دو نون اعتبار سے ہے کیونکہ اول ترکیب میں راندز تہم فاعل واقع اور فاعل لفظ اور تبتہ و دو نون اعتبار سے موخر ہوا کرتا ہے اور تاخیر مبطل صدارت ہے۔
 اور دوسری ترکیب میں صدارت صرف لفظ باطل ہوگی کیونکہ آیت میں راندز تہم سوار سے لفظاً موخر ہے البتہ رتبہ صدارت باطل نہیں ہوگی کیونکہ راندز تہم بحیثیت مبتدا رتبہ مقدم ہے۔
 سوم یہ کہ فعل کے اندر ہمزہ اور لفظ ام آر ہا ہے اور ہمزہ اور ام وضع کئے گئے ہیں تعین احدا لامرین کے واسطے تو گویا ہمزہ اور ام کے داخل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں لاعلیٰ التین ایک ہی چیز مراد ہے متعدد چیزیں مراد نہیں اور سوار کی نسبت متعدد ہی کی طرف ہوتی ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے استوی وجودہ وعدہ اور استوی وجودہ وعدہ نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی کہے تو درست نہیں۔ اسی اعتراض سے گریز کر کے واسطے امام رحمٰن نے سوار کے موقع پر ایک دوسری ترکیب اختیار کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ سوار تجربہ مبتدا حذف الامر ان کی پس تقدیر عبارت ہوگی الامر ان سوار راندز اولم تندر حبیبیہ کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان فاصبر واولا تقیر واسواء علیکم یعنی الامر ان سوار اعلیٰ خرابی کا۔

جواب یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابق دوم معنی تضمن معنی مطابق تین چیزوں کا مجموعہ ہے معنی حدی نسبت الیٰ فاعل تا اور اتزان بالزمان۔ اور معنی تضمنی مطلقاً معنی حدی فعل کا مسند الیہ اور خبر عنہ بنا معنی مطابق کے اعتبار سے متغیہ ہے کیونکہ مسند الیہ و خبر عنہ مستقل ہوتا ہے اور فعل معنی مطابق کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن اگر فعل سے معنی تضمن یعنی معنی حدی مجازاً مراد لے لے جائیں۔ مجاز کا مطلب یہ ہے کہ کل ہو کر جزو مراد لیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں فعل کی وہ ہی حیثیت ہوگی جو اسم کی ہوتی ہے یعنی حسب طرح اسم مسند الیہ اور مضاف الیہ بنتا ہے اس طرح فعل بھی مسند الیہ اور مضاف الیہ بنے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان واذ قیل لہم آمنوا یہ مثال ہے فعل سے لفظ فعل مراد لینے کی اس مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اسی وجہ سے اس کو قیل کا نائبہ بنا دیا گیا۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یوم یفیع الصادقین صدقہم یعنی جس دن سچوں کو ان کا سچ کام آئے گا۔ اس مثال میں یفیع کے معنی تضمن لینے سے مطلقاً معنی حدی ملازم ہیں اسی وجہ سے اس کو یوم کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے پس یوم یفیع معنی میں یوم یفیع الصادقین صدقہم کے ہو گا ایسے ہی شاعر کا قول ہے

تسمع بالعید الخیر من ان تراء ۛ وستمع قد راء ان فستم ناہ

اس شعر میں تسمع سے اس کے معنی تضمنی مراد ہیں اس لئے اس کا مسند الیہ بنا نا درست ہے پس معنی ہوں گے سماعک بالعیدی الخ سماعک مبتدا ہے خیر من ان تراہ خبر ہے معیدی تغیر ہے معودی کی اور معدی منسوب ہے معدی کی طرف یہ اس

شخص کے لئے مثل بیان کی جاتی ہے جسکو آپ حقیر سمجھ رہے ہیں حالانکہ اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باقول کا سن لینا بہتر ہے اس کے دیکھنے سے۔

یہ شعر سب سے پہلے نفعان بن منذر نے معیہ کی بارے میں کہا تھا۔ معیہ کی خوش اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر فی الواقع وہ خوش اخلاق نہیں تھا تب نفعان بن منذر نے کہا تھا کہ معیہ کی خوش خلقی کی خبریں سن لینا بہتر ہے اس کی ملاقات اور اس کے دیدار سے کیونکہ اس سے ملاقات کرتے وقت اس کی قدر و منزلت کا اندازہ ہو جائے گا۔ جبکہ وہ گالیاں دینے کے لئے منہ کھولے گا۔

پھر ایک اشکال ہو کہ جب نفل ہو کہ اس کے معنی حدیثی ہی مراد لینا تھا تو پھر نفل کو کیوں ذکر کیا۔ مصدر ہی ذکر کرتے اور یہ کہتے سوار علیہم اندارک و عدم اندارک۔

جواب مصدر سے عدول کر کے نفل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ ایہام تجدد کا فائدہ ہو اور چونکہ یہ فائدہ نفل سے ہوتا ہے اس لئے نفل استعمال کیا۔ اب رہی یہ بات کہ تجدد کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تجدد کے دو معنی آتے ہیں اول مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہونا اور پھر ختم ہو جانا اور یہ معنی ہر نفل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ میں حاصل ہوتے ہیں اقتران بالزمان سے۔

دوم معنی حدوث فی المستقبل اور اس کو استمرار تجددی کہتے ہیں یعنی مستمر طریقہ پر کسی چیز کا ہونا اور ختم ہو جانا اور یہ معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہاں تجدد کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں راندزہم ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تجدد پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں راندزہم مستقبل کے معنی میں ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر لایومنون کے ذریعہ سے کی گئی ہے اور لایومنون مستقبل ہے پس جب مفسر مستقبل ہے تو مفسر بھی مستقبل ہی ہو گا۔ شبہ پیدا ہو گا کہ کیا معنی ایہام کا لفظ کیوں استعمال کیا حقیقت تجدد کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تجدد اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ نفل اپنے اصل معنی پر باقی رہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنی سے خالی کر کے صرف معنی حدیثی کے لئے مخصوص کر لیا جائے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تجدد تحقق نہیں ہو گا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تجدد کا وہم پیدا ہو گا اس وجہ سے ایہام تجدد کا لفظ استعمال فرمایا۔ باقی رہی یہ بات کہ ایہام تجدد پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو بتلانا ہے کہ نبی نے احداث اندارک یا یعنی بار بار ڈرایا اور اذات کو ادا کر دیا اور تبلیغ رسالت کر دی مگر یہ لوگ اپنی شقاوت کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کو تا ہی ان کی ہے نبی کی کو تا ہی نہیں ہے پس فی الجملہ اس کے اندر نبی کو تسلی بھی دی جا رہی ہے۔

وَحَسَنَ دَخُولِ الْهَمْزَةِ وَامَ عَلَيْهِ لَتَقْرِيرٍ مَعْنَى الْإِسْتَوَاءِ وَتَاكِيدُهُ فَانْهَاجُ جُرْدَتَا
عَنْ مَعْنَى الْإِسْتِفْهَامِ لِمَجْرَدِ الْإِسْتَوَاءِ كَمَا جُرْدَتْ حُرُوفُ النِّدَاءِ عَنْ الطَّلَبِ لِمَجْرَدِ
التَّخْصِصِ فِي قَوْلِهِمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا آيَتَهَا الْعَصَابَةِ -

ترجمہ :- اور ہمزہ وام کا دخول استواء کے معنی کی پختگی اور اس کی تاکید کی خاطر موزوں ہے اس لئے کہ یہ دونوں
کلمے استفہام کے معنی سے خالی کر کے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح عرب کے قول اللہم اغفر لنا
آیتہا العصابتہ میں حرف نداء کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر کے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تفسیر :- باب یہاں سے قاضی صاحب دوسری اور تیسری خرابی کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے
کہ مقررین کی ذکر کردہ دو خرابیاں اس وقت لازم آتی ہیں جبکہ ہمزہ وام اپنے اصلی معنی پر ہوتے لیکن آیت میں اپنے اصلی
معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی غیر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد
نہیں ہوتا اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی غیر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ ہمزہ وام اصل میں وضع
کئے گئے ہیں استفہام عن امد التقریر فی علم استفہام کے لئے یعنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تقریر کے سوال کے لئے
وضع کئے گئے ہیں جو دونوں استفہام کے علم میں برابر ہیں تو گویا ان کے اصل معنی کے دو جز ہیں۔ اول طلب تعین دوم استواء
اور طلب تعین تعبیر ہے استفہام عن احدی پھر استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر کے استواء کے معنی کے لئے آیت
میں ہمزہ وام کو تجریداً استعمال کیا گیا ہے جس طرح کہ حرف نداء اصل معنی کے اعتبار سے طلب اقبال منادی کے لئے
آنا ہے مگر اللہم اغفر لنا آیتہا العصابتہ میں آیتہا سے پہلے جو یا حرف نداء مقدر ہے اس کو حرف تخصیص کے معنی کے لئے
استعمال کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ العصابتہ اس مقولہ میں منادی نہیں ہے کیونکہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عصاب
کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عصابہ کے لئے خاص طور سے مغفرت کی دعا کرے پس تخصیص کے اعتبار
سے عبارت یہ نکلے گی اللہم اغفر لنا نحن لفظنا بالعصابتہ یعنی اے خدا ہم کو بخش دے اور ہماری مراد غیر جمع متکلم سے
خاص طور پر عصابہ یعنی جماعت ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں ہمزہ وام استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر لئے گئے ہیں تو دوسری خرابی یعنی
صدارت استفہام لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرف استفہام صدارت کا تقاضا معنی استفہام پر باقی رہتے ہوئے کرتا
ہے اور جب صرف استواء کے معنی ملحوظ رہے تو تیسری خرابی بھی یعنی سوار کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ
استواء کے مفہوم یہ ہیں کہ دو چیزیں برابری کے ساتھ موجود ہیں اور جب دو چیزوں کا وجود ثابت ہوا تو تعدد ثابت ہو گیا
لہذا اب مسئلہ اور سند میں باعتبار تعدد کے مطابقت ہو گئی ہے اور جب ہمزہ وام استواء کے معنی کے لئے استعمال

والانذار التخويف ايدييه التخويف من عقاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة
لانه اوقع في القلب واشد تاثيرا في النفس من حيث ان دفع الضراحم من جلب
النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولی۔

ترجمہ :- اور انذار مطلقاً ڈرانے کا نام ہے آیت میں عذاب خداوندی سے ڈرانا مراد ہے اور بت ایت کو چھوڑ کر
انذار پر اس لئے اکتفا کیا کہ انذار دل میں زیادہ جاگزیں اور مؤثر ہے کیونکہ دفع مفرت جلب منفعت کے مقابلے
میں اہم ہے اور انذار میں منفعت کا دفعیہ ہی مقصود ہوتا ہے پس جب ان کے حق میں انذار کا رآمد نہیں۔
تو بت ایت کا رآمد ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہے۔

بقیہ مگد مشتمل ہوئے تو سواہ کے معنی کی تاکید بھی ہو گئی۔
اب اشکال ہو گا کہ آپ کی اس تشریح کے اعتبار سے آیت کا الثابت ثابت کے قبیلہ سے ہونا لازم آتا ہے اور
الثابت ثابت کلام لغوی ہے کیونکہ اس میں مبتدا و خبر میں اتحداد ہے اور آیت میں یہ غرابی اس طور پر لازم آتی ہے کہ آیت
کی دوسری ترکیب یہ ہے کہ سواہ کو خبر مقدم اور انذار تم کو مبتدا مؤخر مانا جائے پس تقدیری عبارت نکلے گی انذار
وعدمہ سیان لیکن چونکہ آپ نے ہمزہ اور لام کو صرف استوار کے لئے مانا ہے لہذا اس اعتبار سے آیت کے معنی المستویان
مستویان کے ہوں گے۔ اور یہ بعینہ الثابت ثابت کی صورت ہے۔

جواب دو قول مستویان میں فرق ہے پہلے مستویان سے مراد وہ مستویان ہے جو مستویان فی العلم المستقیم
ہے اور دوسرے مستویان سے مراد مستویان فی عدم النفع ہے پس اس اعتبار سے ترجمہ ہو گا وہ انذار و عدم انذار
جو مستقیم کے علم میں مستوی الوقوع تھے عدم نفع کے اندر بھی دو قول برابر ہیں اور جب دو قول مستویان میں فرق
ہو گیا تو مبتدا اور خبر کے درمیان تغایر ثابت ہو گیا پس الثابت ثابت کی صورت نہ رہی۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کا سیلاب جو ہے لفظاً انذار کی تحقیق انذار باب
افعال کا مصدر ہے لغت میں اس کے معنی کسی چیز سے ڈرانا اور اصطلاح تفسیر کے انذار انذار سے مراد معاصی پر
مرتب ہونے والے خدا کے عقاب سے ڈرانا اور مصیبت کے اندر عموم ہے خواہ کثر ہو یا دوسرے اعمال مستیہ
شعبہ پیدا ہو گا کہ حضور کی صفت میں بغیر و نذیر ذکر کیا گیا ہے پس حسب طرح انذار و عدم انذار کو عدم نفع میں برابر
قرار دیا گیا اس طرح تبشیرا و عدم تبشیر کو بھی عدم نفع میں برابر قرار دینا چاہیے تھا اور یوں کرنا چاہیے تھا
سواء علیہم ءانذرتهم ام لم تبشیرهم و تبشیرہم ام لم تبشیرہم اور اگر اکتفا ہی کرنا تھا تو

وقرئ انذار تم بتحقیق الہمتین وتخفیف الثانیۃ بین بین وقلبہا الفاء وهو
لحن لان المتحرکۃ لا تقلب ولا نہ یؤدی الی الساکنین علی غیر حد وبتوسط
الف بینہما محقتین وبتوسطہا والثانیۃ بین بین ومجدف الاستفہامیۃ
ومجدفہا والقاء حرکتہا علی الساکن قبلہا۔

ترجمہ :- ۱۔ انذار تم میں سات قراتیں ہیں (۱) دو فہول ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے (۲) دوسرے ہمزہ میں تسہیل (۳) دوسرے کو الف سے بدل کر۔ یہ قرات قائلین عرب کا نسخہ ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے نہیں بدلا جاتا نیز اس میں اجتماع ساکنین علی غیر حد لازم آتا ہے (۴) دو فہول ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف لا کر (۵) درمیان میں الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہوئے (۶) ہمزہ استفہام دینی پہلے والے ہمزہ کو مجدف کرنے کے ساتھ (۷) ہمزہ استفہام کی حرکت ماقبل کو دے کر ہمزہ کو مجدف کرنے کے ساتھ۔

(بقیہ مد گذشتہ) پھر تبشیر کے ذکر پر اکتفا کرتے انداز ہی کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا۔
اس اشکال کے دو جواب ہیں اول یہ کہ انداز کے عیدم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عیدم النفع ہونا دلالت ثابت ہو گیا اس لئے انداز کے بعد تبشیر کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی جس طرح لا تقل لہما اؤف کی وجہ سے دلالت ضرب و شتم کی بھی نفی ہو گئی لہذا لا تقل لہما اؤف کے بعد ولا تغربوا ولا تہما ولا تہما کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اب رہی یہ بات کہ کس طرح انداز کے عیدم النفع ہونے سے تبشیر کا عیدم النفع ہونا ثابت ہوا۔
الجواب :- اس لئے کہ انداز بمقابلہ تبشیر کے حل کے اندر زیادہ اثر انداز اور اوقع فی القلب کیونکہ انداز دفع مضرت مقصود ہے اور تبشیر سے جلب منفعت مقصود ہے اور دفع مضرت زیادہ اہم ہے بمقابلہ جلب منفعت کے اولایم چیز حل کے اندر زیادہ اثر انداز ہوتی ہے پس انداز زیادہ اثر انداز ہے بمقابلہ تبشیر کے پس جب انداز حبس اوقع فی القلب اور شدید تاثیر چیز الذین کفر واکلے کا آئندہ ہوتی تو تبشیر حبس ضعیف تاثیر چیز بد راوی کا آئندہ نہیں ہوگی پس انداز کے عیدم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عیدم النفع ہونا ثابت ہو گیا۔
دوم جواب یہ کہ انداز و تبشیر دو دو قسموں پر منقسم ہے انداز کال و انداز ناقص اور تبشیر کال و تبشیر ناقص انداز کال ان وعیدات کو کہتے ہیں جو کثر پر مرتب ہوں اور انداز ناقص ان وعیدات کو کہتے ہیں جو افعال سیئات پر مرتب ہوں۔ اور تبشیر کال ان مبشرات کو کہتے ہیں جو ایمان کال پر مرتب ہوں اور تبشیر ناقص ان مبشرات کو کہتے ہیں جو مطلق ایمان پر مرتب ہوں آیت کے اندر انداز سے انداز کال مراد ہے اور اس کے

دبقیہ مدکد مشتمل مستحق صرف کفار ہیں پس اگر تبشیر کو ذکر کیا جاتا ہے تو انذار کے تقابل کی وجہ سے تبشیر کا ال مراد حالانکہ کفار تبشیر کا ال کے مستحق نہیں ہیں ہاں ان کو وہ خوش خبریاں سنائی جاسکتی ہیں جو کفر کو چھوڑ دینے کے بعد مطلق ایمان پر مرتب ہوں اور یہ تبشیر ناقص کا مفہوم ہے تبشیر کا ال نہیں ہے۔

تفسیر ۴۹: اب یہاں سے قرأت ہزین کے سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے ہزین کی یہاں پر سات قرأتیں ذکر کی ہیں۔

قرأت اولیٰ :- اول قرأت یہ کہ درون ہمزہ کو اس طرح باقی رکھا جائے کہ نہ ان میں کوئی تخفیف کی جائے اور نہ ان کے درمیان الف لایا جائے یہ قرأت کو فہم اور ذکوان کی روایت کے اعتبار سے ابن عامر کی طرف منسوب ہے۔ قرأت ثانیہ :- دوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ میں تسہیل کی جائے اور درمیان میں الف نہ لایا جائے اور تسہیل کہتے ہیں ہمزہ کو ہمزہ کے مخرج اور اس طرف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا و اقبل الی حرف کی حرکت کے موافق ہو پس ما قبل کے مفتوح ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ما قبل کے مضموم ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور واو کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ما قبل کے مکسور ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور یا کے مخرج کے درمیان ادا کرنا تسہیل کہلاتے گا آیت میں چونکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے فتح ہے لہذا تسہیل کی پہلی صورت پائی جائیگی یہ قرأت ابن کثیر کی طرف منسوب ہے نیز ورش کے بعد ادی شاگردوں نے نافع سے بھی یہی قرأت روایت کیا ہے۔

قرأت ثالثہ :- سوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدل دیا جائے یہ قرأت بھی نافع کی طرف منسوب کی جاتی ہے مگر اس کو روایت کرنے والے ورش کے بعد کے متاخر ہیں اور یہاں ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ ہزین کا اجتماع موجب ثقل ہے لیکن ثبوت ہو گا کہ یہ ثقل تو ہمزہ ثانیہ کی تسہیل کی وجہ سے دور ہو سکتا ہے جیسا کہ اسی بات کے پیش نظر ابن کثیر نے اس کو اختیار کیا ہے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟ الجواب :- صرف تسہیل کو ازالہ ثقل کے واسطے کافی نہیں سمجھا اس وجہ سے اس کو الف سے بدل دیا قاضی صاحب اس تیسری قرأت کے اور پر جرح کر رہے ہیں اور نہ مانتے ہیں وہ ممکن جب کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرأت قواعد عرب کے خارج اور ہٹ کہے اور خروج عن قواعد العرب کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ آیت کے اندر ہمزہ ثانیہ متحرک ہے اور ہمزہ متحرک کو الف سے نہیں بدلا جاتا البتہ ہمزہ ساکنہ کو الف سے بدلا جاسکتا ہے جو ازاجی اور وجوہا بھی جو از اس صورت میں جبکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے حرف صحیح جو صبیہ روس اور یوہا اس صورت میں جبکہ ہمزہ ساکنہ سے پہلے ہمزہ متحرک جو صبیہ اسن لیکن ہمزہ متحرک کے اندر تخفیف کی صورت یہ ہے کہ اس کے اندر تسہیل کر لی جائے نہ یہ کہ الف سے اس کو بدلا جائے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنا گویا قاعدہ عرب کے احراف کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ خروج کی یہ ہے کہ اس قرأت کے اعتبار سے اجتماع ساکنین علی عدہ لازم آتا ہے حالانکہ اجتماع ساکنین علی عدہ ناجایز ہے۔ آیت کے اندر اجتماع ساکنین علی عدہ کو سمجھنے کے لئے پہلی اس کی حقیقت کو سمجھنا ضروری ہے۔ اجتماع ساکنین

دو قسمیں ہیں علیٰ حدہ اور علیٰ غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ساکن اول مدہ اور ساکن ثانی مدغم نہ ہوا اور اگر یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں تو اجتماع علیٰ حدہ کہلاتے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لازم آ رہا ہے کہ ہمزہ کو جب الف سے بدل دیا تو چونکہ الف ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن توالف ہوا اور دوسرا ساکن توالف ہے اور چونکہ حون غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ ہے۔ بہر حال قرأت ثانیہ میں دو اعتبار سے قواعد عرب سے تنکٹا لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے بدلنا اگرچہ طرادی اور عوی قاعدہ نہیں مگر تذبذب و ارجاع نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهِ میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف بصورت من مِنْ ثَمَرِهِ قرار سے منقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر یہ ہے۔

سَأَلْتُ هَزِيلَ رَسُولِ اللَّهِ فَاحْتَشَمْتُ وَضَلَّتْ هَزِيلُ جَمَالَاتٍ وَلَهُ تَصَبُّبٌ۔

بیان سالت میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف منقول ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ہزیل نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غش کاری کی خواہش کی۔ ہزیل اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہو گئی اور اس نے درست بات نہی کہی۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہمزہ کو الف سے بدلا جائے گا اور جب کھینچ کر پڑھا جائے گا تو یہ مدالف فصل بن جائے گا اور ساکنوں کے درمیان پس الف کو اسامع کیا تو پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دوسرا کنوں کے درمیان حرکت کا فصل لے آنا۔ اور طرح فصل بالحرکت میں اس ساکنین ناجائز نہیں ہو گا لہذا اس قرأت کو محکم کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراض ہو گا کہ تاقی صاحب نے قرأت ثانیہ پر تکیہ کی ہے حالانکہ قرأت سب سے متواتر منقول ہیں اور تواتر کا انکار کفر ہے۔ جواب۔ اس قرأت کا تواتر سے منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ تواتر وہ قرأت ہے جو مصحف عثمانی میں موجود ہے اور اگر تواتر کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو تاقی صاحب کا اعتراض روایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ قرأت رابعہ۔ چوتھی قرأت یہ ہے کہ ہزین کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت سے ابن عامر کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

قرأت خامسہ :- پانچویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کے اندر تسہیل کرتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دینا چاہیے۔ یہ قرأت ابو عمرو کی ہے نیز ہز وایت قالون نافع کی بھی ہے اس کے اندر درمیان میں الف داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کی تسہیل ازالہ ثقل کے واسطے نا کافی ہے لہذا الف کو درمیان میں لے آئے تاکہ ثقل دور ہو جائے۔

قرأت سادسہ :- چھٹی قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے ہمزہ استہقام کو حذف کر دیا جائے۔ اس صورت میں راند رتہم کلام الٹا بصورت خبر رہے گا لیکن ہمزہ استہقامیہ مراد میں باقی رہے گا۔ لفظوں سے ام کے قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا کیونکہ ام بغیر ہمزہ کے نہیں آتا ہے ابن جنی نے کہا کہ یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُونَ . جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها احوال
موكدة او بدل عنه او خبران والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم .

ترجمہ :- لایؤمنون اپنے ماسبق کے اس اسمال کی تفسیر جو مافیہ الاستواء یعنی جس چیز میں انداز و عدم
انداز برابر ہے کے بارے میں تھا پس اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو گا . یا حال موكدة ہے یا جملة سابق سے
بدل ہے . یا ان الذین کفروا میں جو ان ہے اس کی خبر ہے اور اس سے پہلا والا جملة یعنی سوائہ الخ جملة مقرر ہے
جس سے علت حکم بیان کی گئی ہے .

(بقیہ مرگذاشتہ) ابن حصن کی طرف منسوب اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قرأت شاذ ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کے اندر
تخفیف کا طریقہ صرف تسہیل ہے حذف و قلب نہیں ہے .
قرأت سابقہ :- ساتویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ استغناء یہ کو حذف کر دیا جائے اور اس کی حرکت نقل کر کے قبل
والے حرف ساکن یعنی علیہم کے نیم کو دیدی جائے پس تبدیل کے بعد علیہم اندر تہم باقی رہے گا اس روایت کے بھی
شاذ ہونے میں کوئی شبہ نہیں . و ہر شاذ و زوچیز میں اول ہمزہ استغناء یہ کا حذف دوم وجود نقل علامہ
زخمشی نے اس قرأت کو شاذ و ز سے بیان کیا یا اس نے انہوں نے اس کو قد فسخ کی نظر قرار دیا یعنی حسب طرح
افسخ کے ہمزہ متحرکہ کی حرکت کو قبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اسی طرح علیہم را اندر تہم میں بھی کیا گیا مگر
صاحب شیخ زاد نے کہا کہ علامہ زخمشی کی یہ کوشش بے کار ہے کیونکہ قد فسخ میں ہمزہ افعال کا ہے اور آیت مذکورہ
میں ہمزہ استغناء کا ہے اور ہمزہ استغناء کو ہمزہ افعال پر قیاس کرنا قیاس سے انفارق ہے .

ساتواں قرار قبول کی وجہ صحر - قرأت کے سلسلے میں ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ شاطبیہ
اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے . ان سات قرأتوں کی وجہ حصہ ہے کہ ہمزہ تین دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا
ہوں گے یا دونوں میں تغیر ہو گا . اگر دونوں محقق ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا
یا نہیں اگر درمیان میں الف نہیں لایا جائے گا تو یہ پہلی صورت ہے اور اگر درمیان میں الف لایا جائے گا تو یہ چوتھی
صورت ہے اور اگر ہمزہ تین میں کوئی تغیر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں . ہمزہ ثانیہ میں تغیر ہو گا یا اولی میں . اگر ہمزہ ثانیہ میں
ہے تو پھر کسی دو صورتیں ہیں تسہیل کے ساتھ تغیر ہو گا یا قلب کے ساتھ اگر قلب کے ساتھ ہے تو تیسری
صورت ہے اور اگر تسہیل کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر الف نہ لایا
جائے تو یہ دوسری صورت ہے اور اگر الف لایا جائے تو یہ پانچویں صورت ہے . اور اگر ہمزہ اولی میں تغیر ہے تو
پھر اس کی دو صورتیں ہیں تغیر بالحدف مع نقل الحکرت ہو گا یا بغیر نقل حرکت کے . اگر تغیر بالحدف مع نقل ہے تو
یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ چھٹی صورت ہے .

نفس میں: قاضی صاحب لایونٹون کے ذیل میں دو بحثیں ذکر کریں گے اول ترکیبی۔ دوم استدلال ترکیبی کے سلسلہ میں قاضی صاحب نے چار صورتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ لایونٹون کو سواء علیہم و انذار تیمم ام لم تنذرہم کا جملہ مفسرہ مانا جائے یعنی جملہ سابق نے انذار اور عدم انذار کو مستوی بتلایا تھا لیکن یہ نہیں بتلایا تھا کہ کس چیز میں مستوی ہیں ایسی مافیہ الاستواء کے سلسلہ میں جملہ اول محل و تیمم تھا لایونٹون نے اگر اس کی تفسیر کر دی کہ مافیہ الاستواء عدم ایمان ہے یعنی انذار و عدم انذار عدم ایمان میں برابر ہیں لیکن جملہ اول مافیہ الاستواء میں تیمم اپنی ذاتی حیثیت سے ہو گا یعنی جب قرآن سے صرف نظر کر لی جائے مثلاً یہ کہ آیت شریفین بالکفر کے سلسلہ میں وارد ہے اس سے صرف نظر کر لی جائے اور اس قرینہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے مافیہ الاستواء خود جملہ اول سے سمجھ میں آ رہا ہے لایونٹون کو جملہ مفسرہ قرار دینے کی صورت میں کوئی محل اعراب نہ ہو گا کیونکہ جملہ مفسرہ کے سلسلہ میں جمہور کا یہ ہی مسلک ہے۔

دوسری ترکیبی یہ ہے کہ لایونٹون کو محال ہو کہ وہ قرار دیا جائے یعنی لایونٹون جملہ سابق کے مضمون کی تائید کر رہا ہے اور مضمون جملہ استواء انذار و عدم انذار ہے۔

اب شبہ پیدا ہوا کہ مؤکدہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو معنی پہلے سے موجود تھے اس کو ختمی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جلاوٹی میں موجود نہیں تھے لہذا لایونٹون حال مؤکدہ کیسے ہو سکتا ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرینہ کی وجہ سے جلاوٹی میں موجود ہیں لہذا لایونٹون کو حال مؤکدہ بنانا درست ہے یہ ترکیبی خاص طور سے اس وقت ہوگی جبکہ سوا کو خبر مقدم اور مآذرتیم الخ کو مبتدا مؤخر مانا جائے اسلئے کہ حال مؤکدہ جملہ اسمیہ کے مضمون کی تائید کرتا ہے اور ماقبل کا جملہ اسمیہ اس ترکیبی میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیبی یہ ہے کہ لایونٹون کو ماقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے یہاں بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے بدل الکل اور بدل البعض نہیں۔ بدل الکل تو اس لئے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایونٹون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے اور بدل البعض اس لئے نہیں کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے مفہوم کا جز نہیں ہے۔ اور بدل الاشتمال اس لئے ہے کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق مافیہ الاستواء ہے۔

اب اشکال ہوا بدل کسی چیز کا اس وقت ذکر کیا جاتا ہے جبکہ مبدل عنہ اوقی بالمراد نہ ہو یعنی مبدل منہ معنی مراد پران سبیل الکمال دلالت نہ کرتا ہو تو بدل ذکر کر کے توفیہ مراد کر یا جاتا ہے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہوگی جواب بایں طور کہ جملہ سابقہ سے مقصود ہے عدم ایمان کے انذار و عدم انذار کو برابر ثابت کرنا اور عدم ایمان پر جملہ سابقہ علی سبیل الکمال دلالت نہیں کرتا تھا بلکہ قرینہ کی وجہ سے بالاتر نام دلالت کرتا تھا تو گویا جملہ سابقہ غیر وافی المراد تھا پس لایونٹون کو ذکر کر دیا تاکہ وافی المراد ہو جائے کیونکہ لایونٹون عدم ایمان پر بالاطاعت دلالت کرتا ہے۔ چوتھی ترکیبی یہ ہے کہ لایونٹون کو ان کی خبر قرار دیا جائے اور ماقبل کے جملہ کو جملہ معترضہ بنا دیا جائے۔ اور اس جملہ معترضہ سے مقصود حکم لایونٹون کی علت ذہنی کو بیان

والآیۃ مما احتج بہ من جواز تکلیف ما لا یطاق فانه سبحانه اخبیر عنهم بانهم لا یؤمنون وامرهم بالایمان فلو امنوا انقلب خبر کذب او شمل ایمانهم الایمان بانهم لا یؤمنون فیجتمع الصد ان۔

ترجمہ :- یہ آیت لکن آیات میں سے ہے جس سے اُن حضرات نے استدلال کیا ہے جو تکلیف ما لا یطاق دلا لایطاق سے وہ چیزیں مراد ہیں جو انسان کے بس میں نہیں ہو سکتی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور پھر انھیں ایمان کا حکم بھی دیا پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹ ہو جاتی نیز انکا ایمان لانا اس بات پر ایمان لانے کو بھی شامل ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا اجتماع لازم آئے گا دان دو قول و دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جن کفار کو ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا محال تھا

دلیلہ صکتہ متبتہ کرنا ہے کیونکہ علت ذہنی اور خارجی ہر دو قسم اللہ علی قلوبہم ہے پس جملہ سابقہ حکم لا یؤمنون کے واسطے برہان لیتی ہے اور ختم اللہ علی قلوبہم برہان اتی ہے مگر یہ یاد رہے کہ چوتھی ترکیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ سوا علیہم میں مبتدا اور خبر کی ترکیب کی جائے لیکن اگر سوا کو صیغہ صفت کی تاویل میں لیا جائے اور ساتھ ہی ہم کو فاعل قرار دیا جائے تو اس صورت میں چوتھی ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس چوتھی ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس میں ہے کہ سوا علیہم ہم کو جملہ مقررہ قرار دیا جائے اور سوا علیہم جملہ مقررہ مبتدا اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو بن سکتا ہے مگر صیغہ صفت اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا حالانکہ مقررہ کے لئے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علما معانی جملہ مقررہ کی تعریف یوں کرتے ہیں الاعتراض ہولن یورد فی انشاء کلام او بین کلامین متقلین معنی جملہ داخل لہا من الاعواب یعنی جملہ مقررہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو مقل کلاموں کے درمیان کسی ایسے جملہ کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے اور اس جملہ کو مقررہ کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا کہ مقررہ کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے ء

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس استدلال کے ذیل میں قاضی صاحب نے جو عبارات اختیار کی ہے اس عبارت کی تشریح میں شارحین نے باہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم اس موقع پر پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ متنع کی دو قسمیں ہیں (۱) متنع لدانہ (۲) متنع لغيرہ۔

ممتنع لذاتہ وہ متنع ہے کہ جس کی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے جیسے کہ اجتماع نقیضین اور انتفاء لقیضین۔

ممتنع بغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ جو فی نفسہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً عدم الہ کی وجہ سے یا انتفاء عمل کی وجہ سے یا انتفاء شرط کی وجہ سے جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم الہ اور انتفاء عمل کی وجہ سے ممتنع ہے یہ بات سمجھنے کے بعد اب سمجھتے کہ تین چیزیں ہیں اول ممتنع لذاتہ دوم ممتنع بغیرہ سوم وہ چیزیں کہ جن کے عدم کی خداوند تعالیٰ نے خبر دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں ممتنع لذاتہ کے بارے میں مجبوراً اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشعارہ میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت قلیلہ وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع بغیرہ کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات قائل ہیں کہ جن کے عدم کی اللہ تعالیٰ نے خبر دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ کے علم میں آچکا۔

جو حضرات ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے پہلا طریقہ استدلال یہ ہے کہ الذین کفروا سے ایک تفسیر کے مطابق معہود بخاری یعنی ابولہب و ابوجہل وغیرہ مراد ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دیدی ہے کہ ایمان انہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو خدا کی خبر کا کاذب ہونا اور خدا کے ان کے ایمان سے جا مل ہونا لازم آئے گا اور کذب خداوندی اور جہل خداوندی محال ہے اور جو مسلم ہو محال کو وہ بھی محال ہے پس ابوجہل و ابولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو دیکھئے ان کا ایمان لانا محال ہے لیکن کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع واقع ہے۔

اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابوجہل و ابولہب کو ایمان کا مکلف بنایا اور ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا جس کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے لے کر آئے اور ان تمام چیزوں میں سے یہ آیت لایو منوں بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لایو منوں کی بھی تصدیق کر دی جو خود انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لایو منوں۔ لایصدق قول کی تصدیق کریں گے تو گو یا عدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور ناعدہ کہ عدم تصدیق کی تصدیق فرع ہوتی عدم تصدیق کی یعنی عدم تصدیق کی تصدیق خود عدم تصدیق ہے لہذا یہ لوگ ایمان لانے کی صورت میں آیت لایو منوں میں غیر مصدق اور بقیہ تمام صورتوں میں مصدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا گو یا تصدیق وعدم تصدیق کے جمع کرنے کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین التصدیق وعدم التصدیق جمع بین الضدین ہے پس نتیجہ نکال کر یہ ثابت ہوا کہ ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا بعینہ جمع بین الضدین کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین الضدین ممتنع لذاتہ ہے لیکن اس کے باوجود جب ان کفار معہود کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع لذاتہ جائز ہی نہیں بلکہ واقع ہے ۷

والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا يستلزم
غرضاً سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء والاحبار بوقوع الشيء او عدمه
لا ينفى القدرة عليه كاجابة تعالى عما يفعله هو والعباد۔

ترجمہ :- اور حق بات یہ ہے کہ متنع لذاتہ کی تکلیف کو عقلاً باس حیثیت جائز ہے کہ احکام خداوندی کسی
غرض کے مخصوص بندہ کے اطاعت و فرمانبرداری کے متقاضی نہیں ہوتے لیکن تتبع و تلاش سے معلوم ہوا کہ واقع نہیں اور
اللہ تعالیٰ کے کسی شے کے وقوع اور عدم وقوع کی خبر دیدینے سے بندہ کی قدرت کی نفی نہیں ہوتی مثلاً اللہ تعالیٰ کا
اپنے بندے کے فعل اختیار کی خبر دیدینا۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب ایک مفصلہ کن بات کہہ رہے ہیں فیصلہ کا حاصل یہ ہے کہ تکلیف بالمتنع
لذاتہ عقلاً جائز تو ہے مگر شریعت میں واقع نہیں ہے عقلاً جائز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام منکر اور افعال مصل
معلل بالاغراض نہیں ہیں یعنی خدا کے افعال و احکام کے لئے کوئی علت غائیہ نہیں جو صدور و افعال اور نزول احکام
کے لئے باعث ہوا اور خدا کے افعال و احکام معلل بالاغراض اس لئے نہیں کہ اگر معلل بالاغراض ہوں گے تو خدا
کا اپنے احکام و افعال میں متکمل بالغیر ہونا لازم آئے گا یا اس طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی غرض سے وابستہ ہوں
تو اگر غرض حاصل ہو جائے تو کہا جائے کہ یہ فعل کمال اور انسب ہے اور غرض کے معدوم ہونے کے وقت فعل
کو ناقص و نامناسب کہا جائے گا۔

پس اس طرح اگر خدا کے احکام و افعال معلل بالاغراض ہوں گے تو جب وداغراض حاصل ہو جائیں گے تو کہا
جائے گا کہ خدا کے افعال کمال و انسب ہیں اور اگر غرض فوت ہوگئی تو ناقص و نامناسب ہونے کا حکم لگایا جائیگا
تو گو یا خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل بنانے میں محتاج ہوئے اغراض کی طرف اور اغراض غیر ذات باری ہیں پس
گو یا خداوند تعالیٰ اپنے افعال و احکام میں متکمل بالغیر ہو۔ اور خدا کا متکمل بالغیر ہونا محال ہے لہذا خدا کے افعال
و احکام کا معلل بالاغراض ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہوگا کہ خدا کے احکام مقتضی غرض نہیں اور چونکہ امتثال
یعنی احکام کا بجالانا بھی غرض من الاغراض ہے لہذا احکام اس کے حق مقتضی نہیں ہوں گے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ
احکام کا مکلف بنائے اور اس کا مقصود یہ نہ ہو کہ بندے اس کو بجالائیں اور جب یہ معلوم ہوگا کہ احکام کے مکلف بنانے
سے امتثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متنع لذاتہ کا بھی مکلف بنانا جائز ہے کیونکہ وہاں یہ کہا جا
سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنادیا لیکن اس سے امتثال عباد مقصود نہیں ہے پس متنع لذاتہ کی تکلیف کا جواز
ثابت ہوگا لیکن شریعت میں اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ نصوص اور احکام شرعیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا بھی مکلف نہیں بنایا جو بندوں پر شاق اور دشوار گذریں پس جب خیریت میں ان افعال کی تکلیف واقع نہیں جو شاق اور دشوار ہیں تو ان افعال کی تکلیف بدرجہ اولیٰ واقع نہیں ہوگی جو معتنع لذائذ ہیں۔

وہ آیت جس سے معصرت وقوع افعال کی تکلیف کی نفی ہو رہی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان لا یكلف اللہ نفسه الا وسعها اس آیت کی تفسیر صاحب کشاف نے اس طور پر کی ہے کہ الوسع البیع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یوج فیہ لے لا یكلفہ الا ما یتسع فیہ طوقہ و یمیر علیہ یعنی وسعہا میں وسع سے مراد وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں ہوں اور تنگی اور حرج کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو انہیں اعمال کا مکلف بناتا ہے جن کو انسان باسانی اپنی طاقت سے انجام دے سکے آیت سے معصرت وقوع اعمال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے نیز احکام شرعیہ اسی کیطرت مشیر ہیں مثلاً شیخ فانی سے فرضیت صوم کا ساقط ہو جانا یا مسافرت سے بالکلیہ نماز کا ساقط ہو جانا غیر غنی پر زکوٰۃ کا قاجب نہ ہونا مریض غیر قادر علی الکرع والسجود کے لئے باستارہ نماز کا جواز وغیرہ وغیرہ۔

قاضی صاحب نے فرمایا کہ معتنع لذائذ کی تکلیف عقلاً جائز نہ ہے مگر شرعاً واقع نہیں اس سے ثابت ہوا کہ معتنع لغیرہ کی تکلیف جائز کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخبار بدو قوع الشئ اوعدمہ الخ قاضی صاحب فیصلہ کرنے کے بعد اب یہاں سے ان لوگوں کے پہلے طریقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو تکلیف بالمعتنع لذائذ کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ایمان ابولہب وغیرہ کو صرف اس لئے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابولہب کا معتنع لذائذ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ معتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بالمعتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن فی نفسہ معتنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن فی نفسہ ہونا اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر دیدینا اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے قدرت کی نافی نہیں خدا کا خبر دیدینا موجب تو اس لئے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم کی خبر دیدینا تابع اس بات کے ہے کہ اس چیز پر وقوع یا عدم وقوع کا حکم لگایا جائے اور کسی چیز پر حکم لگانا تابع ہے ارادہ حاکم کے اور ارادہ حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع اور عدم وقوع ہے پس وقوع فعل اور عدم وقوع فعل اصل ٹھہرا اور خدا کا اخبار تابع اور قاعده یہ ہے کہ التابع لایوجب الاصل یعنی تابع وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا بلکہ اخبار خداوندی کسی شے کے وقوع یا عدم وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس کو مختصراً الفاظ میں یوں سمجھو کہ خدا جو خبر دیتا ہے وہی نہیں ہوتا ہے بلکہ جو ہونے والا ہوتا ہے خدا اسی کی خبر دیتا ہے ،

اور اخبار خداوندی نافی قدرت اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وَمَا مَنَعُ النَّاسَ أَنْ يَوْمِنُوا أَ
 أَفْجَاءَ هُمُ الْهَدَىٰ۔ یہاں ما استقبامیہ انکار کے لئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ہدایت کی
 آئی ہوئی باتوں پر ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَا لَكُمْ لَا يَوْمِنُوا
 جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہیے ان کے ایمان کے لئے کوئی شئی مانع نہیں ہے ان آیتوں میں کفار کے
 ایمان کے مواقع کی مطلقاً نفی ہو رہی ہے پس اگر اللہ کا اخبار بعدم الایمان نافی قدرت اور مانع ہوتا تو مطلقاً
 ان آیتوں میں مانع کی نفی نہ کی جاتی۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا رَسُولًا مَّبْشُرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّشَلَا يَكُونَ عَلَى النَّاسِ حِجْتًا بَعْدَ
 الرُّسُلِ یعنی ہم نے خوشخبریاں دینے والے اور ڈرانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کو عذر کی
 گنجائش نہ رہے۔ اس آیت میں کفار کے ان جمیع اعذار کی نفی کی گئی ہے جو ان کے عدم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے
 میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار خداوندی مانع عن الایمان ہوتا تو یہ تو سب سے بڑا عذر ہے ان کے عدم کمالیہ اس کے باوجود
 اللہ تعالیٰ نے جمیع اعذار کی نفی کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار خداوندی نافی قدرت اور مانع نہیں ہے یہ تو آپ نے اخبار
 کے غیر موجب اور غیر نافی ہونے کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں اب ہم ایسی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں
 اکٹھی سمجھ میں آ رہی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیار پر اور بندے کے افعال اختیار پر کی خبر دی ہے پس اگر اخبار کو موجب
 اور نافی قدرت مانتے ہو تو نہ خدا اپنے افعال میں قادر و مختار رہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں۔ حالانکہ اہل سنت و
 الجماعت کا عقیدہ ہے کہ عبد اور مبدود دونوں فاعل مختار ہیں پس اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی۔ دوسری
 دلیل ایک روایت ہے۔

روى ابن وجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال يا ابا عبد الرحمن ان قومًا يزفون وليه زفون
 وبشر بون النحرى ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد له بدلًا فغضب ثم قال سبحان
 الله قد كان في علم الله انهم يفعلون ذلك فلم يحلمهم علمه تعالى على فعلهم
 انتہی۔ یعنی ایک آدمی حضرت ابن عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ اے ابو عبد الرحمن ایک جماعت ہے جو زنا و سرکرہ اور
 شراب شکر کے مرتکب ہوتے ہیں اور جب ان کو نکیر کی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم
 خدا کو پہلے سے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر حیران ہیں حضرت ابن عمرؓ نے اسے غصہ بنا کر ہو گئے پھر فرمایا
 کہ عجیب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا ہی کہ یہ لوگ ایسی مصیبتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم سابق ان کی ان معاصیات
 کے لئے باعث نہیں ہے۔

پس دیکھتے وہ جماعت خدا کے علم کو موجب اور نافی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمرؓ نے ان کا سمجھنے سے انکار
 کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی قدرت ہے اور جب اخبار خداوندی نہ موجب ہے
 نہ نافی تو ابو جہل و ابولہب کے عدم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے نہ تو عدم ایمان کا

باختیاره وفائده الانتذار بعد العلم بانه لا ینفع الزام الحجة وحيانة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء
عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم ادعوتهم وهُمْ ام اَنْتُمْ صَامِتُونَ
وفي الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالوصول اشخاص باعيانهم
فهي من المعجزات -

ترجمہ :- اور انداز کا فائدہ جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں یہ ہے کہ لائق محبت قائم ہو
جائے گی اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی اس لئے یہاں سواء علیہم فرمایا سواء علیک
نہیں فرمایا۔ جیسا کہ بت پرستوں کے حق میں سواء علیکم ادعوتہم وہم ام اَنْتُمْ صَامِتُونَ فرمایا ہے -
اور آیت میں واقع کے مطابق اخبار بالغیب ہے اگر اس موصول سے متعین اشخاص مراد لئے جائیں
پس آیت ایک معجزہ ہوگی۔

(بقیہ ص گذشتہ) وقوع ضروری ہوا اور نہ وجود ایمان سے قدرت عباد کی نفی ہوتی پس بوبہم و بوجہل کا وجود
ایمان فی نفسہ ممکن ہے البتہ متغیر ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود ایمان تحقق ہو جائے تو اخبار خدا
کا ذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کذب محال ہے اور کذب خدا وجود ایمان کا غیر ہے پس ایمان غیر کی وجہ سے محال
ہوا اور اس کو متغیر غیر کہتے ہیں اور جب ایمان بوبہم وغیرہ کا ممکن فی نفسہ اور متغیر غیر ہونا ثابت ہو گیا
تو اس کے ذریعہ متغیر لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا لغو ہے اس سے تو متغیر غیر کی تکلیف کا وقوع ثابت
ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

قاضی صاحب نے استدلال کے طریقہ اول کا جواب دیا ہے مگر طریقہ ثانیہ کا کوئی جواب نہیں دیا ہم نے اس کے
جواب کو تلاش کیا تو قاضی صاحب کی ایک کتاب منہاج میں اس طریقہ ثانیہ کا بھی جواب مل گیا۔ جواب کا حاصل
یہ ہے کہ جمع بین الضدین اس صورت میں لازم آتا ہے جبکہ خدا نے بوبہم و بوجہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے
بعد آیت کا مکلف بنایا ہوتا مگر حقیقت واقع اس طرح نہیں ہے بلکہ خدا نے ان کو پہلے مکلف بنادیا اور پھر ان
کی قسوت قلبی اور اہمک فی الضلالت کو دیکھ کر آیت لا تو منون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بالا ایمان
کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد میں نازل ہوئی تو جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب جمع بین الضدین کا
مکلف بنانا لازم نہیں آیا تو متغیر لذاتہ کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا ہذا طریقہ ثانیہ سے متغیر لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال
کرنا درست نہیں ہے۔

تفسیر: یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ انداز و عدم انداز کفار معبودین کے بارے میں نافع نہیں ہیں تو پھر اس کے بعد حضور کا ان کو ڈرانے کے فائدہ بظہر اور بے فائدہ کام عبث ہونے کے لہذا حضور اپنے فعل انداز میں عابت ٹھہرے حالانکہ فعل عبث کا صدور سنیہ سے مستبعد ہے۔

جواب انداز کا فائدہ اس میں تھمر نہیں ہے کہ مندرجہ کو اس سے کوئی نفع پہنچے بلکہ اس کے علاوہ دو فائدے اور بھی ہیں اول الزام حجت یعنی اللہ تعالیٰ حضور کے ذریعہ ڈر واکر آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا چاہتے ہیں تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور وہ قیامت کے دن پرستش کے وقت کوئی عذر ثبانی کر سکیں اور یہ مذکورہ سبب کہ انہا کنا عن هذا اغافلین۔ فلولا ارسال الینار رسولاً فنتبع آیاتہ ونکون من المؤمنین یعنی اے خدا ہم تو آپ کی توبید سے بالکل غافل تھے آپ نے ہمارے پاس رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی آیات و احکام کا اتباع کرتے اور ایمان لاتے اور دوسرا فائدہ انداز کا یہ کہ رسول اللہ کو انداز کی وجہ سے تبلیغ رسالت اور دعوت الی الحق کی تفصیل اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دو فائدے انداز سے حاصل ہو گئے تو پھر انداز بے فائدہ رہا۔ بلکہ بے فائدہ ہو گیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انداز بے فائدہ ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سوا علیہم فرمایا اور سوار علیہم نہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ انداز کفار کے اعتبار سے بے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے بے فائدہ نہیں کیونکہ اگر نبی کے حق میں بے فائدہ ہوتا تو جیتے علیہم کے علیک فرماتے جس طرح کہ بتول کے بجا یوں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے سوا علیہم ادعوتو ہم ام انتم صاقلین یعنی اے بتول کے پرستاروں تمہارے حق میں یہ برابر ہے کہ تم اپنے بتوں کو پکارو یا تمہاری رہنمائی دعا و سکوت دونوں غیر نافع ہوئے میں تمہارے لئے برابر ہے۔

انداز کے ان دونوں فائدوں کو صاحب مدارک نے بھی اسی طور پر بیان کیا ہے۔ والحکمۃ فی الانذار مع العلم بالاصوار اقامۃ الحجۃ ولیس کون الارسل عاماً ولیشایب الرسول یعنی کفار کو ڈرانے میں باوجودیکہ ان کے بارے میں مصر علی الکفر ہونا معلوم ہو چکا تھا حکمت یہ تھی تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور خدا کا ارسال رسول سب کے لئے عام ہو جائے اور حضور کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الایتۃ اخبار بالغیب علی ما ہو وہ انہ یہاں سے قاضی صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کفر سے معبود خارجی مراد تو پھر آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی بایں طور کہ جن مخصوص لوگوں کے بارے میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعہ کفر یہی مرے پس آیت نے عین طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی اور اسی کو اخبار بالغیب علی ما ہو کہتے ہیں یعنی غیب کی ایسی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی گویا یہ آیت مزید ایک معجزہ پر بھی مشتمل ہوتی۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ وَعَلٰی ابْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تَقْلِيلٌ لِلْحَكْمِ
السابق و بیان مایقتضیه والختم الکتب سبی بہ الاستیثاق من الشئ بضرب
الحاقم علیہ لانہ کتم لہ والبلوغ آخرہ نظر الی انہ اخر فعل یفعل فی احرازہ و
الغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنیت لما یشتل علی الشئ کالغضابة والعمامة

ترجمہ :- یہ حکم سابق کی علت اور اصل کے متعلق کا بیان ہے اور ختم کے معنی کتم کے ہیں اور ہر لگا کر شئ کے قابل وثوق
بنانے کو ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شئ کا پوشیدہ رکھنا منظور ہوتا ہے۔ نیز آخری منزل پر پہنچنے کو ختم کہنا اس
بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ختم دہر لگانا، جس ایک آخری فعل ہے جو شئ کو محفوظ رکھنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے۔
اور غشاوة فعالة بحسب الفاہ کا وزن ہے غشاه سے ماخوذ ہے غشاه اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی شئ کسی چیز کو
ڈھانپ لے غشاوة کی بنیاد اور اس کا وزن اس چیز پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو کسی شئ پر مشتمل اور لپٹی ہوئی ہو
جیسے عصابہ، عمامہ اول کے معنی جماعت کے اور دوسرے کے معنی پگڑی کے ہیں۔

تفسیر :- قاضی صاحب آیت کے ذیل میں تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل سے
مناسبت کے بیان میں ہے۔ دوم بحث ختم و غشاوة کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔
تیسری بحث و علی سمعہم کے عطف اور علی ابصارہم غشاوة کی ترکیب اور تالیف و جمع و بعد کی تحقیق کے متعلق ہے۔
پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ ختم اللہ الخ سبب ہے اور لایو متون سبب ہے اور چونکہ سبب کو سبب سے
مناسبت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہے اور چونکہ سبب اور سبب میں کمال اتصال
ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور اسبق میں کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا جاتا
اس لئے ختم پہلے حرف عطف نہیں لایا گیا۔

خفا جی نے ترک عطف پر اس طرح کلام کیا ہے کہ جملہ ختم الایہ حکم لایو متون کے لئے استیفاء بذکر السبب المطلوب
ہے یعنی جب کفار کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ انہ اعداء الالان کے حق میں برابر ہیں اور برابر ہونے
کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب حکم استواء اعداء و عدم اعداء و حکم عدم ایمان کو سن کر
سامع کے دل میں اس کے سبب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا توہم ہو یعنی سائل یہ سوال کر سکتا ہے کہ ان کے عدم
ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال توہم کو تحقیق کے منزہ میں رکھ کر عدم ایمان کے سبب مطلق کے متعلق ختم الایہ
سے جواب دید گیا کہ بھی ان کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے جتنے ذرائع ہیں سب پر
اللہ تعالیٰ نے قہر قائم ہے اور پردہ ڈال رکھا ہے اور سبب مطلق اس لئے کہا کہ سائل نے اپنے سوال میں کس

خاص سبب کو متعین نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی یا مشکل نہ کرے کہ جب خدا کا ہر لگانا ان کے لئے علم ایمان کے لئے علت و سبب ہے تو پھر وہ مجبور ثابت ہوئے لہذا عقاب کے تحقق نہ ہوں گے جس طرح کہ مجبور تحقق عقاب نہیں ہوتا۔

جواب۔ تحقق عقاب ہوں گے کیونکہ خدا کا ہر لگانا بھی مسبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کفار معبود کا انہماک فی الفضائل اور تمرد و طغیان فی الکفر ہے اور جب انھیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے ہر لگائی تو یہ لوگ مجبور ثابت نہ ہوئے لہذا عقاب کے تحقق ہوں گے اور جب یہ آیت جملہ مستانفہ ذکر السبب ہے تو جس طرح سہر وائم، وحران طویل میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اس طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور عتاقہ کی تحقیق نفوی اور لان کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر الختم سکون التامہ کا کتم آتا ہے۔ اس کے اصلی معنی ضرب الخاتم علی الشئ کسی شے پر ہر لگانا اور ختم کے لئے کتم لازم ہے کیونکہ کتم کے معنی چھپانے کے ہیں اور ختم کا لازمی مفید یہ ہے کہ مکتوب پر ہر لگانا اس کے معنی کو غیر مرسل الیہ سے چھپایا جائے اور غیر اس کو کھول کر مطلع نہ ہو سکے اسی وجہ سے رجحتمی نے ان دونوں کو اخوات کہلے یعنی ختم اور کتم اشتقاق اکبر میں شریک ہیں باس طور کہ دونوں اکثر الفاظ یعنی تاء اور یم میں شریک ہیں اور فی الجملہ معنی میں تناسب ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور چونکہ لازم و ملزوم میں تغایر ہوتا ہے اس لئے ان دونوں لفظوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا بصورت حمل بالمواطات الختم الکتم کہنا جس سے انفرادی مفہوم ہوتا ہے لفظ ہر ائمہ لغت کے قول کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت مبالغہ پر محمول ہے یعنی کمال تلازم ثابت کرنے کے لئے مبالغہ حمل کر دیا یعنی تلازم اتنا بڑھ گیا کہ گویا ایک ہو گئے۔ شیخ زادہ میں یہی تشریح کی ہے اور یہی خفاجا میں بھی کی ہے مگر پیرایہ سخن کو بدل کر خفاجی کے الفاظ یہ ہیں۔

اعلم ان حقيقة الختم الوشتم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقته انكتم الساتر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما كان الغرض من ختم الساتر والاخفاء جعل انكتم عينه مبالغتاً۔

یعنی یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ختم دراصل نام ہے ہر وغیرہ سے نشان و علامت لگانے کا اور اصلی طرح ختم فامہ اس نشان و علامت کا جو اس فعل و ہم سے حاصل ہو۔ اور کتم دراصل نام ہے چھپانے اور پوشیدہ کرنے کا اور اس اعتبار سے ختم و کتم دونوں میں تغایر ہے اور جب تغایر ہے تو کتم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں مگر چونکہ مقصود ہر لگانے سے یہی ہے کہ اس کو غیر مل پر پوشیدہ اور ستور رکھا جائے اس لئے قاضی صاحب نے مقصود کا لحاظ کر کے دونوں میں عینیت کا دعویٰ کر دیا۔

سمی بہ الاستبناق من الشئ بضرب الخاتم علیہ الخ قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی بیان کر کے یہاں ختم کے تانوی اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ختم مجازاً دوسرے معنی

میں بھی مستقل ہے۔

اول استثنای الیمین کسی شیء پر مرکب لگا کر اس کو قابل وثوق و قابل اعتماد بنانا اس معنی مجازی اور حقیقی میں مناسبت یہ ہے کہ جب کسی شیء کو بخیرت اور ذلت اہل وثوق بنا دیا گیا ہو لگا کر تو گویا غیر کے تصرف والا وصول سے اس شیء کو پوشیدہ کر دیا اور چھپا دیا پس کتم کے معنی متحقق ہو گئے،

دوم معنی تکمیل کے ہیں یعنی کسی شیء کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہنچ جانے کے معنی میں جیسا کہ کہتے ہیں غنمت القرآن۔ یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ علاقہ معنی حقیقی اور مجازی میں یہ ہے کہ بلوغ الی آخرہ میں آخریت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی ہر لگانا بھی ایسا فعل ہے جو مکتوب و غیرہ کے مضمون کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصف آخریت ختم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً بلوغ الی آخرہ کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غنما وہ ہے غشاوہ کبیر غنم فعال کا وزن ہے اور یہ ماخوذ ہے غشاہ سے یہ باب تفعیل کا ماضی ہے اور غشاہ عرب والے اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو ڈھانپ لیتی ہے اور فعال کا وزن وضع کیا گیا ہے مشتعل علی الشیء کے معنی ادا کرنے کے لئے یعنی وہ شیء جو کسی چیز پر مشتعل اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے عمامہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جو سر پر مشتعل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اس لئے العمامہ کی تفعیل اسم مخرقة نعم الاس کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اس طرح عصا بہ ماخوذ ہے عصب القوم بفلان ای احاطہ یعنی قوم نے فلان کو گھیرے میں لے لیا پس عصا بہ وہ جی جو موضع زخم کا احاطہ کرتے ہوئے ہو یا وہ قوم جس کے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر رکھا ہو بعد اعتقاد اس شیء کو کہیں گے جو اپنے ماوراء پر مشتعل ہوا اور اس کے لئے آڑ بنی ہوئی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پردہ اور عربی میں التارۃ سے کی جاتی ہے۔ بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ بعض کلمات کی ہیئت معانی مخصوص پر دلالت کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مشتق نہیں ہوتے جیسے فعال کبیر و ار کے وزن پر آینوالا کلمہ اسم آلہ کے معنی ادا کرتا ہے جیسے رکاب ذریعہ رکوب یعنی جس کے ذریعہ سوار ہوا جائے۔

خام جس کے ذریعہ کسی شیء کو باندھا جائے اور اگر اس افعال کے آخر میں تاہ ملحق کر دیں تو مشتعل علی الشیء و محیط شیء کے معنی ادا کرے گا۔ جیسے لفافہ قلاوہ اور اس طرح غشاوہ اور اگر فعال بالفہم کے آخر میں تاہ کا اضافہ کر دیا جائے تو الیغسل و لیغسل من شیء کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بیچ رہے اور استعمال کے بعد گر جائے جیسے کنا سہ اس غبار اور کبار کو کہتے ہیں جو جب اڑوے گر جاتا ہے۔
برایہ اس چھلکے اور برادے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے کے بعد گر جاتا ہے اور غشاہ اس پانی کو کہتے ہیں جو غسل کے بعد بدن سے گر جاتا ہے۔

والا ختم ولا تغشیة علی الحقیقة وانما المراد بهما ان یحدث فی نفوسهم هیئۃ تمرنهم
 علی استجاب الکفر والمعاصی واستقباح الایمان والطاعات بسبب غیہم وانما
 کہم فی التقلید واعراضہم عن النظر الصحیح فتجعل قلوبہم بحیث لا ینفذ فیہا
 الحق واسماعہم ثقاف استماعہ فتصیر کأنہا مستوثق منہا بالحقم وابصارہم
 لا تجتلی الایات المنصوبۃ فی الانفس والافاق کما تجتلیہا عین المستبصرین
 فتصیر کأنہا غطی علیہا وحیل بینہا و بین الابصار وسماء علی الاستغارة
 ختمًا وتغشیة۔

ترجمہ :- اور اگرچہ ختم و تغشیہ سے حقیقی ختم و تغشیہ مراد نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا
 پیدا کر دینا مراد ہے جو انہیں کفر و معاصی کی پسندیدگی اور ایمان و طاعات کی ناپسندیدگی کا خوگر بنا رہی ہے
 اور خدا کا یہ عمل کفار کی نگاہی اور ان کے تقلید آبار میں سنہک ہونے اور نظر صحیح سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے۔
 پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنا دیئے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرتا اور ان کے کان
 اس سچ کے بنا دیئے کہ وہ حق کے سننے کو محروم جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں ہر گاہ کو بخیرہ کر دیا
 گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنا دیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتیں جو خدا نے انسان کی فائز اور احوال
 عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈھک دیا گیا اور ان کے اور دیکھنے کے
 درمیان آڑ قائم کر دی گئی اور اسی احداث ہیئت کو بر بنائے استعارہ ختم و تغشیہ فرمایا۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کا دوسرا جزا سنا د ختم اور خود لفظ ختم کی حقیقت و مجاز کے متعلق ذکر کر
 رہے ہیں لیکن قبل ازیں کہ اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں مجاز
 کی دو حالتیں ہیں اہل مجازی الاسناد۔ دوم مجازی الطریقین یعنی فی السند و المسند الیہ۔
 مجازی الاسناد کہتے ہیں اسناد الفعل او مشبہ الی غیر ما ہو تبانیل یعنی فعل یا مشتقات فعل کا غیر ما ہو کہ سبیل
 تاویل کی وجہ سے منسوب ہونا اور اس مجازی الاسناد کو مجازی عقلی کہتے ہیں جیسے انت الربیع البقل۔
 اور مجازی الطریقین کا مطلب یہ ہے کہ مسند اور مسند الیہ غیر ما وضع لہ کے اندر مستعمل ہوں اور اس مجازی الطریقین
 کو مجازی لغوی کہتے ہیں جیسے احوالہ من سبب الزمان کہ اس میں طریقین یعنی اجزاء اور سبب باب دونوں معنی غیر ما وضع

میں مستقل ہیں۔ پھر مجاز لغوی دو قسموں پر ہے مجاز مرسل اور استعارہ۔ اگر لفظ غیر موضع کے اندر علامت تشبیہ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ کی وجہ سے مستقل ہو تو مجاز مرسل ہے جیسے سبب کا سبب میں بعلاتہ سببیت استقلال ہونا اور اگر علامت تشبیہ مستقل ہے تو استعارہ کہتے ہیں جیسے استعمال اسد زید کے اندر یہ علامت تشبیہ ہے۔

پھر استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کے دو قسمیں ہیں اصلیتہ تبییہ۔ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو یعنی ایسا جو غیر علم ہوا و ذات پر دلالت کرے تو استعارہ اصلیتہ ہے کا استعارہ الاسد زید اور اگر لفظ مستعار اسم جنس کے بجائے مصدر ہے جو وصف محض پر دلالت کرتا ہے پھر اس مصدر کے واسطے سے مصدر مشبہ کے فعل اس کے مشتق کو استعمال کیا گیا ہے تو اس کو استعارہ تبییہ کہتے ہیں کئی نطق الحال ہلکا کہ در حقیقت استعارہ مصدر نطق میں ہے پھر اس کے واسطے سے فعل نطق کے اندر۔

نیز استعارہ کی باعتبار وجہ تشبیہ کے دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ اگر وجہ تشبیہ ایسا وصف اور ایسی ہیئت ہو جو متعدد امور سے منزع ہو تو اس کو تمثیلیہ کہتے ہیں جیسے شاعر کا شعر والشمس کالمر عات فی کف الامثل۔ بین آفتاب کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو مر قش کے ہاتھ میں ہے یعنی جس طرح مر قش کے ہاتھ کا آئینہ گول اور چمکدار ہوتا ہے اور مر قش کی حرکت بدلی وجہ مسلسل حرکت کرتا ہے اور جس طرح اس آئینہ کی نورانی شعاعیں اور کرنیں ایک بہ یک پھیلتی سی نظر آتی ہیں اور پھر سٹ جاتی ہیں اسی طرح آفتاب سے،

یہاں وجہ تشبیہ ایسی ہیئت ہے جو متعدد چیزوں یعنی شمس مشرق مستدر بہر متحرک بحرکہ منفلیہ اور انبساط شعاع اور نقض شعاع سے منزع ہے اور اگر وجہ تشبیہ متعدد چیزوں سے منزع نہیں ہے تو غیر تمثیلیہ ہے کلاسد فی زید یہ تفصیل سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ختم اللہ اور علی البصائر ممتنع اور کے اندر لفظ ختم از عت اوہ اور ان فی اسناد دونوں میں مجاز ہے یا دونوں میں نہیں یا ختم اور عت اوہ میں ہے اور ان کی اسناد میں نہیں اور اس کو قبول بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں مجاز لغوی و عقلی دونوں ہیں یا دونوں نہیں یا لغوی ہے اور عقلی نہیں تو مقررہ دونوں کے قائل ہیں اور اصحاب ظواہر اور حسین بصری دونوں کے قائل ہیں۔ اور جمہور اہل سنت والجماعت مجاز لغوی کے قائل ہیں عقلی کے نہیں۔ تو مقررہ اور اصحاب ظواہر دونوں جمہور اہل سنت والجماعت کے ایک ایک جرم میں شریک ہو گئے۔ حسین بصری معتزلی اور اصحاب ظواہر کا کہنا ہے کہ ختم اور نقض یعنی پردہ فالنا اپنے حقیقی معنی پر یہ مجاز اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ کیفیت ختم و نقض صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور حسین بصری معتزل نے اس کی کیفیت یہ بیان کی کہ جب بندہ کفر کی استہارہ کو قبول کرے جاتا ہے اور مصر علی الکفر کرتا ہے اور خدا کا اس کے بارے میں یہ علم قائم ہو جاتا ہے کہ اب یہ ایمان نہیں لائے گا تو بطور علامت کے اللہ تعالیٰ اس کے قلب پر لایونہ لکھ دیتے ہیں اور یہی اس کے عدم ایمان کی ہر ہے۔

اس مسلک کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ جب لفظ کے بارے میں کوئی قرینہ صارف عن الحقیقہ موجود ہو تو مجاز متعین ہوتا ہے پس یہاں عقلی قرینہ موجود ہے جو اس کا مقتنی ہے کہ ختم و نقض اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں کیونکہ قلب حقیقہ ختم وغیرہ کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس مجاز ماننا ہی متعین ہو گا۔

لے مگر ان کا یہ قول ان کی بعض تاویلوں سے مستفاد ہوتا ہے جملہ تاویلات سے نہیں ۱۲

اور خاص طور سے حسن بھری کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ سلامت لایو منوں لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اس بات کا جواب ہمیں یہ صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتیں باطل ہیں ایک یہ کہ علامت سے مقصود یہ ہو کہ اس علامت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے لگایا تاکہ دیکھتے ہی اللہ کو اس کے کفر کا علم ہو جائے یا اگر سے یہ صورت باطل ہے اور وجہ بطلان دو ہیں۔

اول یہ کہ خدا کو تمام اشیاء کا مالک و مالکین کا بغیر نصب علامت کے علم حاصل ہے اگر اس کا علم بذریعہ علامت مانتے ہو تو احتیاج الی انبیا لازم آتا ہے جو باطل ہے نیز حمل حمل لازم آئے گا۔ اور وہ باقی طور کہ جب خدا علامت کو دیکھتے ہیں تب علم ہوتا ہے اور جب علامت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے تو جہل آتا جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ہر روز مومنین کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگا دی گئی تاکہ ان لوگوں کے لئے دعا نہ کریں یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ملائکہ خود مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام لے کر دعا نہیں کرتے بلکہ جنس مومنین کے لئے اور جب جنس کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کفار جنس مومنین سے خارج ہیں لہذا دعا ان کو سنائی نہیں ہوگی جیسے ہی ملائکہ علیہم السلام مومنین یا اللہم ارحم الراحمین کہیں گے تو کفار خود بخود خارج ہو جائیں گے۔

تیسری صورت جو اس کی یہ ہے کہ یہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تاکہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ مومنین جیسے معاملے نہ کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس علامت سے یہ فائدہ اس وقت حاصل ہو سکتا تھا جبکہ ان انوں کو قلب تک پہنچنے کی قدرت عطا ہوئی اور ان انوں کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو پھر ختم کے حقیقی معنی مراد لینا بھی باطل ہے پس ہمارے متنبین ہے۔ اسی کو قاضی صاحب نے فرمایا ولا تختم ولا تغتیب علی الخ یعنی ختم اور تغتیب آیت میں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہیں بلکہ علی سبیل الاستعارہ معنی مہارزی کے اندر مستعمل ہیں۔ دیکھتے ہم نے استعارہ بلکہ مہارز میں نہیں کہا کیونکہ یہاں علاقہ تشبیہ کا ہے۔

پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ آیت میں دونوں ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تمثیلیہ بیان کیا ہے غیر تمثیلیہ کی دو قسمیں ہیں۔ اصلیت و تبعیہ ہیں۔

استعارہ سمجھنے کے بعد یہ سمجھئے کہ ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم میں استعارہ تبعیہ ہے اور علی البصائر میں استعارہ میں استعارہ اصلیت ہے ختم اللہ الی آخرہ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ خداوند تعالیٰ نے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کانوں میں جو اصوات حق کو سننے کے لئے بنائے تھے ان کی گلواری کی وجہ سے ایک ایسی ہیئت اور صفت پیدا فرمادی جو ان کفار کو محبوبیت کفر و معاصی اور مکر و ہمت ایمان و طاعات اور کمال ہمت استماع حق کا عاری بنادیتی ہے اب اس احداث جنت یعنی ہمت کے پیدا کرنے کو مصدر ختم کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم کے مشتق لفظ ختم کو تشبیہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ

او مثل قلوبہم ومشاعرہم الماؤفۃ باشیہ ضرب حجاب بینہاوبین الاستنفاع
بماختاوتغیۃ وقد عبّر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فی قوله تعالى اُولَٰئِكَ
الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَ مِنْهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَبَالَغَ غَفَالًا فِي قَوْلِهِ
تَعَالٰی وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَبَالَغْنَا عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰی وَجَعَلْنَا
قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وَهِيَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمَمَكَنَاتِ بِأَسْرَها مستندة الى الله تعالى
واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة هما اقترافوه بدليل
قوله تعالى بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ تَعَالٰی اٰمَنُوا ثُمَّ
كَفَرُوا فَأَنصَرِ عَلَيْهِمْ وَرَدَّتْ الْآيَةُ نَاعِيَةً عَلَيْهِمْ شَنَاةً صَفَتُهُمْ
ووخامة عاقبتهم۔

ترجمہ :- یا کفار کے آفت رسیدہ دلوں اور لگن کے ماموت اعضا کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے
درمیان اور ان سے نفع اندوزی کے درمیان ہر لگا کر اور پردہ ڈال کر آقام کر دی گئی اور قرآن باری اولیٰ الشک
الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمیعہم وابصارہم میں اس احداث ہیت کو طبع کے لفظ سے اور
لا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفال سے اور جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں لفظ قسار سے تعبیر فرمایا
گیلے اور یہ احداث ہیت بایں حیثیت کہ تمام ممکنات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی قدرت
سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔
اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیت ان کے ارتکاب معاصی کی وجہ ہے جیسا کہ قرآن باری بل طبع
اللہ علیہا بکفرہم اور ارشاد خداوندی ذلک بافہم امنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم
سے معلوم ہوتا ہے۔ آیت ان کی بدخلتی اور بدانجامی کی مظہرین کر وار د ہوئی۔

دقیقہ مگر مشتبہ کے استغال کیا گیا اور جب تشبیہ منع النقول ہے یعنی کسی چیز کو اندر آنے سے روکنا پس بطرح
ہر غیر مرسل الیہ کے تفرقات کو غیر مضمون سے روک دیتی ہے اس طرح یہ ہیت محدث نفوذ حق اور ادراک حق کو
قلب میں اور اصوات حق کو سمیع میں آنے سے روک دیتا ہے تو ایسا ہو گیا تو ایسا کہ ان کے قلوب اور کانوں پر

(بقیہ منکذ شتم ہر لکادی گئی اور علی ابصار ہم غثا وہ میں استعارہ اصلیا اس طور پر ہے کہ اس ہنیت کو جو کفار کی منکاہل کولان آیات توحید و رسالت سے جو خود ان کی ذات اور اطراف عالم میں موجود ہیں روک رہی ہے تشبیہ دیدی اس پردہ کے ساتھ جو دیکھنے والے کی سمعاع نوری کو مرنی تک پہنچنے سے روک دیتا ہے وہ تشبیہ یہاں پر بھی منع عن انفوذ ہے یعنی جس طرح پردہ شعاع بھری کو روک لیتا ہے اسی طرح یہ ہنیت مدتہ بھی کفار کی شعاع بھری کو آیات کی طرف پہنچنے سے روک دیتی ہے اور ان کے ابصار میں خدا نے یہ ہنیت اس وجہ سے پیدا کیا کہ انہوں نے نظر صحیح سے مسلسل اعراض کیا اور کر رہے ہیں تو گویا ان کی منکاہلوں پر پردے ڈال دینے کے جو ان کی شعاع بھری کو آیات حقانی تک پہنچنے سے روک رہے ہیں۔ اور چونکہ لفظ مستعار براہ راست عشاوہ ہے جو اعم جس ہے اس لئے یہ تشبیہ استعارہ اصلیا ہو گئی۔

تفسیل :- او مثل قلوبہم و مشاعرہم الموقوفۃ الخ اب یہاں سے استفادہ تشبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے ان قلوب کو جو ادراک حق کے لئے اور ان اسماع کو جو سمیع اصوات حق کے لئے اور ان ابصار کو جو نظرائی الآیات الاتقیہ و الافاقیہ کے لئے بنائے گئے تھے مگر ہنیت مدخان کی اس منفعت کی تحصیل سے مانع ہو گئی تشبیہ دیدی گئی ایسی چیزوں سے جو کس منفعت کے لئے بنائی گئی تھیں مگر ہر لگا کر اور پردہ ڈال کر ان کی تحصیل منفعت سے روک دیا گیا اور پھر اس مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دیکر مرکب بہ مرکب کو مشبہ مرکب کے لئے بطور تمثیل استعمال کیا گیا اور چونکہ وجہ تشبیہ عدم الانتفاع من المعدل للانتفاع لمانع الانتفاع یعنی جو چیز نفع کے لئے..... بنائی گئی تھی کسی نانہ کی وجہ سے اس سے نفع کا حاصل نہ ہونا منترع ہے چنانچہ اس لئے یہ تشبیہ تمثیل قرار دی گئی اور وہ متعدد چیزیں یہ ہیں۔ اشیاء منفعدہ اور مانع انتفاع اور عدم انتفاع انہیں عین سے وجہ مشبہ منترع کی گئی ہے۔

وقد عبر عن احداث ہذہ البینۃ بالطبع الخ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس طرح آیت ختم اللہ میں اس احداث ہنیت کے لئے برسبیل استعارہ و تمثیل ختم اور غثا وہ استعمال کیا گیا۔ اسی طرح دوسری آیات میں اس احداث ہنیت کے لئے لفظ طبع اور اغفال اور اقسامہم مستعمل ہے۔ لفظ طبع تو اللہ تعالیٰ کے فرمان اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم و سمعہم و ابصارہم۔ یہ آیت جواب میں کفار کے قول قلوبنا غلف کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے جس میں وعظ و نصیحت کچھ بھی کارگر نہیں ہو سکتے۔ تب اللہ تعالیٰ نے جواب میں اولئک الخ فرمایا کہ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے۔ بلکہ ان کے کفر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر ہر لگا کر رکھی ہے یعنی ہنیت مانعہ پیدا کر رکھی ہے۔ تو دیکھئے آیت میں احداث ہنیت کے لئے طبع کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اور اقسامہم کا اطلاق احداث ہنیت پر جس کے معنی ہیں کسی شے کو سخت بنا دینا، خشک بنا دینا۔ و جعلنا قلوبہم قاسیہ کے اندر ہے۔ اس آیت کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے۔ یا لبہ لارحمۃ فیہا ولا یمن۔ یعنی اہل کتاب کے دل ایسے خشک اور سخت بنا دیئے

ہیں کہ ان میں بڑی اور صبرانی کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت میں سخت کرنا یا خشک بنانا اپنے حقیقی
 معنی میں نہیں ہے کیونکہ قلوب میں یہ تاثیرات مستند ہیں بلکہ معنی مجازی یعنی ایسی ہیئت پیدا کر دینا جو نفوذ رحمت
 سے مانع ہے۔ مراد ہے پس استناد کا اطلاق احداث ہیئت پر بطور استعارہ ہے اور اغفال کا اطلاق احداث ہیئت
 پر فرمان باری ولا تطلع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفلنا سے واضح ہو رہا ہے تفسیر مدارک میں آیت کا ترجمہ یوں کیا
 ہے لا تطلع یا محمد الکافر الذی جعلنا قلبہ غافلًا عن الذکر یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کی بات نہ لائیے
 جن کے قلب کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر رکھا ہے یہاں غافل کر رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ان کے قلوب میں اللہ تعالیٰ
 نے ایسی ہیئت پیدا کر دی ہے جو ذکر خداوندی سے غافل کر رہی ہے پس احداث ہیئت کو تشبیہ دیدی گئی اغفال کے
 ساتھ پھر صیغہ اغفلنا بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ کے انداز استعمال کیا گیا ہے۔ جس میں حیث ان المعکونات
 مستندۃ الی اللہ تعالیٰ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں جن کا نفعیہ ہم نے ابتداء بحث میں کر دیا
 تھا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ختم اور تنقیہ کی اسناد والی اللہ کو حقیقی مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسناد والی اللہ
 مجاز ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ختم سے خشاوہ تک کفار کی مذمت اور بدخلقی بیان کی ہے۔ اور ہم عذاب عظیم
 سے ان کفار کی بدبخامی کو بیان فرمایا۔ اب اگر اسناد کو حقیقت مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ محدث خداوندگی
 ذات ہے اور پردہ خدائے ڈالا ہے پس ختم اور تنقیہ فعل ہو گا خدا کا نہ کہ کفار کا اور بشرخص کی مذمت خود اس کے فعل
 کی وجہ سے کیا جاتی ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔ صاحب کشف معزنی نے اس تقریر کو اپنی دلیل بنایا ہے قاضی صاحب
 کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک خلق شئی دوم کسب شئی۔ بندہ کس چیز کے خلق پر قادر نہیں ہے۔
 بلکہ بندہ اعمال کا کاسب ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے بلکہ کسب قبیح قبیح ہے پس اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ
 تمام چیزوں کا خالق ہے اور تمام اسباب اس کی قدرت سے واقع ہیں اور تمام ممکنات اس کی طرف
 منسوب ہیں۔ اس احداث ہیئت اور ختم کی نسبت خدا کی طرف حقیقتاً ہوگی اور چونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے
 لہذا خدا کا خلق ختم نہ تو قبیح ہو گا اور نہ قابل مذمت اور اس حیثیت سے کہ اس خلق خدا کا سبب کفار کا کسب
 کفر ہے جیسا کہ فرمان باری ”بل طبع اللہ علیہا کفر ہم“ یعنی خدائے ان کے قلوب پر ان کے کفر کی وجہ سے ہرگز ان
 اور اسی طرح ارشاد باری ذلک باہم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم“ سے معلوم ہوتا ہے یا اس طور کہ اللہ تعالیٰ
 نے طبع کا سبب پہلی آیت میں کفر کو قرار دیا ہے اور دوسری آیت میں فام کے ذریعہ ان کے کفر پر طبع کو مرتب کیا جس
 سے معلوم ہوا کہ ان کا کسب کفر سبب خدا کے خلق طبع اور خلق ختم کا اور جب کفار کا سبب ٹھہرے ان اسباب
 کے جو سبب ہے خلق ختم کے اور کسب سبب گویا کسب ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ کفار کا سبب ہوئے ختم اور احداث
 ہیئت کے جو کہ فی نفسہ قبیح ہیں۔ اور کسب قبیح قبیح ہے اور قبیح قابل مذمت ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے کفار
 کی مذمت فرمائی۔ پس اسناد حقیقت پر باقی ہے اور آیت کا مقام مذمت میں وارد ہونا بھی صحیح ہے۔ مابقی
 کی تقریر میں تین لفظ فاعل تشریح ہیں۔ اول مترجم یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ باب تفعیل سے استناد
 ہوا ہے اس کا مجرد مراد علی الشئ آتا ہے جس کے معنی ہیں کسی شئی کا عادی ہو جانا اور اس پر دوام کے ساتھ

واضطرب المعتزلة فيه فذاكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لم يشبه بالوصف الخلق المعجول عليه

ترجمہ :- اور معتزلہ آیت کے بارے میں بقیار ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کر ڈالیں جنہیں کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہوا کہ فطرت ثانیہ کی صورت اختیار کر گئی تو ان کے اس اعراض کو اس فطری وصف سے تشبیہ دیدی گئی جس پر ان ان کو پیدا کیا گیا ہو۔

دبقیہ مذکورہ متنبہ قائم رہنا پس تفعلیل میں جا کر یہ متعدی بن جائے گا۔ اور اس کے معنی ہوں گے عادی بنانے کے لہذا ہیئتہ تمرہم علی التجاب الکفر کا ترجمہ ہو گا ایسی ہیئت جو ان کو کفر کی پسندیدگی کا عادی بنا دے۔ دوسرا لفظ لا تجتلی الآیات الخجے اجتلاء کے معنی ہیں پیش کردہ چیز پر نظر ڈالنا اور اس کو دیکھنا پس لا تجتلی الآیات کے معنی ہوں گے کہ اس ہیئت محدثہ نے کفار کی نگاہوں کو اب بیکار کر دیا ہے کہ جو آیات قدر زل ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے بعض لوگوں نے اجتلاء کے معنی کئے ہیں کسی چیز کو جلوت اور بحالت کشف دیکھنا چنانچہ کہتے ہیں اجتلیت العروس میں نے دہن کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھا پس اس وقت معنی ہوں گے کہ کفار ان کو نظر سے لے کر نہیں دیکھتے۔

تیسری چیز ماؤقۃ یہ اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت و نقصان رسیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں ”ایف الزرع“ جبکہ کہتے کو کوئی آفت سماوی وارطی ہو بیخ باقی ہے۔ یہاں آفت سے ہیئت محدثہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر :- واضطرب المعتزلة فیہ مذکورہ بالا الخجہ یہاں سے معتزلہ کی تاویلات کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ ختم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں مانتے۔ اور اگر مانتے بھی ہیں جبکہ بعض تاویلات سے واضح ہوتا ہے تو ختم کے وہ معنی مجازی مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے مراد لیے بلکہ دوسرے معنی مراد لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کر رہے ہیں جن سے نسبت کا مجاز اور مصروف عن النظام ہونا ثابت ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ معتزلہ نسبت کو مجاز پر کیوں محمول کرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کا جائزہ ضروری ہے جو علم کلام کی کتابوں میں مفصلاً مذکور ہیں۔ اول یہ کہ افعال شرعیہ کے حسن و قبح کے حاکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا افعال شرعیہ کے حسن و قبح کا فیصلہ عقل کرتی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اول اشاعہ کا۔ دوم ماتریدیہ و معتزلہ کا۔ اشاعہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا ادراک کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کا اس میں کچھ حصہ نہیں پس جس چیز کو شارع نے ہمارے لئے جائز کر دیا وہ حسن ہے اور جو چیز ممنوع

قرار دیدی وہ قبیح ہے۔ سامرہ میں اشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی یوں کی گئی ہے وقالت الاشاعرة قاطبةً ليس للفعل نفسه حسنٌ ولا قبحٌ وانما احسنه ورود النشرع باطلاقة وقبحه وروده بحطره واذا ورد بدلك فحسنا او قبحنا بذلك، یعنی اشاعرہ بیک زبان ہو کر یہ کہتے ہیں کہ فعل فی نفسہ نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی صرف فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کا اس وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے جواز کو بیان کر دے اور قبیح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس سے منع کر دے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے ورود کی وجہ سے قرار دے گے نہ کہ عقل سے۔ اور ماترید یہ یعنی متکلمین احناف اور معتزلہ کا ہنایہ ہے کہ عقل حسن و قبیح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر ماترید یہ اور معتزلہ میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ ماترید یہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف رہے گا شریعت پر یعنی جب تک شریعت وارد نہ ہو۔ اس عقلی فیصلہ پر جزم اور یقین نہیں کیا جاسکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے جزم کیا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً کفار کے دل پر نہر لگا دینا چھاپ لگا دینا خدا کی طرف حقیقتاً منسوب کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اثبات کرتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم اٹان ہے لہذا اس کی عظمت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے۔ اسی وجہ انہوں نے خیر و شر میں تقسیم کر دی اور کہا کہ خالق خیر خدا ہے اور خالق شر مند ہے۔ اسی لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا۔ القدریۃ تجوس بندہ الامۃ لعین معتزلہ اس امت کے تجوس ہیں یعنی جس طرح تجوس خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور یزدان کو خالق خیر اور اہل سن کو خالق شر مانتے ہیں اسی طرح معتزلہ نے خیر و شر کو بین العباد والشد تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قباح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے البتہ کسب قبیح قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شے کو موجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبیح اس کے خالق اور موجد کے اندر پہنچ جائے اور اتر کر ہو۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور اگر ایک حبش کی صورت کا نقشہ بنادے تو کیا اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس صورت کا قبیح اس کے مصور میں پہنچ گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو یہ ہے کہ جسے زیادہ اوصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اس زیادہ مصور کو اہر سمجھا جاتا ہے خواہ اس نے کسی بد صورت کی صورت کشی ہی کیوں نہ کی ہو۔ آپ نے فتح الامین میں وہ واقعہ پڑھا ہو گا کہ چین کے بادشاہ کو مصورین سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ ایک شہرہ آفاق و بے نظیر مصور دربار سلطنت میں پیش کیا گیا۔ ایک کاغذ جیسی چیز پر ایک تصویر بنائی جس میں دکھایا کہ چڑیا گیسوں کے درخت پر بیٹھی ہوئی ہے اور اس صفائی کے ساتھ بنایا کہ دور سے دیکھنے والا حقیقی چڑیا کے اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

معلوم ہوتا تھا کہ تصویر کشی کے لئے دست قدرت مسند اور عاریت لے لے تھے۔ بادشاہ اور اراکین سلطنت تصویر کو دیکھ کر عجب حیرت میں ہو گئے اور خوش ہو کر اس تصویر کی ہمارے فن کی داد دینے لگے۔ اور پھر مصور کا وزین مقرر کر کے اس تصویر کو صدر دروازے پر لٹکا دیا گیا اور اعلان کر دیا کہ سال بھر میں جو شخص بھی اس تصویر میں نقص نکال دے تو انعام و خلعت شاہی کا مستحق ہو گا۔ بڑے بڑے لوگ شوق الیقا میں آتے اور نقص نکالتے تھے تو شمش کرتے مگر بیان رہ جاتے۔ اسی زمانے میں ایک اعرابی عمر رسیدہ حاضر سلطنت ہوا۔ اور اجازت طلبی کے بعد کمال ادب عرض کیا کہ واقعی طور پر تصویر میں کوئی رخنہ اور غلطی نہیں مگر تصویر کشی میں وصف خارجی کا لحاظ نہیں رکھا گیا وہ یہ کہ مصور جس کیس کے درخت پر چڑھا یا کونسی ٹھٹھا دکھایا ہے اس درخت کو مستقیم القامہ اور سیدھا بنایا ہے حالانکہ گیہوں کے درخت پر جب چڑھا یا بیٹھتا ہے تو وہ جھک جاتا ہے۔ دیہاتی کے اس تجربے اور تنقید کو سبھی لوگوں نے بے چون و چرا قبول کیا اور اس کو انعام اور خلعت سے نوازا گیا اس واقعے سے معلوم ہوا کہ تصویر کشی میں جتنے ہی زیادہ اوصاف کا لحاظ رکھا جائیگا اتنا ہی مصور کے کمال فن کا ثبوت ہو گا اور ان اوصاف کا خواہ قبیح ہی کیوں نہ ہوں مصور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ مگر اس قبیح کے ترک کی وجہ سے کبھی تصویر کو ناقص اور مصور کو نامکمل قرار دیا جاتا ہے۔

اسی واقعہ میں دیکھئے کہ درخت کے ٹیڑھے پن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے مصور کے اندر نقص ثابت کر دیا گیا۔ اگر مصور اس ٹیڑھے پن کا لحاظ رکھتا تو اس کی وجہ سے مصور کے اندر کوئی نقص نہ آتا پس جس طرح قبیح تصویر اثر انداز نہیں ہے۔ مصور کے اندر اسی طرح قبیح مخلوق اثر انداز نہیں ہو گا خالق کے اندر اس طرح کاتب کی مثال ہے کہ کاتب ایسے حسرتوں کو بھی لکھتا ہے جو ٹیڑھے ہینکے ہوتے ہیں مگر ان کو جابجائے مکتوب کی وجہ سے کاتب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ اسی ٹیڑھے حرف کی نسبت کو کاتب کی طرف متوجہ کرنے میں کوئی قباحت سمجھی جاتی ہے پس جس طرح ان کو قبیح مکتوب کا تبتد کے اندر اثر انداز نہیں ہوتا اور معوج کی نسبت کو قبیح نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح قبیح خلق خالق کے اندر اثر انداز نہیں ہو گا۔ اور نہ اس قبیح کی نسبت الی الخالق کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اتنا سمجھئے کہ بعد اب سمجھئے کہ معتزلہ ختم دفعہ کی نسبت کو محراب کیوں قرار دیتے ہیں۔ یا وہ معنی مجازی کیوں مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے لئے ہیں۔ تو وہ یہ ہے کہ ختم کے اگر وہ معنی مجازی مراد ہوں جو اہل سنت نے لئے ہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم آئے گی اس لئے کہ وہ ہدیت جو ایمان سے مانع ہے قبیح ہے کیونکہ قبیح معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے اور عقل فیصلہ کرتی ہے کہ ہدیت قبیح ہے اس لئے کہ وہ ایمان سے روکنے والی ہے جو ایمان فقر نقص ہے اور اہم الفقر نقص احسن ثمن ہے اور احسن سے روکنے والی چیز قبیح ثمن ہے پس ہدیت مانع القبیح ثمن ہے پس اگر یہ معنی مراد لئے جائیں اور اسناد کو حقیقت عقلی مانا جائے تو نسبت القبیح الاشیاء الی اللہ لازم آئے گا جو مستبعد و مستذہب ہے لہذا اگر اسناد حقیقت ہوگی تو یہ معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ معنی مراد ہوں گے تو اسناد حقیقت نہیں ہوگی چنانچہ اسی نظریہ کے مطابق معتزلہ نے آیت میں سات تا ویس ڈر کر کہ ہیں جن میں بعض کے اندر پہلے معنی مجازی کے علاوہ دوسرے معنی بیان کر دیئے ہیں۔ اور بعض تا ویسوں میں اسنادی مجاز مان لیا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت معتزلہ کا جواب دو طریقے پر دیتے ہیں۔ اول یہ کہ ان اشیا کے قبیح کی اسناد اللہ کی طرف بحقیقت خالق ہونے کے ہوگی جس سے خدا کا خالق ہونا ثابت

ہوگا۔ اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے لہذا اسناد الی اللہ قبیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس ہیئت کو ہم خدا کے حق میں قبیح تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبیح شرعی چیزیں ہیں لہذا ان استیما کی قباحیت و حسن اس شخص کے حق میں ہوگا جو شریعت کا مکلف ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی مکلف نہیں بلکہ شریعت کو بھیجے والی ذات ہے وہ شریعت کی مکلف نہیں لہذا اس کے حق میں حسن و قبیح کا امتیاز نہیں بلکہ حکیم ہونے کے لئے سبھی چیزیں اس کے حق میں حسن ہیں اور جب یہ استیما یعنی احداث وغیرہ قبیح نہیں تو اسناد قبیح لازم نہیں آتا۔ پس آپ کے اصول بانٹے ہوئے بھی اسناد حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی معنی مجازی مراد ہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ معتزلہ کی مسات تاویلات سنئے۔

پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت مجاز منفرع عن الکناہ کے طور پر استعمال ہوتی ہے یعنی پہلے تو آیت میں کنایہ تھا گھوڑ کی وجہ سے اس کنایہ سے منتقل ہو کر محاذ اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھئے کہ آیت میں کنایہ کیسے ہے اور پھر تفرع مجاز کو سمجھئے۔ آیت میں کنایہ اس طور پر ہے کہ آیت میں کفار کے ممکن اعراف عن الکفر کو تشبیہ دی گئی وصف خلقی کے ساتھ یعنی ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کس کو پیدا کیا گیا ہو اور پھر تشبیہ کے الفاظ یعنی ختم اللہ الخ مشبہ کے اندر بطور کنایہ کے استعمال کیا گیا۔ اور کنایہ اس طور پر ہوا کہ وصف خلقی ملزوم ہے اور اس کے لئے ممکن اور رسوخ لازم ہے اور ملزوم ہو کر لازم مراد لیا کنایہ ہے پس ختم کو ہو کر ممکن اعراف مراد لینا بھی کنایہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ ممکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فلال مجبول علی صدق القول و حسن الفعل۔ اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کرنا ہو کہ فلال کے اندر سچائی اور حسن خلقی لائح ہو گئی اور وصف خلقی کے لئے ممکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے مقولہ ہے جبل گرد و جبلت نمی گردد۔ مگر جو کنایہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزوم معنی کا ارادہ صحیح ہو اور آیت کے اندر معتزلہ کے نقطہ نظر سے وہ معنی حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا مانع عن الایمان ہونا لازماً آئے گا۔ جو کہ قبیح ہے اس لئے کنایہ سے اعراف کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ آیت کا ممکن اعراف کے معنی میں استعمال ہونا مجاز ہے۔ مگر جو کنایہ کا بھی لائح ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز منفرع عن الکناہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے خدا کا خالق مانع ہونا ثابت نہیں ہوتا اور خدا کی نسبت قبیح سے بچ جاتی ہے اور یہی مقصود ہے معتزلہ کا۔

الثانی ان المراد به تمثیل حال قلوبہم بقلوب البہائم التي خلقها اللہ تعالیٰ خالیة عن الفطن او قلوب مقد رخم اللہ علیہا ونظیرہ سال بہ الوادی اذا هلك وطارت بہ العنقاء اذا طالت غیبتہ۔

ترجمہ :- دوسری توجیہ یہ ہے کہ آیت سے مقصود کفار کی دلی کیفیات کو ان جانوروں کی قلبی کیفیات کے ساتھ تشبیہ دینی ہے جنہیں خدا نے فطانت سے عاری بنا کر پیدا کیا ہے یا ایسے قلوب سے تمثیل مقصود ہے جن کے بارے میں فرعون گریا گیا ہے کہ ان پر چھاپ لگ چکی ہے۔ اور ان دونوں تمثیلوں کی نظیر سال بہ الوادی اور طارت بہ العنقاء ہے پہلی مثال کے معنی ہیں۔ اسے وادی ہالیگن۔ یہ جگہ کسی کی ہلاکت کے وقت بولتے ہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں۔ اسے عنقاء اڑا لینگئی یہ کسی کی درازی غیبت کی تعبیر ہے۔

تفسیر :- الثانی ان المراد الخیریاں سے قاضی صاحب نے معتزلہ کی دوسری تاویل کو ذکر کیا ہے اس تاویل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں۔ تمثیل تحقیقی۔ تمثیل تخیلی۔ اگر مشبہ بمحقق اور حقیقی الوتوع ہو تو تمثیل تحقیقی ہے اور اگر مشبہ مفروض الوتوع ہو تو اسے تمثیل تخیلی کہتے ہیں۔ اب سمجھئے کہ آیت میں تمثیل تحقیقی اور تمثیلی دونوں ہو سکتی ہیں تحقیقی تو اس طور پر کہ کفار مہودین کا اعراض عن الحق کے سلسلہ میں جو حال تھا اس حال کو تشبیہ دی گئی قلوب بہائم کے ساتھ جو خالی عن الفطانتہ ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی قلوب بہائم کا خالی عن الفطانتہ ہونا امر محقق ہے لہذا تمثیل تحقیقی ہوگی اور پھر بطور تمثیل جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ یعنی حال قلوب کفار کے لئے استعمال فرمایا۔ اور تمثیل تخیلی اس طور پر ہوگی کہ کفار کے اعراض عن الحق کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ان قلوب کے حال کے ساتھ جن کے بارے میں مغموم ہونا فرمن کر لیا گیا ہے اور پھر بطور استعارہ تشبیہ کے جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں چونکہ مشبہ یعنی قلوب کا مغموم ہونا مفروض ہے اس لئے تمثیل تخیلی ہے۔ اس تانی تاویل کے اعتبار سے بھی معتزلہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں یعنی اس تاویل کی رو سے خدا کی طرف شیعہ کی نسبت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمثیل میں جو جملہ مشبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کے فعل و فاعل کا تحقیقی تحقق مشبہ میں ہوتا ہے نہیں۔ بلکہ مشبہ کے اندر مثلاً آپ نے ایک ایسے شخص کو جو اپنے کام میں متردد و متزلزل ہے تشبیہ دی ایسے شخص کے حال کے ساتھ کہ جو اپنا قدم کبھی آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اور پھر بطور تمثیل کے اس مشبہ کے اندر یہ جملہ استعمال کیا کہ تقدم رجلا دلوثر اخری کہ سمجھو تم ایک پیر آگے بڑھاتے ہو اور پھر پیچھے ہٹاتے ہو یعنی اپنے معاملہ میں متردد ہو دیکھو اس تمثیل میں تقدیم رجل اور تاخیر رجل کا اصل وجود اور اس کا تحقیقی وجود مشبہ کے اندر نہیں کیونکہ مشبہ یعنی متردد

لی الامر تو اپنے ذہن میں معنوی طور پر جنز و دے نہ کہ حسی طور پر تقدیم رجل و تاخیر رجل کر رہا ہے۔ البتہ سب ان کا حقیقی وجود مشبہ کے اندر ہے جس اس طرح ختم کا وقوع اور اس کا فاعل و در حقیقت تحقق ہو گا۔ مشبہ کے اندر پس خدا کا خالق بنکر ہونا لازم آتا ہے قلوب بہائم میں اور اس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ قلوب بہائم تو ایسے ہوتے ہی ہیں لیکن مشبہ یعنی قلوب کفار میں خدا کا خاتم اور منشی ہونا قبیح ہے اور وہ تحقق نہیں پس نسبت بیع الی اللہ لازم نہیں آئی۔ فالجہم و تدبر۔

و نظیرہ سال بہ الوادی الخ۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہر دو تمثیل کی نظیر بیان فرما رہے ہیں تمثیل تحقیق کی مثال سال بہ الوادی ہے یاں طور کہ ملک ہو نیوالے شخص کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ایسے شخص کے سال سے جس کو وادی کا پانی بہا لے گیا ہو اور پھر جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔ اس میں تمثیل تحقیق اس لئے ہے کہ سیلان وادی کی وجہ سے ملک غالب الوقوع اور تحقق ہے اور تمثیل تمثیل کی نظیر طارت بہ العقار ہے اس میں تمثیل اس طور پر ہے کہ جب کوئی شخص وطن سے بہت دُور کتے غائب ہو جاتا ہے تو اس کے طول غیبت کے حال کو تشبیہ دیدیتے ہیں اس شخص کے حال کے ساتھ جس کو عقار اڑا لے گئی ہو اور چونکہ عقار کا طیران مفروض ہے اس لئے مشبہ مفروض الوقوع ہوا۔ پس اس صورت میں تمثیل تمثیل ہے۔ اور عقار کا مفروض ہونا ظاہر ہے کیونکہ عقار کے بارے میں کہا جاتا ہے ہو طائر منی و لا وجود له فی الخارج۔ اور بعض نے قافیہ بندی کی اور کہا العقار اسم لاجسم یعنی عقار صرف نام کی اور کہنے کی چیز ہے خارج میں اس کا جسم موجود نہیں ہے عقار کو عقار اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے گلے میں ایک سفید کیر طوق مناسکھنی ہوتی ہے اور بعض نے کہا کہ سفید طوق پڑا ہوا ہے۔ بہر حال چونکہ اس کے عشق یعنی گردن میں یہ چیزیں موجود ہیں اس لئے اس کو عقار کہتے ہیں۔

اب بات یہ رہے گی کہ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ کیوں تشبیہ دیتے ہیں۔ طیران عقار میں طول غیبت کس طرح پائی گئی تو یہ بات کبھی کی روایت سے واضح ہوگی۔ کبھی نے روایت کیا ہے کہ مقلہ اس میں ایک آبادی تھی جس کے بنی خنظلہ ابن صفوان علیہ السلام تھے اس میں ایک پساڑ تھا جس کا نام ریح تھا۔ اس کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ وہ آسمان سے باتیں کرتا تھا۔ لوگ اس کو کوہ فلک بوس کہتے تھے۔ اس پساڑ پر ایک خوبصورت چڑیا جس کا نام عقار ہے رہتی تھی اس چیرہ یکے گذراؤنات کی صورت یہ تھی کہ جب اسے بھوک لگتی تو کسی چھوٹے پرندے پر چل پڑتی اور اس کا شکار کر کے کھا لیتی۔ اتفاقاً وہ ایک مرتبہ وہ بھوک ہوئی اور کوئی پرندہ نظر نہ آیا۔ بھوک کی تاب نہ لا کر ایک بچہ کا شکار کر بیٹھی اور اس بچہ کو اڑا کر در و زحل گئی۔ جب سے لوگ اسے عقار مغرب کہنے لگے۔ یعنی وہ عقار جو بچہ کو بہت دور لے چلی گئی۔ چند ایام گزرنے کے بعد پھر واپس آئی اور اس نے ایک مہلکہ قریب البلوغ کا شکار کر لیا اور پھر اسے بھی بہت دور لے کر چلی گئی اور ایک زمانہ دراز کے لئے غائب ہو گئی۔ لوگ اس کے اس فعل ناشائستہ اور عجب و غریبی سے گہرا گر اپنے پیغمبر حضرت خنظلہ ابن صفوان کے پاس شکایت لے کر پہنچے اور بددعا کی درخواست کی۔ پیغمبر نے اس کے لئے بددعا فرمادی اور اس کی سانس نسل ٹھک ہو گئی۔ اگرچہ بعض نے وجود کا بھی دعویٰ کیا ہے تو دیکھئے چونکہ عقار کے اصل واقعہ میں طول غیبت مستحق ہوا۔ اس وجہ سے لوگ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔

والثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقدا
تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقهم لما رسخت في الكفر
واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الاجباء والقسم ثم لم يقسمهم
ابقلاء على غرض التكليف عبور عن تركه بالختم فانه سدا لا يمانهم وفيه اشعار على تراخي
اخرهم في الغي وتنأهي انهما كهم في الضلال والبعي.

ترجمہ :- تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم دراصل شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا صدور خدا کے قدرت
دینے کی وجہ سے ہوا۔ اس لئے مسبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کر دی گئی۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفر
کفار کی رگوں میں اس درجہ مستحکم ہو گیا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ تھی کہ خدا انہیں مجبور کرے
اور پھر بھی خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو بے شکستہ سے تعبیر کر لیا
گیا کیونکہ اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روکتا ہے اور اس میں اس بات پر آگاہ کرنا
ہے کہ ان کفار کا معاملہ گمراہی کے سلسلے میں بہت دیر ہو چکا ہے انتہاء کو پہنچ چکا ہے۔

تفسیر :- والثالث ان ذلك في الحقيقة الخ۔ یہاں سے تیسری تاویل ذکر کر رہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مغزله
اہل سنت والجماعت سے کہتے ہیں کہ چیلے ہوئے آپ ہی کے بیان کردہ معنی یعنی احداث کو مان لیا مگر اس کی اسناد
اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے۔ اس طور پر کہ فعل ختم کی اسناد۔ اسناد السبب الی المسبب ہو رہی
ہے یعنی احداث ہیئت در حقیقت فعل ہے شیطان یا کافر کا بکسر شیطان یا کافر سے یہ فعل صادر ہوا خدا کے
قدرت دینے کی وجہ سے۔ اور قدرت سبب ہے صدور فعل کا۔ تو گویا اللہ تعالیٰ احداث ہیئت کے مسبب یعنی اسباب
ہیسا کرنے والے ٹھہرے پس مجازاً فعل ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ بنی الامیر المدینہ۔ اس تاویل سے
صاف ثابت ہو گیا کہ احداث ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں۔ پس خدا کی طرف بھیج کی نسبت نہ ہوئی۔
والرابع ان اعراقهم الخ یہ مغزله کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ
بتعبیر ہے صورت اس کی یہ ہے کہ جب کفار مہمودین کے قلوب میں کفر راسخ اور باگزین ہو گیا اور اس درجہ مستحکم
و مضبوط ہو گیا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئی۔ مجاز اس کے کہ خداوند تعالیٰ اپنی قدرت سے کام لیکر ان لوگوں
کو ایمان لاتے پر مجبور کرے لیکن پھر بھی خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسور و الجبار جبر کو ترک کر دیا۔ اس ترک
جبر کو تعبیر دیدی مصدر ختم کے ساتھ پھر بطور استعارہ بتعبیر کے مشبہ بہ مصدر ختم سے ختم فعل ماضی مشق کر کے مشبہ کے
انداز استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح ختم سد باب ہوتا ہے غیروں کے لئے لیکن غیر مرسل ایہ کو مضمون پر

الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ
إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ تَهَكُّمًا وَاسْتَهْنَاءً رَمَ كَقَوْلَةِ نَعَا
لَعُيْكَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْآيَةَ۔

ترجمہ :- پانچویں تاویل یہ ہے کہ ختم اللہ اچھوڑا سبزا ماس کی نقل ہے جو کفار کہا کرتے تھے۔ بخلاف ان کا بنا تھا قلوبنا
لی الکتہ مما تدعون الیہ ولی آذاننا وقور ومن بیننا و بینک حجاب۔ جیسے کہ فرمان باری علم یکن الذین کفروا الایہ حکایت
واقعہ ہوا ہے۔

دبقیہ مدگذشتہ مطلع ہونے سے روک دیتا ہے اس طرح خدا کا ترک جبران لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سد باب ہے
اس لئے کہ جب ان کے حصول ایمان کی بغیر جبر ایمان کے کوئی راہ نہیں تھی پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو مجبور نہیں کیا تو گو یا
خدا نے ترک جبر فرما کر ان کو ایمان لانے سے روک دیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے بھی خدا کی بابت شیخ کی نسبت لازم نہیں
آتی۔ کیونکہ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا ناک جبر ہونا لازم آتا ہے اور ترک جبر فعل شیخ نہیں ہے پس
معتزلہ کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ خدا نے ان کو مجبور کیوں نہیں کیا جبکہ ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو مجبور
کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب۔ ابقاؤ علی غرض ان تکلیف یعنی کفار کو مقصد تکلیف پر باقی رکھنے کے
لئے خدا نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا۔ اور مقصد تکلیف یہ کہ بندے کے فعل اختیاری پر اس کی جزا کا ترتب کیا جائے
اور ثواب دیا جائے اور یہ مقصد حاصل ہو گا اس وقت جبکہ بندہ اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے لیس جب مجبور
ہو کر اس نے وہ فعل انجام دیا تو مقصد تکلیف کہاں حاصل ہوا۔ اس لئے قاضی صاحب نے تسعین کی تفسیر میں معوضہ
کی قسمیں شمار کر کر معوضہ ضروریہ کو مدار تحت تکلیف قرار دیا تھا اور معوضہ ضروریہ میں قدرت بھی مذکور تھی۔ مگر یہ بات
مذاہب سے کہ ختم اللہ سے مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ خدا نے وعدہ لا شریک اپنے فعل ترک ضروریہ کو بیان کرے بلکہ مقصود
بالذات خود انہیں کفار کے فعل کفر و ضلالت و کفر ای کی زیادتی اور انتہا بیان کرنا ہے کہ ان کا کفر و ضلالت و کفر ای ایسی
مضبوطی کے ساتھ جلیکچر چکا ہے اور اتنا حد سے گذر گیا ہے کہ اب ایمان و صلاح کی صورت بجز اس کے کچھ بھی
نہیں کہ خدا انہیں مجبور کرے۔ شبہ پیدا ہو کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس قرینہ سے نکالا جبکہ آیت کے معنی ترک ترک
لئے گئے۔

جواب۔ اس قرینہ سے کہ یہ آیت جواب ہے اس سوال کا جو لایو نمونوں کے سبب مطلق کی بابت کیا گیا تھا اور معتزلہ
کے نقطہ نظر سے آیت ختم اللہ لایو نمونوں کا اس وقت جواب بن سکتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفار

دبقیہ صرگہ شتہ کو بیان کرنا لیا جائے کیونکہ اگر خدا ہی کے فعل کو سبب بیان تو تو وہی خدائی یعنی نسبت تسبیح لازم آجائے گی۔ بایں طور کہ خدا کا فعل سبب بنا عدم ایمان کا جو تسبیح ہے اس کے برخلاف جب مقصود بیان فعل کفار کو قرار دیا جائے تو یہ خدائی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ اس صورت میں بندہ کا فعل ایک تسبیح شنی کا سبب بنے گا۔ اور اس میں کوئی حرج و استبعاد نہیں ہے۔ پس آیت کا جواب ہونے کی حیثیت سے ترجمہ یہ ہو گا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لاسکتے کہ انہوں نے کفر میں انتہائی تجاوز کر ڈالا۔

نفس میں :- الخامس ان یکون حکایتہ لما کانت یقولون الحق۔ یہ پانچویں تاویل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ختم اپنے معنی حقیقی یا اس معنی مجازی پر ہے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد الی اللہ بھی حقیقت ہے مگر کفار کے گمان کے اعتبار سے یعنی وہ کفار یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے دلائل اور کائنات پر ہم ہرگز ہوتے ہیں جس سے ہم حق کا ازلاک نہیں کر سکتے اور اس کی آواز کو نہیں سن سکتے۔ اور ہماری آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے دلائل پر نظر نہیں پہنچ سکتی اور کفار اپنے اس عقیدہ کو لفظوں سے بیان بھی کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے قلوبنا فی الکہ تماند عونا الیہ۔ ہمارے دل پر دلوں میں ہیں ان باتوں کی طرف سے حق کی طرف ہم کو بلاتے ہو اور ایسے ہی کہتے تھے۔ فی آذانتا وقر۔ ہمارے کانوں میں دھبیاں ہیں جس کی بنا پر محمدؐ کی آواز کو سن نہیں سکتے۔ اور من بیننا و بینک حجاب۔ اور ہمارے اور محمدؐ کے درمیان پردہ اور حجاب قائم ہے کہ جس کی وجہ سے ہم ان کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو دیکھنے اپنے الفاظ سے بھی ہی بنا کرتے تھے۔ تو خدا نے ان کے انہیں اقوال کو ختم اللہ سے نقل فرمایا۔

اب رہی یہ بات کہ نقل یہاں کوئی ہے نقل باللفظ یا نقل بالمعنی تو اسے نقل باللفظ ممکن تو ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ خدا اپنے بندہ کی زبان پر وہی الفاظ جاری کر دے جس کو اس نے اپنے کلام کے الفاظ میں داخل کر رکھا ہے مگر اس آیت ختم میں سبھ مفسرین کا اجماع ہے کہ نقل بالمعنی ہے بایں طور کہ ختم اللہ علی قلوبہم کے معنی ہیں مان کے قول قلوبنا فی الکہ کے اور و علی سبعہم کے معنی ہیں ان کے قول ولی آذانتا وقر کے اور و علی البصائر ہم غشاۃ کے معنی ہیں ان کے قول ومن بیننا و بینک حجاب کے۔ اور جب آیت حکایت ٹھہری کفار کے اقوال کی تو اگر خدا کی طرف نسبت تسبیح لازم آئے گی تو وہ کفار ہی کے عقیدہ کے اعتبار سے لازم آئے گی اور انہیں کو یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے خدا کی طرف تسبیح کو منسوب کیا نہ کہ معتزلہ کے گمان و عقیدہ کے اعتبار سے پس مقصد معتزلہ حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا تنہم اور مذاق اڑانا ہے بایں طور کہ جب ان کا قول ظاہر السطلان ہے اور اس کو نقل کرنا لاخلاف ہے جو حکیم ہے اور جب ظاہر السطلان قول کو کوئی حکیم و دانائے نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کا مذاق اڑانا ہوتا ہے۔ پس اسی طرح آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کی نظیر کہ جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو محض تنہم و استہزاء کے واسطے نقل فرمایا ہو۔ فرمان خدا لم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب و الشکرین منفلکین حتی یتاہم البیت ہے۔ آیت میں بیت سے مراد رسول علیہ السلام ہیں کیونکہ ان کے رسول کے ساتھ اس بیت کی

السادس ان ذلک فی الآخرة واما اخباره بالماضی لتحققه وتیقن وقوعه، ویشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عُمياً وُبُكْماً وَاَصْماً. السابع ان المراد بالحقق وسم قلوبهم بسمة تعرفها اللئكة فيبغضونهم ويتنفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا في ما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما.

ترجمہ: جس جیسی توجیہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ آخرت میں ہو گا۔ اور نقل ماضی سے اس لئے خبر دی گئی کہ اس کا وقوع متیقن ہے۔ اور اس توجیہ پر اللہ تعالیٰ کا فرمان و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عُمياً وُبُكْماً وَاَصْماً شاہد ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم قیامت کے دن انہیں ان کے چہروں کے بل اندھے گوئے گئے ہوں گے۔ بنا کر اٹھائیں گے۔ ساتویں توجیہ یہ ہے کہ ختم سے ان کفار کے دلوں پر ایسی علامت لگا دیں کہ ان کے دل سے نفرت کر سکیں اور طبع واضللال اور ان جیسی دوسری چیزوں کی جیسا اللہ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہاں ہماری اولاد مغفلہ کی اسی انداز پر گرفت نہ ہوگی۔

دفعہ صگذشتہ کی گئی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ گفتار ادلائل کتاب و دلوں کا کرتے تھے کہ ہم اپنے دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جتنک کہ بنی مبعوث نہ آجائے یعنی جب بنی مبعوث نہ آجائے گا تو ہم اپنے دین سے جدا ہو جائیں گے۔ منکر بنی علیہ السلام کے مبعوث ہونے کے بعد بھی جب وہ اپنے دین سے علیحدہ نہ ہوئے تو خدا نے بطور استنباط ان کے اس قول سابق کو نقل فرمایا کہ تم یہ کیا کرتے تھے۔ شبہ پیدا ہوا کہ کمین الخ کو حکایت ماننے پر کیا قرینہ مستقلاً خدا کا کلام ماننے میں کیا حرج ہے؟

الجواب: اگر خدا کا کلام مانو گے تو خدا کا اپنے کلام میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے۔ لہذا کمین الخ کا کلام اللہ میں سے ہونا جس محال ہے۔ اور کلام خدا ماننے کی صورت میں کذب اس طور لازم آئے گا کہ جب آپ اس کو کلام باری آئیں گے تو کلام خبر ہو گا جس میں خدا نے اہل کتاب اور مشرکین کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ جب تک رسول نہیں مبعوث ہو گا اپنے دین سے جدا نہیں ہوں گے۔ تو گو یہاں خدا نے عدم انفکاک عن الدین کی غایت ایتان رسول کو قرار دیا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب کسی حکم کی غایت آجاتی ہے تو وہ حکم ختم ہو جاتا ہے اور غایت کے مابعد پر حکم اس کے خلاف حکم جاری ہو تا ہے اگر ماقبل غایت ثبوتی حکم ہو تا ہے تو مابعد پر سلبی جاری ہو تا ہے اور اگر ماقبل پر سلبی ہو تا ہے تو مابعد پر ثبوتی۔ پس جب عدم انفکاک کی غایت ایتان بینہ کو قرار دیا گیا تو ایتان بینہ کے بعد انفکاک عن الدین کا حکم ثابت ہونا چاہیے۔ اور رسول کے آنے کے بعد جس اہل کتاب اور مشرکین کو اپنے دین سے جدا ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کے

تفسیر :- قولہ السادس ان ذلک الخ۔ یہ معتزلہ کی حجتی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور بہر کا راز آخرت ہے دنیا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد جگہ کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم علی القلاب اسمع والبصر کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ونحشرهم یوم القیہ۔ علی وجہ ہم عیا وکما دھما۔ مفسرین نے اس کی تفسیر اس طور کی ہے۔ اے یقینوں علیہا ونبیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی وجہ ہم قال ان للذی اناہم علی اقلہم قادر علی ان یمشیہ علی وجہ ہم عیا وکما دھما کا ان فی الدنیا لا یتبدلون ولا ینطقون بالحق ونبینا معون من استاعہ فہم فی الآخرة كذلك لا یمرون بالقرآن یم ولا یمعون ما یندسما معہم ولا ینطقون بما یقبل منہم۔ یعنی یوم قیامت میں کفار کو ان کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صحابہ نے دریافت کیا کہ منہ کے بل وہ کیسے چل سکیں گے؟ جواب دیا کہ جس ذات نے دنیا میں ان کو قدموں پر چلایا وہ اس پر بھی قادر ہے کہ ان کو منہ کے بل چلائے اور ان کو جہنم میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونچے اور بہرے ہوں گے لیکن جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور نہ حق بات سنتے تھے۔ اسی طرح آخرت میں سزا یہ لوگ ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے جو ان کی آنکھوں کے لئے ٹھنڈک کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو لذت پہنچائیں اور ان چیزوں کا نکل نہیں کر سکیں گے جو ان کی فریاد رس کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یوم قیامت میں ان لوگوں کے اندر ایک ایسی ہیئت پیدا کر دی جائے گی جو کارآمد چیزوں کے حاصل کرنے سے مانع ہو۔ اور جب آخرت میں خداوند تعالیٰ ہر لگانے والے اور مغشی ٹھہرتے تو کوئی قباحہ لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ آخرت دار التکلیف نہیں بلکہ دار الجزاء ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہیئت پیدا کرنا جزاء لسوا الباقی الاعمال ہو گا۔ اور الجزاء بالیقینہ العادل عدل لا ظلم۔ یعنی محقق سزا کو سزا دیدینا عین عدل ہے۔ نہ یہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف بیعت کی نسبت لازم نہیں آتی اور یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل ختم وغیرہ آخرت میں ہو گا تو پھر اسے ماضی سے کیوں تعبیر کیا مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں غفر اور اسی طرح الیوم ختم علی انواہم من ختم بصیفۃ استقبال وارد ہوئے ہیں۔

جواب چونکہ ختم اور تفسیر آخرت میں محقق اور متیقن الوقوع تھا۔ اس محقق و متیقن کی وجہ سے امر غیر واقع کو واقع کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظا ماضی جو مشبہ بہ کسے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔

قولہ السابع ان الملک بالختم الخ۔ یہ ساتویں تاویل ہے اس کا تامل حسین بھری معتزلہ اور ابوعلی جہانی ہے۔ تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد قلوب کفار پر لایو نمون لکھ کر عدم ایمان کی علامت قائم کر دینا ہے اور چونکہ علامت نئی علامت نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان کے لئے علامت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب.....

وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ لِقَوْلِهِ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِم وَلِلْوَفَاقِ عَلَيْهِ وَ
لَا نَهْمَا لِمَا شَتَرَ كَافِي ادْرَاكٍ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ جَعَلَ مَا يَمْنَعُهُمَا مِنْ خَاصٍ نَعْلَمَاهَا
وَالخَتَمُ الَّذِي يَمْنَعُ مِنْ جِهَاتٍ وَادْرَاكُ الْإِبْصَارِ لَهَا اخْتِصَاصٌ بِجِهَةِ الْقَابِلَةِ جَعَلَ الْمَانِعَ
لَهَا عَنْ نَعْلَمِهَا الْغَشَاوَةَ الْمُخْتَصَّةَ بِتِلْكَ الْجِهَةِ.

ترجمہ :- اس کا قلوبہم پر عطف ہے کیونکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِم فرمایا ہے جہاں
دو نفل کا باہم عطف ہے اور اس لئے بھی کہ تمام قرار کا اس پر اتفاق ہے کہ علی سَمْعِهِمْ پر عطف کیا جائے نیز اس لئے کہ یہ دونوں
یعنی قلب اور سَمْعِ جَمِيعِ جَوَانِبِ سے ادراک کرنے میں مشترک ہیں لہذا خاص طور پر ان کے تصرف سے انہیں والا ختم ہی
ہو سکتا ہے جو جو طرف سے تصرف کو روک دیتا ہے اور چونکہ نگاہوں کا دیکھنا سامنے کی جہت کے ساتھ مخصوص ہے
اس لئے ابصار کے تصرف کو روکنے والا وہی پردہ ہو سکتا ہے جو سامنے کی جہت میں ٹسکا ہوا ہو۔

(بقیہ مسند شتہ) موجب عدم ایمان نہیں تو مانع ایمان بھی نہیں ہوگی پس علامت لگانے سے معنی ایمان ثابت
نہ ہوا۔ اور جب معنی ثابت نہ ہوا تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت بھی لائق نہیں آتی۔
اس سب سے یہ بات کہ اس عنایت سے مقصود کیا ہے۔ جواب :- مقصود یہ ہے کہ ملائکہ سے دیکھ کر پہچان لیں کہ وہ
کافر ہیں تاکہ ان سے بغض و نفرت کا برتاؤ کریں اور ان کے لئے دعا نہ مانگیں۔ یہ تاویل اور اس کا جواب ماضی میں
مذکور خط ہے۔

وَعَلَىٰ هَذِهِ الْمَثَلِ جَعَلَ كَلَامَهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ مِنْ قَاضِي مَاصِحٍ بِأَيِّ كَلِمَةٍ بَيَانِ كَرْتِهِ هِيَ كَمَا بَيَانِ
بِهِمْ خُذْ لَكَ آيَاتٍ مِنْ طَرَفِ آيَاتٍ فِي طَرَفِ آيَاتٍ بِهِيَ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ
بِهِمْ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ كَلَامُهُمْ الْخَبْرِيَّاتِ
تَاوِيل کریں گے۔

تفسیر :-۔ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ الْخَبْرِيَّاتِ سے تیسری بحث کا پہلا جز یعنی عطف علی
سَمْعِهِمْ ذکر فرما رہے ہیں۔ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ کے اندر عطف کے اعتبار سے دو احوال ہیں۔ اول یہ کہ اس کو معطوف قرار دیا
جائے وَعَلَىٰ قُلُوبِهِمْ کا اس صورت میں یہ ختم اللہ جلہ فعلیہ ہے متعلق ہوگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ
کو خود معطوف علیہ اور وَعَلَىٰ ابصارِ سَمْعِهِمْ کو معطوف بنا کر غشاوۃ کی خبر مقدم قرار دیا جائے اور غشاوۃ کا متبادر
واقع ہونا باوجودیکہ وہ نکرہ ہے اس لئے درست ہے کہ اس کی خبر مقدم ہے جیسے فی الدار رجل اس صورت میں

وکر الجاری لیکون ادل علی شدة الختم فی الموضعین واستقلال کل منهما بالحکم ووحده
السمع للا من عن اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر فی اصله والمصادر لا تجمع
او علی تقدیر مضاف مثل وعلی حواس سمعهم۔

ترجمہ :- اور حرف جار مکرر لایا گیا تاکہ معلوم ہو کہ دونوں میں شدید قسم کی ہر گھائی گئی ہے نیز ان میں سے ہر ایک
حکم ختم کے ساتھ مستقل جیسے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے اور اس کو واحد لایا گیا و دو جہوں کی بنا پر۔
(۱) التباس سے امن ہونے کی وجہ سے (۲) سمجھنے کی اصلی حقیقت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے کیونکہ یہ درحقیقت
مصدر ہے۔ اور مصادر کی جمع نہیں آتی۔ یا عبارت کی بنا مضاف کی تقدیر پر رکھی جائے اور یوں مانا جائے وعلی حواس
سمعہم۔

تفسیر :- ذکر الجاری لیکون ادل علی شدة الختم الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال
یہ ہے کہ جب آپ نے وعلی سمعہم کو وعلی قلوبہم کا معطوف قرار دیا تو پھر دوبارہ لفظ علی لانے کی کیا ضرورت تھی۔ وعلی
قلوبہم وسمعہم کہہ دینا کافی تھا۔ جواب: حرف جر کو اس لئے مکرر ذکر کیا گیا تاکہ دو باتوں پر دلالت کرے۔ ادل شدت ختم
درم استقلال۔ یعنی ہر واحد کے مستقلاً ختم ہونے پر دلالت کرتے۔ شدت ختم کی تفصیل یہ ہے کہ ختم اپنے مفعول
کی طرف بلا واسطہ بالواسطہ ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے۔ یکا جاتا ہے ختمت الشیء اور ختمت علی الشیء مگر فرق دونوں
استعمال میں یوں ہے کہ بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں مطلقاً ختم پر دلالت ہوتی ہے اور بالواسطہ علی کی صورت
میں شدت ختم پر پس اگر آیت میں بدلن تکرار علی کے وعلی قلوبہم وسمعہم فرماتے تو شدت ختم پر نفس دلالت
ہو جاتی کیونکہ معطوف علیہ جس حرف جر کا مدخول ہوتا ہے معطوف بھی اسی حرف کا مدخول ہوتا ہے مگر مکمل دلالت
نہوتی۔ اسی کو قاضی صاحب کہہ رہے ہیں لیکون ادل علی شدة الختم الخ قاضی صاحب نے ادل بصیغہ اسم تفصیل
جواب دیا ہے لیدل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً دلالت علی شدة الختم بقدر تکرار کے بھی حاصل
تھی اور استقلال پر دلالت اس طرح ہو گئی کہ حرف جر وضع کیا گیا ہے افضانے معنی فعل الی الاسم کے لئے پس جہاں
حرف جر مذکور ہو گا وہاں فعل کو بھی مقدار میں گے بلکہ کالمذکور میں گے پس علی کا مکرر ہونا کو یا ختم کا مکرر
ہونا ہے اور جب ختم مکرر ذکر ہو اور واحد کا مستقل مخموم ہونا ثابت ہو گیا اور اگر مکرر ذکر نہ کر لے تو ہر
واحد کا مستقل ختم ہونا ثابت ہوتا بلکہ یہ بھی احتمال باقی رہتا کہ ختم مجموعہ پر لگ رہا ہے حالانکہ مقصود استقلال
کو بیان کرتا ہے۔

وحد السمع للا من عن اللبس الخ۔ یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال سے پہلے یہ سمجھئے کہ
لفظ سمع اصل میں نام ادراک کہے پھر بالاقوة سامعہ اور عضو سمع یعنی کان پر اطلاق ہونے لگا۔ مصدر کے

اعتبار سے سمع کی تشبیہ و جمع نہیں آتی۔ البتہ اطلاق مجازی کے اعتبار سے تشبیہ و جمع آتی ہے۔ اور آیت میں
معنی مجازی یعنی مضموم انجے۔ یہ سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ اشکال دو طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ سمع کا مضاف الیہ ہم ضمیر جمع
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد جمع کے کان پر نہ لگائی گئی ہے۔ اور ہر فرد جمع پر دلالت کرنے کے لئے سماع کا لفظ ہے۔
نہ کہ سمع کا کیونکہ جب جمع مقابلہ میں جمع کے آتی ہے تو ہر فرد جمع دوسری جمع کے ہر فرد کے مقابلہ میں ہوتا ہے جیسے اُس نے
القوم اور ایدیکم الی المرافق پس آیت میں بصیغہ جمع اساعلم لانا چاہیے تھا۔ نہ کہ بصیغہ واحد کیونکہ صیغہ واحد لانے میں
یہ شبہ پڑتا ہے کہ سارے کفار ایک کان میں شریک ہو کر سنتے تھے۔ ہذا ایک کان پر نہ لگائی گئی حالانکہ ایسا نہیں۔
دوسرا طریقہ اشکال یہ ہے کہ وعلی سمعہم کے طرفین یعنی وعلی قلوبہم اور وعلی ابصارہم بصیغہ جمع وارد ہوئے ہیں۔

پس طرفین کی موافقت کا تقاضا یہی تھا کہ جمع لایا جانا سیوافق الوسط۔ بالطرفین۔ اشکال کے دو جواب ہیں۔ اول جواب
یہ ہے کہ سمع کو واحد اس لئے لایا گیا کہ اس کو واحد لانے پر، التباس کا خوف نہیں تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی اصل
کا بھی اعتقاد کیا گیا کیونکہ سمع کے اصل معنی مصدری ہیں اور مصادر کی جمع نہیں آتی۔ اب یہ سمجھئے کہ التباس کا خوف نہ ہونے
کا مطلب کیا ہے کہ سمع کو واحد لانے کی صورت میں مخالطین پر یہ معادہ ملتا نہیں ہو گا۔ کہ ایک ہی کان اور سمع میں
سب کفار مشترک تھے اور یہ التباس اس لئے نہیں ہو گا کہ شیار کی دو قسمیں ہیں منفصل شخص غیر منفک بحال۔ دوم
منفصل عن الشخص یعنی ایک تو وہ چیزیں ہیں جو کسی شخص کی ذات کے ساتھ متصل ہوں اور کبھی بھی منفک نہ ہوں
دوم نہ ہیں جو کسی شخص سے منفک اور منفصل ہو سکتی ہوں۔ اول کی مثال انسان کے اعضاء و جوارح ہیں کہ یہ کبھی
بھی انسان سے منفک نہیں ہوتے۔ دوم کی مثال ثیاب یعنی کپڑے ہیں کہ یہ ہر وقت منفصل ہو سکتے ہیں۔ آپ یہ اشکال
نہ کریں کہ اعضاء و جوارح بھی انسان سے منفک ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ کس آگہ دھار دار سے کاٹ کر ان کو جدا کر دیا
جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ عدم انفکاک ہماری مراد یہ ہے کہ منفک ہو کر ان سے وہ کام نہیں لیا جاسکتا جو بحالت
انفصال لیا جاتا تھا مثلاً یا تمہ وقت الانفصال بطش کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کاٹ دینے کے بعد آپ اس
سے وہ کام نہیں لے سکتے۔ اس کے برخلاف ثوب کہ وقت انفصال لبس کے لئے استعمال ہوتا ہے آپ اس کو ایک شخص
کے بدن سے علیحدہ کر دینے کے بعد بھی لبس کے لئے استعمال کر سکتے ہیں بایں طور کہ غیر کو پہنا دیں۔ یہ سمجھئے کہ بعد یہ بھی
سمجھئے کہ ثنی واحد کو بمنام لوگ مشترک طور پر اس وقت استعمال کر سکتے ہیں جبکہ ثنم ثانی کے قبیلہ سے ہو۔ مثلاً کہ اگر اس
کو مشترک طور پر ثوبت ثوبت بہت سارے لوگ استعمال کر سکتے ہیں لیکن ثن منفصل کو مشترک طور پر نہیں استعمال کیا
جاسکتا بلکہ وہی شخص استعمال کر سکتا ہے کہ جس کے ساتھ وہ ثنی منفصل ہے پس اگر کسی ثن منفصل ثنی اضافت ضمیر
جمع کی طرف کی جائے تو اس ثن منفصل کو جمع لایا جائے گا کیونکہ اگر مفرد لاو گے تو اشتراک فی ثن واحد کا التباس
ہو جائے گا چنانچہ ثنی اکم کہنا ضروری ہو گا تو کم کہنا درست نہیں مگر ثن منفصل کی اضافت اگر جمع کی طرف ہو رہی ہو
تو جمع لانا ضروری نہیں واحد بھی لا سکتے ہیں کیونکہ یہاں اشتراک کا خوف نہیں ہے بلکہ مخاطب خود یہ سمجھ سکتا ہے کہ ثنی ہر
ہر فرد کے لئے ثابت ہے چنانچہ شاعر نے اسی چیز کا لحاظ کرتے ہوئے ایک شعر کیا ہے
کلواتی بعض بطنکم و تعفوا فان زانکم من الخمیس۔

والابصار جہم بصرو حوادراك العين وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى
العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضولان اشد مناسبتاً للختم والتغطية
وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَذِكْرٍ لِّلْعَالَمِينَ كَانَ كَذَلِكَ -

ترجمہ :- ابصار بصیر کی جہم ہے جس کے معنی ادراک عین دانگہ کا کسی چیز کو دیکھ لینا کے ہیں اور گاہے اور مجازاً بصیر
کا اطلاق قوت باصرہ اور عضو بصیر پر بھی ہو جائے اور لفظ سمع میں بھی تفصیل ہے۔ اور شاید آیت میں سمع و بصیر
سے مراد اعضا سمع و بصیر ہیں (کیونکہ ختم ہر بندی) لفظیہ پر ردہ قائم کرنا اگلے لئے یہی معنی زیادہ مناسب ہیں۔ اور
تالیف محل علم مراجعہ اور سمع قلب ہو کر عقل اور معرفت مراد لی جاتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ
لَا قَلْبَیْنِ قَلْبٌ عَقْلٌ و معرفت مراد ہے :-

بقیہ مگذشتہ یہاں تشریح لفظ بطن کی اضافت نمیر جب کہ کمیط کیا ہے اس لئے کہ لفظ بطن اسٹیا مفضلہ میں سے
ہے شعر میں شاعر اپنے زمانہ کے لوگوں کو کم کھانے پر ابھار رہا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے پیٹ کے بعض حصہ میں
کھاؤ اگر کم کھاؤ گے تو حرام سے بچ جاؤ گے و نفقہ عفت سے بچے جس کے معنی حرام سے بچنے کے ہیں۔ کیونکہ تمہارا در و قحط سالی
کا دور ہے اور قحط سالی میں حرام سے بچنے کی صرف یہی صورت ہے کہ کم کھانے پر اکتفا کیا جائے کیونکہ اگر زیادہ
کھایا جائے گا تو زیادہ کھانا طلب کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور چونکہ زمانہ قحط سالی کا ہے لہذا زیادہ کھانا
بغیر چوری اور ہزنی کئے ہوئے نہیں مل سکے گا۔ یہ ساری تقریر سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ سمع بمعنی کان چونکہ اسٹیا مفضلہ
میں سے ہے اس لئے اہل کو واحد لایا گیا۔ اس لئے کہ اس میں اشتراک کا التباس نہیں ہے۔ شبہ پیدا ہو گا کہ امن عن
اللبس تو قلب میں بھی ہے پس اس کو واحد کیوں نہیں لایا گیا۔ جواب : ہمارے جواب کے دو جز ہیں۔ اول یہ کہ لفظ
میں التباس کا خوف نہ ہو دوم یہ کہ اصل کے اعتبار سے مصدر ہو۔ قلب میں اگرچہ امن عن التباس پایا جاتا ہے
مگر اس کی اصل مصدر نہیں ہے لہذا قلب کو لیکر لفظ سمع کے جواب پر اشکال نہیں کر سکتے۔ نیز یہ کہ جمع لانا تو اصل
ہے اور واحد لانا خلاف اصل ہے اول اصل پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اور خلاف اصل پر جو اعتراض وارد ہو
رہا تھا ہم نے اس کا جواب دیدیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں سمع کا مضاف مقدر ہے اصل عبارت تھی و علی حواس سمعہم۔ اس صورت میں
میں سمع مصدر ہو گا بمعنی ادراک سموت کے اور حواس مقابلہ میں ہو گا ضمیر جمع ہم کے پس اس صورت میں جمع کا مقابلہ
جمع کے ساتھ ہو جائے گا۔ اور یہی مطلوب ہو گا مگر حواس کو معدت کر دیا اور علی حواس کے مضاف الیہ لفظ سمع پر بطور
تجارتی الایضاع کے داخل کر دیا۔

تفسیر ہے :- والابصار جمع البصر وهو ادوات العین الزیالی سے قاضی صاحب نے بصر و سمع و قلب کی تحقیق ذکر کی ہے سب سے پہلے لفظ بصر کے بارے میں اولاً تو یہ سمجھئے کہ زخشری نے کیا کہا ہے پھر قاضی صاحب کی بات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ زخشری کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔ اول بصر دوم بصیرۃ۔ بصر نام ہے نور عین کا اور بصیرۃ نام ہے نور قلب کا۔ یہ تقیر قاضی صاحب نے اختیار نہیں کی اس لئے کہ اہل لغت ان معانی کو بصر کی یقینی اور قطعی تفسیر قرار نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے فرماتے ہیں کہ بصر درحقیقت نام ہے ادراک عین کا یعنی آنکھ کا کسی شئی ممبر کا ادراک کر لینا۔ اس کی تفسیر یوں ہے کہ بصر نام ہے نفس کا کسی شئی کو بذریعہ آنکھ چشم ادراک کر لینا کیونکہ درحقیقت مدرک نفس ہے آنکھ تو صرف ایک آنکھ ذریعہ ہے۔ پھر مجازاً قوت باصرہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح عضو بصر یعنی آنکھ پر بھی اس کا اطلاق مجازی ہے۔ اور مجازاً مجاز مرسل ہے کیونکہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ سبب و مسبب کا ہے یعنی معنی اصلی ادراک مسبب اور دونوں معنی مجازی سبب ہیں۔ اور جہاں بمعنی اصلی اور مجازی میں سبب و مسبب وغیرہ کا علاقہ ہو وہاں مجاز مرسل ہوتا ہے۔ پس بصر کے قوت بصر اور عضو بصر پر بھی بولے جانے میں مجاز مرسل ہے اسی طرح سمع اصل معنی کے اعتبار سے ادراک صوت کے اندر مستعمل ہے یعنی نفس کا ہوا سنانے کا ان کے آواز کا ادراک کرنا پھر مجازاً قوت سامع اور عضو سمع پر اطلاق ہونے لگا۔ اب رہا یہ کہ بل علم سمع و بصر کا ان دونوں معنی مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھئے سمع و بصر کا استعمال قوت کے معنی میں اہل کلام اور ارباب فلسفہ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بصر و سمع کی تعریف القوت المودعہ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور عضو کے معنی میں استعمال اہل عرب کے قول سے ثابت ہوتا ہے قول یہ ہے۔

لقلیۃ بین بصر الارض و سمعہا۔ میں نے فلال سے ملاقات کی زمین کی آنکھ ادراک ان کے سامنے یعنی میں نے اس شخص سے ایسی حالت میں ملاقات کی جبکہ ہم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا۔ مقصود اس قول سے خلوت تلاقی کو بیان کرنا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں بصر و سمع عضو کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اسی طرح قلب کے درمعنی ہیں۔ اول عمل علم یعنی گوشت کا وہ ٹکڑا جو صنوبری شکل کا ہوتا ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی ہیں۔ اور عمل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی الٹے پلٹنے کے ہیں اور چونکہ عمل علم میں خواہ ظاہر و خیاالات انسانی الٹے پلٹتے رہتے ہیں اس لئے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ قلب چاند اور تار دل کی منزلوں میں سے ایک منزل کا نام ہے اور عمل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر روشن ہوتا ہے اور ہر شئی کو اپنے دل میں ترسم کر لیتا ہے۔ اس صفائی اور روشن کی وجہ سے عمل علم کا نام قلب رکھ دیا۔ جو کہ درحقیقت نام تھا منزل ترقی و انکساک کا۔ دوسرے معنی تعقل ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس معنی مجازی میں مستعمل ہونا آیت ان فی ذلک لندکری لمن کان لہ قلب سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ ان سابقہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے موعظت و نصیحت ہے جس کو تعقل اور معرفت حاصل ہو کیونکہ ایسا شخص مذکورہ چیزوں کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے گا۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب تعقل مراد ہے اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب ملاک نے قلب کو اپنے اصلی معنی پر رکھ کر صفت داع کا اضافہ کر کے تفسیر کی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مدرک و قلب مافظار کہتا ہو۔
اب رہی یہ بات کہ آیت میں تینوں اعضاء کے قول سے معنی مراد ہیں تو قلب کے معنی اصل یعنی عمل علم اور سمع
و بصر سے عضو سمع اور عضو مراد ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ختم اور تفسیر کے یہی معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور تفسیر
ایک فعل حسی ہیں اور اس معنی کے اعتبار سے اشیاء ثلاثہ بھی حسی ہیں۔ سمع و بصر کا تو حسی ہونا ظاہر ہے۔ اور قلب
اس لئے کہ عمل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت اس شیا، محسوسہ میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن عضو ہونے کی وجہ
سے جو اس کا ادراک نہیں کرتے۔ قاضی صاحب نے لعل کا لفظ استعمال کیا ہے جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ یہ معنی جزئی اور یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ احتمال معن مصدری کا بھی ہو سکتا ہے یا اس طور کہ سمع و بصر کے معنی مصدری مراد لیں
لفظ حواس کو مقدار مان لیا جائے جیسا کہ ابھی گذر چکا۔ اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہو گیا تو یہ بیان کردہ معنی
مشوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ لعل استعمال فرمایا۔

شبہ پیدا ہوا کہ تفسیر میں قاضی صاحب نے قلب کو مؤخر کر دیا۔ حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔
حالانکہ آیت میں یہ دونوں چیزیں مؤخر ہیں۔

جواب۔ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے شے کا مقصود ہونا دوم اس کا وجود واقعی اور استعمال واقعی۔ آیت میں
مقصود کا لحاظ کر کے قلب کو مقدم کیا گیا۔ اور قاضی صاحب نے استعمال واقعی کا لحاظ کر کے سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔
اب سنئے کہ مقصود، تقدیم قلب کا اور استعمال تقدیم سمع و بصر کا کیونکہ مقتضی ہے تو دیکھئے آیت میں مقصود شدت
ختم کا بیان کرنا ہے۔ اور شدت ختم قلب پر دہر لگا کر ہو سکتی ہے نہ کہ سمع و بصر پر یا اس لئے کہ اگر ہزار دفعہ بھی سمع و بصر
پر دہر لگادی جائے اور قلب کو سالم رکھا جائے تب بھی وہ کچھ نہ کچھ کام کرے گا اور اب شیا کا ادراک کرے گا جیسا کہ اندھے
اور بہرہوں میں مشاہد ہے اس کے برخلاف جب قلب پر دہر لگ جائے تو پھر کچھ بھی ادراک نہیں کر سکے گا۔ خواہ سمع و بصر
صحیح و سالم ہوں جیسا کہ محنون و پاگل لوگوں میں مشاہد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ درحقیقت مدرک تمام اشیاء کا
نفس اور دل ہے اعضاء تو صرف واسطہ ہیں اور واسطہ کا کام تو صرف اتنا ہے کہ ذی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہنچا دے
اور جب ذی واسطہ ہی بیکار ہو گا تو یہ کسی کو پہنچائیں گے بلذات محسوسات سے حاصل کی ہوئی شے بیکار ہو جائے گی
اس کے برخلاف ذی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ خدا کے رسول کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجا
ہے اگر وہ چاہے تو سارے عالم کی ہدایت بغیر سال رسول کے بھی کر سکتا ہے پس چونکہ شدت جو مقصود تھا قلب پر دہر لگانے
سے حاصل ہوئی اس لئے مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے قلب کو مقدم ذکر فرمایا اور چونکہ واقع میں کسی چیز کا ادراک کرنے
کے لئے پہلے سمع و بصر کو استعمال کرتے ہیں اور پھر سمع و بصر بالواسطہ قلب تک اشیاء کو پہنچاتے ہیں اس لئے استعمال
واقعی کے تقدم کا لحاظ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے تفسیر سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔

وانما جازا مالہا مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيهما من التكرير.

ترجمہ :- اور ابصار میں االہ جازہ ہے باوجودیکہ اس میں صا ہے اس لئے کہ راہ مکسورہ اپنی تکرار کی وجہ سے صا مستعلیہ پر غالب ہے،

تفسیر :- وانما جازا مالہا الخ یہاں سے قاضی صاحب و علی ابصار ہم کی ایک قرأت پر وارد ہونے والے اشکال کو رفع کر رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ سات حروف جزو مستعلیہ میں سے ہیں مانع امالہ ہیں اور وہ سات حروف یہ ہیں صا، ضا، ظا، ظاء، خاء، غین، قاف۔ خواہ ان سے قبل الف ہو اور چاہے ان کے بعد۔ اور یہ حروف مانع امالہ اس لئے ہیں کہ یہ حروف مستعلیہ میں سے ہیں اور استعلاء چاہتا ہے ترفع صوت کو یعنی استعلاء کی صورت میں آواز اور کو بلند ہوتی ہے اور امالہ تنقل صوت کو چاہتا ہے یعنی امالہ میں آواز نیچے کو جاتی ہے کیونکہ امالہ نام ہے حرکت فتح اور حرف الف کو حرکت کسروہ اور حرف یاء کی طویل مائل کر کے پڑھنا

اور ظاہر ہے کہ جب الف و فتح کو یاء و کسروہ کی طرف مائل کر کے پڑھا جائے گا تو آواز نیچے کو جائیگی اور آواز میں سچی آجائے گی پس اگر استعلاء کی صورت میں امالہ ہو تو جمع بین الضدین کی صورت پیدا ہو جائے گی۔ جو موجب ثقل ہے لہذا قراءتے استعلاء کو مانع امالہ قرار دیا جب یہ معلوم ہو گیا تو ابصار ہم میں صا و حروف مستعلیہ میں سے ہے اس کے فتح صا اور الف کو کسروہ را اور یاء کی طویل مائل کر کے پڑھنا کیسے درست ہو گا اور ابو عمر و کاسانی نے جیسا کہ وری کی روایت ہے امالہ کیونکر جائز قرار دیا اس کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھو وہ یہ کہ مقتضی شن کا مانع شن پر غلبہ ہو جائے تو پھر مانع کا عدم ہو جاتا ہے یعنی مانع مانع نہیں رہتا۔ اب سنئے کہ ابصار کی راہ ان حروف میں سے ہے جو تلفظ کے وقت مکرر ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ راہ کے تلفظ کے وقت زبان میں کسی کی آجاتی ہے جس کی وجہ سے ایک وقت کئی راہیں نکلتی ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی لئے علامہ ابن عاوج نے کہا کہ راہ حکم میں حرف مکرر کہے اور جب مکرر ہے تو کسروہ جس کو اس کی حرکت ہے مکرر ہوگی اور جب کسروہ مکرر ہو گیا تو گویا را اور کسروہ دو مکرر ہو گئے اور صا اور فتح ایک ہی رہا اور را اور کسروہ مقتضی امالہ ہے اور صا اور اس کی حرکت مانع امالہ ہے اور دو غالب ہوتے ہیں بمقابلہ ایک کے پس مقتضی امالہ غالب آجائے گا بمقابلہ مانع امالہ کے اور جب مقتضی غالب آجائے تو مانع مانع نہیں رہتا لہذا صا اور اس کا فتح مانع امالہ نہیں رہے گا لہذا ابصار ہم میں امالہ درست ہو گا۔ اور ابو عمر و کاسانی کی قرأت اپنی جگہ پر بے غل و غش ہوگی۔ آیا آپ کا یہ کہنا کہ امالہ کی صورت میں ثقل پیدا ہوتا ہے ہم کہتے ہیں غلط ہے بلکہ خفت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ ترک امالہ کی صورت میں دو مختلف آوازیں نکالنی پڑتی تھیں جو موجب ثقل تھیں اور امالہ کی صورت میں جب آپ نے فتح و الف کو یاء و کسروہ کی طرف مائل کر لیا تو اب ایک ہی قسم کی آواز آدا ہوگی اور اس میں خفت ہے اس لئے سناطیہ میں ابصار ہم جیسے مقامات میں امالہ کو مقبول و محمود قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وعشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والعرو عند الاخفش ويؤيده العطف
على الجملة الفعلية وقوى بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم عشاوة على
حذف الجار واىصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بعشاوة و
قرئ بالضم وبالرفع والفتحة والنصب وهما الغتان فيها وعشاوة بالكسرة مرفوعة
وبالفتحة مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغيران المعجمة :-

ترجمہ :- اور لفظ عشاوة سيبويه کے نزدیک مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اخفش کے نزدیک
جار مجرور کے (عامل محذوف) کی وجہ سے اور اخفش کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصارہم الآیۃ کا حملہ فعلیہ
پر عطف کیا گیا ہے اور لفظ عشاوة میں ایک قرأت نصب کی بھی ہے اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی وجعل علی
الابصارہم عشاوة یا نصب اس تقدیر پر ہے کہ عشاوہ کے حرف مبارکہ محذوف قرار دینے پر ختم کو عشاوة کی طرف بلا واسطہ
مستدی مانا جائے۔ اس صورت میں (اصل عبارت کے اعتبار سے) معنی یہ ہوں گے وختم علی ابصارہم بنشاوة نیز عشاوہ
میں (مندرجہ ذیل قرأتیں بھی ہیں) عشاوہ کے غین کو ضمہ اور آخر کو مرفوع اور عشاوہ کے عین کو فتح اور آخر کو منصوب
پڑھا جائے اور یہ دو حالتیں عشاوہ میں بحیثیت دو لغتوں کے ہیں اور عشاوہ کبیر لغتین و بغیر الالف بھی پڑھا گیا
ہے مگر اس صورت میں عشاوہ کے آخر کو صرف رفع ہوگا اور عشاوہ کے غین کو مفتوح پڑھتے ہوئے اس کے آخر میں
رفع و نصب دونوں اعراب پڑھ سکتے ہیں اور عشاوہ عین عن کے ساتھ بھی ایک قرأت ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) ولی الصفات قبل راطر نانت : کبیر اصل تدریجی حیداً و تقبلاً۔
یعنی ان افعل میں جو طرف میں واقع ہونے والی لام مکسورہ سے پہلے واقع ہوں امالہ کرد اور یہ امالہ محمود مقبول
ہے۔ یہاں مصنف مشاطیہ نے اپنے مذاق کے مطابق تدریجی کی تار سے رمز کیا ہے درسی الکسانی کی طرف اور حید کی
حار سے رمز کیا ہے ابو عمر کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اس امالہ کو ابو عمر اور کسانی سے درسی نے روایت کیا ہے جو راوی
ثانی کہلاتے ہیں آگے مصنف اس امالہ کی مثال بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کا بصارہم والد لا تم المار مع جدارک
والکف راواقش لتقنیلا یعنی اس امالہ کا تحقیق ابصارہم اور الدلا اور حار اور حار اور کفار وغیرہ
میں ہوگا۔ ان کے استنباط کو ان پر قیاس کر لو تاکہ تم دو سروں کے مقابلہ میں غالب آ جاؤ۔
فضل کہتے ہیں تیر اندازی میں ساقفت کرنا غالب آنا۔ عرب والے بولتے ہیں ناضل زید عمر و افضل زید
یعنی زید نے عمرو سے تیر اندازی میں مقابلہ کیا اور زید تیر اندازی میں غالب آ گیا۔ بیرون اس شعر شاطیہ ابصارہم
کا امالہ ثابت ہو گیا ہے۔

تقسیمیں :- وغشاوة رفع بالا مبتداء عند سبب مویہ۔ الخ یہاں سے قاض صاحب لفظ غشاوة کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ غشاوة میں اعراب کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں۔ رفع، نصب۔ پہلے رفع کو بیان کیا ہے مگر وجہ رفع کی تقسیم میں اختلاف ہے سبب مویہ فرماتے ہیں کہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اور اخفش صاحب کا کہنا یہ ہے کہ فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہے سبب مویہ کے مذہب کی بناء پر غشی البصار ہم غشاوة جملہ اسمیہ ہو گا۔ اور اخفش کے نزدیک جملہ فعلیہ اور تقدیری عبارت یوں ہوگی۔

واستقرت علی البصار ہم غشاوة۔ اور چونکہ سبب مویہ کے نزدیک علی البصار ہم خبر مقدم ہے اور یہ جار مجرور ہے لہذا اس کا کوئی متعلق محذوف ماننا پڑے گا۔ سو متعلق کے بارے میں اختلاف ہے اکثر کثافت فرماتے ہیں کہ ظرف مستقر یعنی جار مجرور کا متعلق فعل ہو گا۔ اور دلیل یہ ہے کہ متعلق متعلق کے اندر عامل ہوتا ہے اور علی ہی فعل اصل ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صیغہ کسفت کو مقدر مانا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل یہ ہے کہ مفرد ہو جملہ نہ ہو اور مفرد اس وقت ہوگی جبکہ صفت کو مقدر مانا جائے۔ مگر دھیان رہے کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے دونوں افعال وہاں چل سکتے ہیں جہاں خبر مؤخر ہو۔

علامہ رحمی نے اس کی تشریح اس طور پر کی ہے کہ غشاوة کی وجہ رفع کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ غشاوة لامعالات ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے اور کو فین کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ واجب طور پر فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہے بعض کہتے ہیں کہ دلیل یہ ہے کہ اگر غشاوة کو فاعلیت کی بناء پر مرفوع مانا جائے تو عامل اس کے اندر ظرف ہو گا۔ اور ظرف کے عامل بننے کی شرط یہ ہے کہ ماقبل پر اعتماد رکھنا ہو اور اعتماد کے معنی یہ ہیں کہ ظرف ماقبل کا حقیقہ یا حکما معمول واقع ہو جبکہ صورت یہ ہے کہ اپنے ماسبق ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوف کی صفت ہو یا مبتداء کی خبر ہو یا جزو استقبام و مانافہ کے بعد واقع ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ علی البصار ہم میں یہ نیزیں موجود نہیں ہیں لہذا یہ غشاوة میں عمل نہیں کر سکتا پس غشاوة فاعلیت کی بناء پر مرفوع نہیں ہے اور جب فاعلیت کی نفی ہوگئی تو ابتداء متعین ہے۔

اور کو فین کی دلیل یہ ہے کہ غشاوة کو ابتداء کی وجہ سے مرفوع ملنے کی صورت میں علی البصار ہم خبر مقدم ہو گا۔ اور تقدیم خبر جار نہیں پس علی البصار ہم خبر مقدم نہیں ہو سکتا۔ اور جب علی البصار ہم خبر نہیں بن سکتا تو غشاوة بھی مبتداء نہیں بن سکتا۔ پس لامعالات فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہو گا۔ رہا بعض کہتے ہیں کہ اعتراض کہ ظرف کے عامل بننے کے لئے ماقبل پر اعتماد ضروری ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتماد کی شرط آپ کے یہاں ہوگی۔ ہمارے یہاں اعتماد ضروری نہیں۔ فائدہ فی الاشارة۔ اس کے بعد علامہ رحمی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اخفش بیچ بچو لئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتیں درست ہیں غشاوة ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہو سکتا ہے اور فاعلیت کی وجہ سے بھی کیونکہ اخفش کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے۔ اور ظرف کے عامل بننے کے لئے اعتماد بھی ضروری نہیں۔ اس تشریح سے معلوم ہو گیا کہ سبب مویہ کے اصل مد مقابل کو فین ہیں لیکن قاض صاحب نے کو فین کے مذہب کو لا بہا۔ سبب مویہ کو ترک کر دیا۔ اور چونکہ اخفش ایک قول کے اعتبار سے سبب مویہ کے مخالف تھے اس لئے قاض صاحب نے

سیبویہ کے مقابلہ میں اخفش کو لاہجریا۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اخفش کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصار ہم غشاۃ کا ختم اللہ علی تلویہم و علی سمعہم پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے پس مناسب ہے کہ علی ابصار ہم غشاۃ وجو کہ معطوف ہے نیز جملہ فعلیہ جو یکجہ کڑ عطف کے لئے یہ چیز موجب تحسین ہے کہ معطوف و معطوف علیہ سمیت و خلعت میں ترکیب ہوں اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ غشاۃ کو برہنہ فاعلیت مرفوعہ مانیں کیونکہ اس صورت میں ایک فعل مقدر ماننا پڑے گا۔ اور جب فعل مقدر مان لیا چونکہ قاعدہ ہے کہ المقدار کاملہ کو اس لئے و علی ابصار ہم غشاۃ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔ اور سیبویہ کے مسلک کے پیش نظر یہ حسن پیدا نہیں ہوگا۔

مگر خیال رہے کہ سیبویہ بھی تہی دست نہیں ہیں اس تائید کا ان کی جانب سے جواب دیا گیا ہے کہ مناسب جملتین فی العطف اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس تناسب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مانع موجود ہو تو پھر تناسب خوبی نہیں رہتا۔ اور آیت میں مانع موجود ہے وہ یہ کہ غشاۃ مانع تصرف دائمی ہے اور ختم مانع دائمی نہیں ہے۔

کیونکہ قلب اور سمع کا تصرف غیر مستمر ہے اس لئے کہ کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے لہذا ان کا مانع بھی غیر مستمر ہوگا۔ اور بصر کا تصرف دائمی ہے اس لئے کہ بصرے آیات کا ادراک کیا جاتا ہے جو انفس و آفاق میں موجود ہیں اور آیات کا وجود ہر وقت رہتا ہے پس تصرف بصر ادراک ہر وقت رہے گا۔ اور جب تصرف مستمر ہے تو اس کا مانع غشاۃ بھی مستمر ہوگا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ختم مانع غیر مستمر اور غشاۃ مستمر ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ فعلیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے۔ اور غشاۃ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے پس معطوف اور معطوف علیہ کے یہ مختلف تقاضے اس بات سے مانع تھے کہ جملتین میں تناسب پیدا کیا جائے لہذا قاضی صاحب کا اخفش کی تائید میں ویویدۃ العطف کہنا کوئی قوت نہیں رکھتا۔

وقرئی بالنصب الخ۔ یہاں سے فقط غشاۃ وہ کی دوسری حالت بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ غشاۃ وہ کو نصب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مفعولیت کی بناء پر۔ دوم یہ کہ منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ علی ابصار ہم سے قبل ایک فعل مقدر مانا جائے جس پر ختم دلالت کرتا ہے۔ مثلاً لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقوع پر بصر احوال مذکور بھی ارشاد ہے۔ وجعل علی بصر غشاۃ۔ اب تقدیری عبارت ہو گئی وجعل علی ابصار ہم غشاۃ وجو کہ معطوف علیہ اس فعل مقدر پر دلالت کرتا تھا اس لئے اعتماداً حذف کر دیا گیا جیسے علفۃ تبشا و ماء بارداً تھا اور جیسے شراب لبن واقط جو دراصل شراب لبن واکال اقط تھا پس معطوف کو اعتماداً حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح یہ ہے کہ علی ابصار ہم غشاۃ کی اصل تھی ختم علی ابصار ہم غشاۃ بفتاۃ وہ جار مجرور سے ملکر ختم کے متعلق تھا اور ختم بواسطہ باب کے غشاۃ کی طرف متعدی تھا مگر باب کو حذف کر کے ختم کو بلا واسطہ غشاۃ کی طرف متعدی کر دیا گیا اور غشاۃ کو منصوب بنزع الخافض پڑھا گیا۔

وقرئی بالنصب جمال الرفع الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاۃ کے متعلق دوسری قرائتیں بیان

فرماتے ہیں جب کا حاصل یہ ہے کہ غشادۃ میں چھ قرأتیں اور بھی ہیں۔ ان چھ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ غشادۃ دو حال سے حالی نہیں یا بالبعین ہوگا یا بلابعین۔ اگر بالبعین ہے تو یہ چھٹی قرأت ہے۔ یعنی غشادۃ۔ اور اگر بلابعین ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں الف کے ساتھ ہوگا یا بلا الف ہوگا۔ اگر الف کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بضم البعین ہوگا یا بفتح البعین۔ اگر بضم البعین ہے تو یہ پہلی قرأت ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرأت ثانیہ ہے۔ اور اگر بفتح البعین ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بکسر البعین ہے یا بفتح البعین۔ اگر بکسر البعین ہے تو یہ تیسری قرأت ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر اس کا مرفوع ہوگا یا منصوب۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ چوتھی قرأت یعنی غشودۃ ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرأت یعنی غشودۃ ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں چار لفظ استعمال کئے بضم، فتح، رفع، نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تعبیر کرنے کے لئے تین نوع کے لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

بضم، فتح، کسر، جزم، فتح، کسر۔ رفع، نصب، جر۔

بضم، فتح، کسر حرکت بنائیہ کو تعبیر کرنے کے لئے ہے۔ اور رفع، نصب، جر حرکت اعرابیہ کے لئے مخصوص ہے اور جزم، فتح، کسر دونوں کے لئے علی سبیل الاشتراک مستعمل ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لیں چاہئے کہ کلمہ کا اول و اوسط حدیث مبنی ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے بضم سے غشادۃ کے پہلے حرف اور بالرفع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح و بفتح سے اول اور نصب سے آخر کی حرکت، علیٰ ہذا الفیناس بالکسر سے حرکت اول اور مرفوعہ سے حرکت آخر اور بفتح سے حرکت اول اور منصوبہ و مرفوعہ سے آخر کو بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب نے چھٹی لغت غشادۃ بفتح البعین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں غشادۃ ماخوذ ہوگا غشادۃ سے اور یہ مصدر سے اعشیٰ کا۔ اعشیٰ اس شخص کو کہتے ہیں جسے رات میں نظر آتا ہو یہ غشادۃ کہے اور جو غشادۃ کے ساتھ ہے وہ مقابلہ میں غشادۃ کہے معنی میں اس طعام کے جو بعد الزوال کھایا جائے جس طرح غدا طعام قبل الزوال کو کہتے ہیں۔ اس قرأت کے مطابق معنی ہوں گے کہ خدا نے ان کی آنکھوں پر رتوند کا مرض مسلط کر دیا جس کی وجہ سے آیات بینات میں عبرت کی نظر نہیں دیتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قرأتوں میں آخر کی چھ قرأتیں شاذ اور ان کی ترقیب ذکر کر کے اعتبار سے سب سے ذہن نشین فرمائی ہیں۔

اول الذکر کم شاذہ بمقابلہ ثانی کے علیٰ ہذا الفیناس کا مابین فی المقدمة۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِّمَا يَسْتَحَقُّونَهُ وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءٌ وَمَعْنَى تَقُولُ
عَذَابٌ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكَلَ إِذَا امْسَكَ وَمِنْهُ الْمَاءُ الْعَذَابُ لِأَنَّهُ يَقْمَعُ الْعَطَشَ وَيُرَدِّعُهُ
وَلِذَلِكَ سَمِّيَ نَقَاخًا وَفَرَاثًا ثُمَّ اتَّسَعَ فَاطْلَقَ عَلَى كُلِّ أَلِيمٍ قَادِحٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَكَالًا أَيْ
عِقَابًا يَرُدُّ عَنِ الْجَانِي عَنِ الْمَعَاوِدَةِ فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهُمَا۔

ترجمہ :- یہ آیت کافروں کے لئے ڈراولت اور اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ اپنے کفر کی وجہ سے مستحق ہونگے
اور عذاب و نکل اور معنی میں نکال کے مشابہ عذاب عن الشئ اور نکل عن الشئ اس وقت کہ جس کے جیکے کسی شخص
کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور اسی عذاب سے مشتق کر کے مار عذاب (یعنی شیریں پانی، تولتے ہیں اس لئے
کہ وہ پیاس کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے اور اس وجہ سے شیریں پانی کو نقاخ اور فرات بھی کہتے ہیں پھر عذاب کو
وسعت دی گئی چنانچہ ہر بھاری غم پر اس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ وہ رنج از قبیل نکال یعنی اس عقاب کے
قبیلہ سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روک دے بلکہ لفظ عذاب نکال و عقاب دونوں سے
عام ہو گا۔

تفسیر :- وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الخ آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی
بحث ربط آیت اور عذاب کی تحقیق میں اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گمان بحثوں میں جہاں سے پہلے سمجھ
لیجئے کہ آیت ہم عذاب عظیم میں ہم خبر مقدم اور عذاب عظیم ترکیبہ توصیفی مبتدا مؤخر ہے جب مبتدا نہ مکررہ موصوفہ ہو
تو اس کی تقدم درست ہے جیسے واجل مسمی عندہ میں مقدم ہے مگر اس کے باوجود آیت میں مؤخر کیا گیا
اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام ہے کافروں کی سزا کی ہولناکی بیان کرنا اور تاخیر متبادرہ کو اس میں دخل ہے اس
لئے مؤخر کر دیا۔ اب یہ سمجھئے کہ تاخیر متبادرہ کو دخل کیسے ہے سو وہ اس طرح کہ تاخیر متبادرہ سے تخصیص کا فائدہ
ہوتا ہے پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی رنج
کا صرف ایک فرق کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا مبتلا نہ ہونا رنج میں اور زیادہ ہولناکی پیدا کرتی ہے
اس لئے کہ مگر انہو حشے دار دینہ عربی مقولہ ہے البلیۃ اذا مت طابت مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو گوارا
ہو جاتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے بحث اول کا پہلا جز ربط ہے۔ سورہ ربط آیت کا ماسبق سے یہ ہے کہ
ما قبل میں اصل کفار علی الکفر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے جس کے وہ اصل کفار علی الکفر
کی بنا پر مستحق ہوتے۔ اور بحث اول کا دوسرا جز عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ لفظ
عذاب یا ما خود ہو گا مجرد سے یا مزید سے دوسرے احتمال کو آگے چلا۔ وقیل استقاۃ من التغایب سے بیان

فرمایا ہے ہیں پہلا احتمال یعنی اگر مجھ سے ماخوذ ہو تو یہ نکال کے مشابہ ہو گا۔ وزن میں مشابہت تو اس لئے ہے کہ دونوں نعال بالغتخ کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مشابہت اس طور پر ہے کہ دونوں امساکن مٹنے کرنے۔ روک دینے کے معنی میں ہیں چنانچہ عذاب عن النشی اور نکل عن النشی اس وقت استعمال ہوتا ہے جبکہ کسی شخص کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور شہاب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھائے پینے اور سونے سے روک دینے کے ہیں خیر کچھ بھی ہو دونوں کے مفہوم میں امساک پایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے شریں اور خوش گوار پانی کو العذہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے اس کے برخلاف کھالا اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں بجھتی بلکہ پیاس پر پیاس لگتی ہے اس لئے تو شاعر ازراہ تعجب اپنی عمو پر سے کہہ رہا ہے۔

ما بال ریقک لیس ملحا طعمہ ویزید فی عطش اذا مازقته

اے جان من تمہارے لعاب کا عجیب حال ہے کہ مزے کے اعتبار سے نمکین نہیں بلکہ کاتربیب ہے مگر جب جب لگتا ہوں تو پیاس ہی بڑھتی ہے اور چونکہ شریں پانی میں پیاس بجھائے کا اثر ہے اسی وجہ سے اس کو نفاق اور فرات کہتے ہیں کیونکہ نفاق اور رفت کے معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کر دینے کے آتے ہیں پس چونکہ شریں پانی پیاس کے لئے توڑ ہے اس لئے اس کو نفاق اور فرات کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسعت دی گئی یعنی مجاز اس کا اطلاق ہر الم ثقیل دھاری مصیبت پر ہو گئے گا۔ اگرچہ وہ از قبیلہ نکال نہ ہو یعنی ایسا عقاب نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم سے روک دے پہلے معنی کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تاویز کی نسبت ہے چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے تنہیہ محصورہ کلیہ۔ کل عذاب نکال وکل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس مجازی معنی کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہو گا۔ اور نکال خاص مطلق پس کل نکال عذاب تو صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال نہیں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئیہ سالبہ یعنی العذاب لیس نکال صادق آئے گا۔ بلکہ قافی صاحب کے بیان کے مطابق لفظ عقاب بھی نکال سے عاہ ہے پس عذاب دونوں سے عام ہوا۔ اس لئے کہ عقاب کہتے ہیں اس سزا کو جو جنایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ مجرم کو دوبارہ از نکاب جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روکنے کی بھی شرط ملحوظ ہے اور عذاب میں کچھ شرط نہیں خواہ وہ الم ثقیل کسی جنایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ ہو نیز خواہ مجرم کو روکنے کا قصد ہو یا نہ ہو پس عذاب اخروی کو نکال نہیں کہیں گے کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل نہیں ہے کہ معذب انسان دوبارہ از نکاب جرم سے روک دیا جائے اس لئے کہ وہ آخرت از نکاب جرم کا محل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقہ من المقذیب الذی هو ازالة العذاب کالتقذیۃ وللتما یض۔

ترجمہ :- اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لفظ عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں عمدہ چیز کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیرہ کہ اس کے معنی ہیں آنکھ سے سنجے کو دور کر دینا، اور حجے کہ ترمضی کہ اس کے معنی ہیں مرض زائل کر دینا یعنی مریض کی تیمارداری ایسی حسن و خوبی کے ساتھ کرنا کہ اس کا مرض زائل ہو جائے۔

تفسیر :- وقیل اشتقاقاً الخ یہاں سے عذاب کے بارے میں دوسرا اقبال بیان فرما رہے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لفظ عذاب لغوی مشتق ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے اور چونکہ باب تفعیل کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت ملحوظ ہے پس اس اعتبار سے تعذیب کے معنی ہوں گے عذاب (یعنی شے طیب کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیرہ کے معنی آنکھ سے سنجے کو دور کر دینا اور ترمضی مرض کو زائل کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو پھر اس کے اعتبار سے معنی بھی ازالة العذاب کے ہوں گے۔ مگر پھر مطلقاً ایلام کے معنی کی طرف نقل کر لیا گیا۔ شہاب نے تعذیب کے چند معانی اور بھی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اکتار الضرب بعذۃ السوط یعنی کوڑے کے پھندے سے خوب مارنا۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب ماخوذ ہے بـ"عذۃ فیہا قذی" سے یعنی ایسا شے کی کٹوال جس میں گھاس وغیرہ پڑ گئی ہو پس عذۃ کے معنی کدورت عیشہ کے ہوں گے یعنی میں نے اس کی زندگی کو مکدر کر دیا۔

شہید اہوتاہے کہ عذاب مجرہ ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرہ سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرہ مزید سے پس یہ قول کتنے صحیح ہے۔ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرہ ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے سلام وغیرہ۔ ہاں اگر عذاب کی اصل عذب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہو گا۔ پس اصل صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کہ جس اس کے خلاف بھی ہو تا ہے جہاں پر کہ مزید بمقابلہ مجرہ کے زیادہ مشہور ہو جیسا کہ وجہ ماخوذ ہے مراجعت سے۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی فرع ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایلام کی طرف نقل کر لیا گیا۔ فائدہ الاشکال۔

والعظیم تقیض الحقیق والکبیر نقیض الصغیر فکما ان الحقیق دون الصغیر فالعظیم
نوق الکبیر :-

ترجمہ :- اور عظیم حقیر کا نقیض ہے اور کبیر صغیر کا نقیض پس جس طرح حقیر صغیر سے کمتر ہے اسی طرح عظیم کبیر سے بڑھ کر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب دوسری بحث یعنی عظیم کی تشریح کا آغاز فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب اس ایک سطر کی عبارت میں عظیم و حقیر وغیرہ کی حقیقت واضح کر کے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت میں عذاب کی صفت کے لئے لفظ عظیم کیوں منتخب کیا گیا۔ قاضی صاحب کی بات سمجھنے سے پہلے ایک بات بطور تمہید سمجھ لیجئے وہ یہ کہ نقیض شے عرف میں سلب شے کہتے ہیں چنانچہ یہ کلیہ مشہور و معروف ہے کہ نقیض کل شے رتوبہ ای سلبہ اس اصطلاح کے اعتبار سے نقیضین کے درمیان تقابل ایجاب و سلب ہوگا۔ مگر قاضی صاحب کی عبارت میں نقیض سے مراد ضد ہے پس اس اعتبار سے نقیضین کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔ نیز لنگے یا تھول یہ بات بھی گرہ میں باندھ لینے کی ہے کہ نقیض اخض اعم ہو اگر تری ہے اور نقیض اعم اخض ہوتی ہے جیسے انسان و حیوان کہ ان میں انسان اخض اور حیوان اعم ہے۔ اب جب ان کی نقیض لائیں اور لا حیوان و لا انسان کا تقابل کریں تو لا انسان اعم ہوگا اور لا حیوان اخض ہوگا۔ اس بیان کے بعد اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔

حس کا حاصل یہ ہے کہ خُصاست کو بیان کرنے کے لئے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں حقیر اور صغیر اور عظمت کو بیان کرنے کے لئے عظیم و کبیر استعمال ہوتے ہیں۔ مگر حقیر و صغیر میں حقیر اخض ہے یعنی زیادہ خُصاست پر دلالت کرتا ہے بمقابلہ صغیر کے پس حقیر کی نقیض اشرف ہوگا بمقابلہ کبیر کے جو صغیر کی نقیض ہے اور چونکہ عظیم اشرف ہے بمقابلہ کبیر کے اس لئے آیت کے اندر بجائے کبیر کے عظیم کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا کیونکہ اس صفت میں عذاب کی ہولناکی جس کا مقام تعقی ہے زیادہ ظاہر ہوتی ہے بہ نسبت کبیر کے اب یہ بات کہ حقیر زیادہ خُصاست پر اور عظیم زیادہ شرافت پر کیوں دلالت کرتا ہے تو اسکی وجہ تنویر کی بیان کی میطابق یہ ہے کہ حقیر اور عظمت کا استعمال کو خُصاست و رتبہ ومعانی اور شرافت و رتبہ ومعانی کیلئے ہوتا ہے اور صغیر و کبیر کا استعمال عموماً خُصاست و رتبہ و جسم اور شرافت و رتبہ و اجسام کے لئے ہوتا ہے جب کہ دوسرے لفظوں میں یوں کبہدیحہ کہ حقارت و عظمت کا استعمال کیفیات میں اور صغیر و کبیر کا کمیات میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر بات ہے خُصاست و رتبہ انتہائی گہری ہوتی چیز ہے بمقابلہ خُصاست ہتہ کے جس طرح کہ شرافت و رتبہ بدرجہا فائق ہے بمقابلہ شرافت و رتبہ کے۔ اس لئے عظیم بڑھ کر ہے بمقابلہ کبیر کے۔ مشبہ پیدا ہوا کہ عظیم کو عام ہونا چاہیے بمقابلہ کبیر کے۔ اور عام اس وقت ہوگا جبکہ عظیم میں عظمت و شرافت کم ہو بمقابلہ کبیر کے عظیم کو عام اس لئے ہونا چاہیے کہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق عظیم نقیض ہے حقیر کا۔ اور حقیر اخض ہے صغیر سے اولاً اخض کی نقیض اعم ہو اگر تری ہے اس لئے عظیم

ومعنی التوصیف بہ انہ اذا قیس بسائر ما یجانسہ قصر عنہ جمیعہ وحقر بالاضافۃ

ترجمہ :- اور عذاب کو عظیم کے ساتھ مقف کرنے سے مقصود قرآنی یہ ہے کہ اس عذاب سے جب اس کے مائل دوسرے عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر عذاب اس کے بہ نسبت قاصر و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ) عام ہو گا کبیر سے۔

الجواب :- یہ قاعدہ وہاں چلیکا جہاں نقیض اصطلاحی یعنی نقیض بالمعنی الاول کا تحقق ہوا اور یہاں نقیض صاحب کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ نقیض سے نقیض بالمعنی الثانی مراد ہے پس وہ انکال بے اصل ہے۔

تفسیر :- ومعنی التوصیف بہ اذا قیس الخ چونکہ عظمت ایک معنی اضافی ہے یعنی عظمت و حقارت اشیاء کو دوسری چیزوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے عظمت کی نسبت کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اس عذاب عظیم کا معظم علیہ وہ آلام و مصائب ہیں جو ان اقل پر عالم دنیا و برزخ میں نازل ہوتے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہو گا کہ کافروں کے لئے جو عذاب آخرت جو بزرگیاں گاہے وہ ان عذابوں کے مقابلہ میں عظیم ترین ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آتے ہیں یعنی اس عذاب سے جب ان عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ عذاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے۔ ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کا قبول کرنا ناظرین کی صواب دید پر موقوف ہے وہ یہ کہ جو سختی نظر کا لائق عذاب کا معظم علیہ جرم مغرب کو قرار دینا اور یہ سمجھنا کہ آخرت میں جو کافروں کو عذاب دیا جائے گا وہ ان کے جرم کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہو گا۔ حالانکہ یہ سمجھنا نفس قرآنی حسب سزا و وفا کا کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے عذاب عظیم کا معظم علیہ بیان فرما دیا تاکہ یہ توہم پیدا نہ ہو سکے۔

ومعنى التنكير فى الآية ان على اصدارهم غشاة ليس لها يتعارفها الناس وهو النقام
عن الايات ولهم من الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله.

ترجمہ :- اور آیت میں نکرہ لایکا مقصد یہ بتلانا ہے کہ کافروں کی نگاہوں پر ایک خاص قسم کا پردہ پڑا ہوا ہے
لوگ نہیں جانتے اور وہ ان کافروں کا دلائل الہی سے تنکلف اندھا بننا اور آنکھ بند کر لینا ہے دین تو غشاوارہ کو نکرہ
لانے کا مقصد اور عذاب کو نکرہ لایکا مقصد یہ ہے کہ ان کافروں کے لئے ایسے عظیم الشان قسم کے مصائب ہیں جن کی حقیقت
ذات باری کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

تفسیر :- ومعنى التنكير فى الآية الخیر ماں سے قاضی صاحب غشاة اور عذاب دونوں کی تنوین
کے سلسلے میں بحث کر رہے ہیں اسی فتنے فی الآیۃ کا لفظ استعمال کیا۔ اس لئے کہ اگر فی الآیۃ کے بجائے معنی التنکیر
نیکہتے تو چونکہ ضمیر کا مرجع اقرب ہوتا ہے اس لئے وہم پیدا ہوتا کہ مرجع لفظ عذاب ہے کیونکہ قرب میں وہی مذکور ہے
اور پھر آگے پہل کر جب غشاة کا لفظ آتا تو علمبان پیدا ہوتا کہ غشاة کا ذکر یہ جوڑ س بات ہے۔ اس لئے فی الآیۃ
مبکر یہ بتلادیا کہ دونوں کے بارے میں بحث ہو رہی ہے بحث کا سائل یہ ہے کہ غشاة اور عذاب دونوں میں
تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی غشاة اور عذاب سے ایک خاص نوع کا غشاة مراد ہے جس سے لوگ نا آشنا ہیں اور وہ
ان کافروں کا دلائل الہی سے اندھا بن جاتا ہے۔ قاضی صاحب نے قاضی کا لفظ استعمال کیا ہے جو باب تفاعل کا
مصدر ہے جس کی خاصیت تنکلف بھی ہے۔ اور یہی خاصیت یہاں ملحوظ بھی ہے۔ اس لفظ کے استعمال کرنے
میں حکمت یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھے کہ ان کافروں کا یہ سال خود ان کے سورا اختیار کی بنا پر ہے بالجبر قدرت
لے ان کے ساتھ یہ بزدلانہ نہیں کیا۔

اسی طرح عذاب میں بھی تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی ان کافروں کے لئے آخرت میں ایسے قسم کے مصائب اور عذاب ہیں
جن کی کہ نہ تک اللہ کے سوا کسی کی رسائی نہیں۔ یہ تنوین کا نوعیت کے لئے قرار دینا زحشری کا اختیار کردہ مسلک اور قاضی
صاحب نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے۔

سیویہ فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ تنوین تنوین و تعظیم کے لئے ہے اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ ان کی نگاہوں پر بہت
بڑا پردہ پڑا ہوا ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے اس صورت میں عذاب کی صفت عظیم تاکید کے قبیلے ہو گی جیسے
اس الدابر میں دابر از قبیلہ تاکید ہے مگر اس صورت میں کلام میں فائدہ جدید تاسیس پیدا نہیں ہوتی پس مناسب ہے کہ
عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے اتنی ہوائے اور جب عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے ہوگی تو غشاة میں بھی نوعیت ہی کے معنی مناسب
ہیں گے اسلئے عذاب اخروی منزا ہے اور ختم و غشاة دنیوی پس یہی اچھلے کہ دونوں کی تنوین ایک ہی معنی کیلئے قرار دینا تاکہ دونوں
عقوبہ تنوین متاثر ہے ایک قول یہ ہے کہ غشاة وہی تنوین تعظیم کیلئے اور عذاب کی نوعیت کیلئے اور جو قاضی صاحب نے برعکس ہے مگر یہ دونوں
قول صحت میں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَمَّا افْتتَحُوا سُبْحَانَهُ بِشَرْحِ حَالِ
الْكِتَابِ الْعَظِيمِ وَسَاقِ لِبَيَانِهِ ذَكَرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ وَوَاطَّأَتْ
فِي قُلُوبِهِمُ السَّنَنَةُ وَتَنَّى بِأَصْدَادِهِمُ الَّذِينَ مَحْضُوا الْكُفْرَ ظَاهِرًا أَوْ بَاطِنًا وَلَمْ
يَلْتَفِتُوا لِفَتْنِهِ رَأْسًا ثَلَاثًا بِالقِسْمِ الثَّالِثِ الَّذِي بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمْ الَّذِينَ آمَنُوا
بِأَنفُسِهِمْ وَلَمْ تَوْمِنْ قُلُوبُهُمْ تَكْمِيلًا لِلتَّقْسِيمِ وَهُمْ أَخْبَثُ الْكُفْرَ وَأَبْقَضَهُ إِلَى
اللَّهِ لِأَنَّهُمْ مَوْهُو الْكُفْرَ وَخَلَطُوا بِهِ خَدَاعًا وَاسْتَهْنَاءً وَلِذَلِكَ طَوَّلَ فِي بَيَانِ خُبْرِهِمْ
وَجَهْلِهِمْ وَاسْتَهْنَاءِهِمْ وَتَهَكُّمِهِمْ بِأَعْمَالِهِمْ وَسَجَّلَ عَلَى غِيَتِهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرَبَ لَهُمْ
الْأَمْثَالَ وَاتَزَلَّ فِيهِمْ أَنَّ الْمُنَاقِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَقَصَّتْ عَنْ آخِرِهَا
مَعْطُوفَةً عَلَى قِصَّةِ الْمَصْرِيِّينَ -

ترجمہ :- جب اللہ سبحانہ نے قرآن عظیم کے حال کی توضیح شروع کی اور اس کے بدلان مؤمنین کا تذکرہ شروع
کیا جنہوں نے اپنے دین کو خالص اللہ کے لئے رکھا۔ اور اس بارے میں ان کی زبان ان کے دل موافق رہی اور انہیں
مؤمنین کے ساتھ دوسرے نمبر پر ان کے اصداد ان کافروں کا اصداد کا ذکر بھی ملا دیا جو اپنے کفر میں ظاہر و
باطن کے اعتبار سے خالص تھے اور جنہوں نے بالکل ایمان اور کتاب اللہ کی طریقت تو یہ نہیں کی تو اب تیسرے
نمبر پر اس قسم ثالث کو ذکر فرمایا ہے جو ان سابقہ دو قسموں کے درمیان دائر ہے یعنی زبان تو من ہے اور دل
سے غیر مؤمن یعنی کافر ہے اور اس قسم کو کیوں ذکر فرمایا، روئے امت کی تقسیم کو مکمل کرنے کے لئے اور یہ
قسم ثالث والے لوگ کافروں میں سب سے زیادہ گھٹیا اور عند اللہ مغضوب ترین ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے کفر پر اپنے
کا پانی چڑھایا اور سونے پر سہاگہ یہ کہ کفر کے ساتھ قریب کاری اور لاستہزاء بھی ان کے اندر موجود تھا اسی لئے
تو اللہ سبحانہ نے ان کی خباثت کے بیان میں طول اختیار فرمایا۔ اور ان کو جاہل قرار دیا۔ اور ان کے ساتھ استہزاء
کا سامعہ کیا اور ان کے افعال کے سلسلے میں ان کا ٹھٹھا کیا اور ان کی کور باطن اور سرکشی کا قطعی فیصلہ کیا۔
اور ان کے لئے کہاوتیں کہیں اور انہیں کی بابت آیت اِنَّ الْمُنَاقِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ اتاری۔ اور
یہ پوری کی پوری عبارت (جو منافقین کے لئے لائی گئی ہے) معطوف ہے اس عبارت پر جو بیان
مصریوں علی الکفر کے لئے تھی۔۔۔

تقسیم ۱۔ ومن الناس من يقول انہ بیان سے قاضی صاحب ربط آیت بیان کر رہے ہیں جبکہ خلاصہ یہ ہے کہ شروع سورہ بقرہ میں تو قرآن مجید کے اوصاف عمدہ بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد منزل علیہم کا حال چھڑا گیا تھا یعنی جن لوگوں کے لئے قرآن نازل آیا تھا۔ نزول قرآن اور اسلام کے شروع کے بعد ان کے یمن گروہ ہو گئے ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اس قرآن پر ہمیشہ قلب ایمان لائے اور ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات و دینیات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر ظاہر و باطن کے اعتبار سے سب سے رہے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ملوٹا اور غیث باطنی میں الورہ تھا اسی طرح اپنے ظاہری طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت دیتے تھے۔

اور غیہ گروہ ان لوگوں کا ہے جو دور تھے یعنی حقیقت تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرا گروہ کے شریک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جہان و مال کی حفاظت کے مد نظر ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مثل المنافق کمثل الشاة العائرة بین الغنبن یعنی منافق کی مثال اس طالب زکری کی سی ہے جو ترک تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان حیران و سرگرداں پھرتی ہو کبھی اس ریوڑ میں آجاتی ہے کبھی اس میں گھس جاتی ہے۔

اللہ سبحانہ نے سب سے پہلے اول گروہ کا تذکرہ فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ جماعت منافقین عند اللہ مغضوب ترین جماعت تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی خباثت کو نمایاں کرنے کے لئے مستقل بیان وار کیا اور نئے نئے اسالیب سے ان کی خباثت کو آشکار فرمایا۔ چنانچہ کہیں ”والمشعرون“ فرمایا کہ انہیں جابل و نادان قرار دیا۔ اور کس موقع پر اولئک الذین استروا الفضل لاناہدنی کے الفاظ سے روہ کو قابل تمسخر ظاہر کیا۔ میدہم فی طغیانہم معبول پر نظر ڈالئے تو ان کی گمراہی اور سرکشی کے فیصلے نظر آتے ہیں اور شلیم کمثل الذی استوقدنا نارا کے تشبیہیں کلمات میں غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نولایمان کے زوال اور ترک کفر کی بقا کے سلسلے میں کہاؤ میں کہہ کر ان کی بد انجامی اور بدحواسی کو نکھارا گیا ہے اور اس پر اکتفا نہیں کی بلکہ پروردگار نے ان المنافقین فی الدارک الاسفل من النار کا اعلان فرمایا کہ منافقین کو جہنم کے سب سے پہلے طبقہ کا مستحق قرار دیدیا ہے۔

وقصہم عن آخر ما عطفوا علی قصۃ المؤمنین۔ اس عبارت سے قاضی صاحب جلد ومن الناس کے عطف پر کلام کر رہے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ جتنا بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوا ہے اس کے مجموعہ کا بحیث اجموعہ عطف ہے اس مجموعہ کے بیان پر۔ جو مہربان علی الکفر کے بارے میں پہلے گزر چکا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر علی سبیل الانفاد عطف ہو۔ اس بات کو مختصر لفظوں میں یوں سمجھو کہ یہ عطف قصہ علی القصہ کے قبیلہ سے ہے۔ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے نہیں۔

والناس اصلہ اناس لقولہم انسان واناس وانا سی فخذت الہمزة حذافہا فی لوقۃ
وعوض عنہا حرف التعریف ولذلک لا یکاد یجمع بینہما۔ وقولہ۔ ان المنا یا یطلعن علی
الاناس الامنینا شاذ وهو اسم جمع کوفال اذ لم یثبت فعال فی ابنیہ الجمع ماخوذ من
انس لانہم مستانسون بامثالہم وانس لانہم ظاہرون مبصرین ولذلک سموا بشراً
کما سمی الجن جنّاً لاجتنانہم۔

ترجمہ :- اور انس کی اصل اناس ہے کیونکہ عرب والے انسان، وانس وانا سی بولتے ہیں۔ ہمزہ کو حذف کر دیا
گیا۔ جس طرح کہ لفظ لوقۃ میں (جو دراصل الوقت تھا) ہمزہ کو حذف کیا گیا۔ اور ہمزہ کے عوض لام تعریف داخل کیا گیا
اور اسی وجہ سے یہ دونوں چیزیں رہنمود لام تعریف ایک وقت جمع نہیں ہو سکتیں۔ رہا شاذ کا قول ہے
ان المنا یا یطلعن علی الاناس الامنینا۔ (جس میں) دونوں جمع ہیں، شاذ ہے۔ اور لفظ اناس اسم جمع ہے
جس طرح کہ انال اسم جمع ہے کیونکہ اوزان جمع میں فعال کا وزن ثابت نہیں۔ اور یہ ماخوذ ہے۔ انس از باب ضرب و جمع ہے
اس لئے کہ اس کا اپنے ہم منسوب سے انس حاصل کرتے ہیں۔ یا انس من باب افعال ماخوذ ہے اس لئے کہ انسان روئے
زمین پر ظاہر ہیں آنکھوں سے نظر آتے ہیں۔ اسی بنا پر توان کو بشر کہتے ہیں جس طرح سے کہ جنوں کو ان کی پوشیدگی
کی کیونکہ جن بہت چھپتے ہیں۔

(بقیہ گذشتہ) اور جب یہ عطف مجموعہ علی المجموعہ کے قبیلہ سے ٹھہرا تو پھر معطوف اور معطوف علیہ کے جملوں کے
درمیان مناسبت کا ہونا ضروری نہ ہو گا۔ بلکہ دونوں مجموعوں کے درمیان تناسب کی ضرورت پیش آئے گی۔
سودہ یہاں پر بھی موجود ہے اور تناسب یہ ہے کہ جس غرض کے لئے پہلا بیان وارد ہوا تھا یعنی مصرع علی الکفر
ظاہر ادا طائفاً کی تباحث حال کو بیان کرنا اسی جس غرض کے لئے یہ بیان بھی نازل ہوا ہے یعنی منافقین کی قبیح نشان

تفسیر :- اس عبارت سے تین چیزوں کی وضاحت مقصود ہے۔ اول الناس کی تعلیل مری۔ دوم اس کے
صیغہ کی نوعیت افراد و تبعاً۔ ستم اس کے ماخوذ نہ اور مشتق منہ کی نشان دہی پہلی بات کو اختصاصاً ایوں
سمجھے کہ نماۃ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ الناس کی اصل تعلیل سے پہلے کیا تھی۔ تو سلمہ بن عامر کا قول یہ
ہے کہ ناس اور اناس میں کوئی تعلیل واقع نہیں ہوئی بلکہ دونوں مستقل ماہے ہیں۔ امام کسائی کا خیال ہے
کہ ناس اجون داوی ہے یعنی ناس کا الف ساکن واو سے بدلہ ہوا ہے۔ اور یہ مشتق ہے فوش دن سے۔ ناس
الشی اس وقت بولتے ہیں جبکہ شی میں حرکت و اضطراب ہو۔ فوش النفس بولتے ہیں جبکہ فہنی ہوا کے چلنے سے

ہے۔ چونکہ حضرت انسان اپنے بدن اور خیالات کو دوسرے حیوانات کے بہ نسبت زیادہ حرکت میں رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو ناس سے موسوم کیا گیا۔ کسائی نے استدلال میں نوںس دھچھوٹا موٹا یا پیار انسان کو پیش کیا ہے جو کہ ناس کی تصفیر ہے۔ اور تصفیر ذی تصفیر کو اس کی اصلیت پر لکھائی ہے۔ پس جس طرح تصفیر میں واؤ در میان میں واقع ہے لہذا تصفیر اجوف واوی ہے۔ اسی طرح ذی تصفیر یعنی ناس بھی اجوف واوی ہوگا مگر کسائی کے اس استدلال کا جواب بقول اسمعیل قنوی یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس اسم سے کچھ حروف حذف کر دیئے جاتیں۔ اگر بعد الحذف اتنے حروف باقی رہ جاتیں۔ جن کے لپٹے ہوئے اسم کی تصفیر آسکتی ہو۔ تو انہیں حروف بانیہ بعد الحذف کے اعتبار سے اس کی تصفیر لے آئی جاتی ہے اس کی اصل کیطورتوٹانے کی ضرورت نہیں۔ پس ناس میں بعد الحذف چونکہ تین کلمات باقی تھے جن پر تصفیر آسکتی تھی۔ اس لئے تصفیر کے واسطے اصل کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں پڑی۔ ورنہ اصل ناس کی اُناس ہی ہے۔ اب قاضی صاحب جو بیان کیا ہے وہ سیویہ اور مہور کا مسلک ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اناس کی اصل اناس ہے۔ ہمزہ کو حذف کر دیا۔ جس طرح کہ لوقہ بمعنی مکھن یا ایسا کھن جو خاص طور سے تازہ کھجور پر لگا ہوا ہے جو کہ اصل میں الوقتہ مخاضہ کو حذف کر دیا گیا۔ اور اناس کے ہمزہ مخذوف کے عوض میں لام تعریف داخل کیا گیا پس اناس ہو گیا۔ اناس کی اصل اناس ہونے پر قاضی صاحب نے تین کلموں سے استدلال کیا ہے پہلا کلمہ انسان دوسرا اسم تیسرا اناس۔ استدلال اس طور پر ہوگا کہ انسان اولیٰ اناس، ناس کے مفرد میں غیر نقطہ ہیں۔ پس مفرد کے اندر ہمزہ آنا اس کی دلیل ہے کہ اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ ہے علیٰ ہذا الفیاس اناسی جمع کا صیغہ ہے اور چونکہ جمع بھی کلمہ کو اس کے سرورف اصل کی بجانب لوٹا دیتی ہے۔ اس لئے اناس میں ہمزہ کا آنا بھی ایک دلیل ہوگا۔ اب لفظ اناس کے بارے میں کہ یہ کس کی جمع ہے اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اناسی کی جمع ہے جیسے کہ اس کی جمع ہے کرس کی اور بعض نے کہا کہ اناسی جمع ہے انسان کی جیسے سراجی جمع ہے سرعان کی جمع بھی یا بشیر وسطا حوض، مگر اس صورت میں اناسی کی جمع اناسین ٹھہر چکی توں کو یا رے سے بد لکریا کو یا ریں از غام کر دیا گیا۔ اناسی ہو گیا۔ اسمعیل قنوی نے بیان کیا ہے کہ ناس کی دو حالتیں ہیں نکرہ، معرفہ جس وقت نکرہ ہو تو حذف ہمزہ اور عدم حذف دونوں بکثرت وارد ہیں۔ ارستاد باری ہے۔ یونم نڈو کل اناس ہاما ہم۔ اور استاعر کتاب ہے

اذا الناس ناس والزمان زمان۔ پہلی مثال ذکر ہمزہ اور دوسری حذف ہمزہ کی ہے اور معرفہ ہونے کی صورت میں حذف غالب اور ذکر نادر ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ حذف ہمزہ کے لئے لوقہ کو نظر میں پیش کرنا زغشہ کے قول پر ہے۔ ورنہ دوسرے حضرات نے الوقتہ کو لوقہ کی اصل نہیں قرار دیا بلکہ دونوں کو درشتقل مادے مانتے ہیں۔

ولذلك لا یکاد جمع بدینہ الخ۔ یہ ماقبل والے بیان پر تفریع ہے یعنی چونکہ اناس میں حرف تعریف ہمزہ کا بدل اور عوض ہے اور عوض معنی عتہ کا اجتماع محال ہے جیسا کہ دونوں کا ارتقاء محال ہے اس لئے اناس میں دونوں چیزوں کو جمع کر کے الاناس استعمال نہیں کر سکتے۔ ورنہ عوض اور عوض معنی عتہ کا اجتماع لازم آئے گا۔

جو کہ ناجائز ہے۔ اب شبہ پیدا ہو کہ تم تو دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کا اجتماع ہو رہا ہے جیسے شاعر کا قول ہے
 إِنَّ الْمَنِيَا لَمْ يَلْحَقْ بِالنَّاسِ كَمَا لَمْ يَلْحَقْ بِالنَّاسِ كَمَا لَمْ يَلْحَقْ بِالنَّاسِ كَمَا لَمْ يَلْحَقْ بِالنَّاسِ
 ایسی ہی مثال ہے جہاں دونوں کا ارتقاء ہو رہا ہے اور وہ شاعر کا قول ہے اذ الناس ناس والزمان زمان
 یہاں ثانی ناس میں دونوں غائب ہیں۔ نہ پہرہ ہے نہ حرف تعریف۔ ناجواکم؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عموماً و معوضاً
 کے عدم اجتماع و عدم ارتقاء کا دعویٰ کلام فصیح شائع میں ہے۔ اور یہ مثالیں شاندار ہیں۔ تفکر مقرر من کے
 اعتراض میں دو مشورے کئے ہیں۔ دوسرا شروع التشریح ماسبق میں گذر چکا ہے۔ اس لئے اس کی تشریح یہاں دوبارہ
 بلا ضرورت ہے البتہ پہلے شعر کی مختصر تشریح گوش گذار کیجی رہی ہے۔

پورا شعر اس طرح ہے۔ ان المنايا يطلعن على الناس الانبياء فتذرم فتن وقد كانوا جميعا وافرين۔
 منایا جمع ہے منیت کی۔ موت کے معنی میں جیسے خیال یا جمع منیت خیمہ کے معنی میں۔ بطلعن۔ جمع ہوئے غائب سے مصدر
 اطلاع سے۔ جواب اب فقال سے آتا ہے جب اس کا صلہ علی آتا ہے تو اس کے معنی اچانک آجانا۔ اگرچہ
 علی کے صلہ کے ساتھ جاننے اور مطلع ہونے کے معنی میں بھی مستقل ہے۔ مگر یہاں پہلے معنی موزوں ہیں۔ ان منین
 الاناس کی صفت ہے فقلت اور بے غوی کے معنی میں۔ الف استقبال کا ہے۔ فتذرم و ذریذر و ذرا بالذال دون الزا۔
 باب ضرب سے ترک کے معنی میں۔ اس مصدر سے مضارع اور لامری استعمال ہوتے ہیں۔ ماضی بہت کم ہشتی جمع ہے
 شتیت کی۔ متفرق کہ معنی میں جیسے مرنی جمع ہے مریض کی۔ وافر تن وافر کی جمع ہے۔ بہت سارے لوگ۔ یہ شعر نقطہ
 کے اعتبار سے خبر ہے مگر مقصود شاعر موت کی حیرت انگیز بے رحمی پر حشر ظاہر کرنا ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔
 موتیں لوگوں پر اچانک آجاتی ہیں جبکہ وہ ان سے غافل اور مطمئن ہوتے ہیں اور پھر انہیں متفرق کر کے چھوڑ جاتی
 ہیں بعد اس کے کہ یہ لوگ بہت صبری تحمل و صبر میں کبھی جمع تھے۔ کسی نے بہت خوب کہا ہے۔

دوست کو یادوں کے اندر سے اچک لیتی ہے وہ :۔ موت کا مانع نہیں درباں نہ کوئی پاسباں۔

موت جاہل پر حیالت سے نہیں کرتی ہے رحم :۔ علم پر عالم کے بھی اسکو نہیں ترسے اے جواں۔

وہو اسم جمع کو حال آخر۔ یہاں سے شئی ثانی یعنی الناس کے صیغہ کی شرح مطلوب ہے۔ اس سلسلہ
 میں قاضی صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ اناس اسم جمع کا صیغہ ہے اسم جمع اور جمع میں تین طریقوں سے فرق کیا گیا ہے
 اعتبار یہ ہے کہ اسم جمع اس اسم کو کہتے ہیں جو مافوق الاشیاء پر دلالت کرے اور مجموع کے اولان پر نہ ہو خواص کے لئے
 کوئی مفرد من لفظ ہو یا نہ ہو۔ نیز یہ بھی ہے کہ اسم جمع اولاس کے واحد کے درمیان قرینہ امتیاز یا قبیایا زیادہ ہو۔ پھر آیا
 کیا ہو۔ اس آخری قید سے اسم جنس اولاس نسبتی اسم جمع سے خارج ہو جائیگا۔ کیونکہ اسم جنس اولاس کے
 واحد میں قرینہ امتیاز ہے یعنی اسم جنس میں تاہ نہیں آتی اولاس کے واحد میں تاہ آتی ہے جیسے ترمۃ ترمۃ
 اور اسم نسبتی میں اور خاص عن النسبہ میں یا قرینہ جیسے زنج زنجی۔

تأنیاب یہ کہ اسم جمع کی تصغیر لانے کے لئے اس کو مفرد کی طرف موڑنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برخلاف جمع کے
 اس میں ردائی المفرد ضروری ہے۔

ناتھنا یکا کم جمع وہ جمع ہے جو خلاف تیناس وارد ہو بخلاف جمع حقیقی کے کہ وہ موافق تیناس ہوتی ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ اسم جمع کی یہ حقیقت مذکورہ مخاۃ کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جمع اور جمع میں کوئی فرق نہیں۔ پس مخاۃ میں سے جس نے بھی اناس جمع ہونیکا دعویٰ کیا۔ ان کی مراد اہل لغت کی اصطلاح ہے اور یہ دعویٰ بر سبیل مجاز ہے۔ علامہ زرخشری کی اناس کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جمع تکسیر ہے ماحصل میں اناس بکسر الہنوز تھا۔ پھر کسر کو فتح سے بدل دیا گیا۔ جس طرح سکاری کے ضمہ سین کو فتح سے بدل دیا گیا۔ زرخشری کے اس طرز فکر سے ابوجیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔

اذ لم یثبت فعال فی ا بنیۃ الجمع الخ۔ یہ عبارت اسم جمع ہونے کی دلیل ہے یعنی اناس اسم جمع ہے جمع نہیں۔ اس لئے کہ اوزان جمع میں مثال یضم الفاء کا وزن ثابت نہیں اور اناس فعال کے وزن پر ہے لہذا جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے۔ قاضی صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی جو جمعیت کے قائل ہیں اور اسم جمع کی اس تعریف کی طرف بھی اشارہ ہو گیا جو پہلے نمبر پر ہم نے ذکر کی صدر الاناضل کے چند اشکال ہیں جس میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف اٹھ کلمات ایسے ہیں جو فعال کے وزن پر ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ شعر یہ ہے

ما سمعنا کلما غیر ثمان ۛ ہی جمع وہی فی الوزن فعال

فتوام و رباب و نراؤ ۛ و عراق و عسرام و ریحال

و طوار جمع فطر و بابا ۛ جمع بسط بکذا فیما یقال

توام توأم کی جمع ہے جوڑ وال بچہ۔ رباب اس کا واحد ربی ہے وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہو۔ فرار فریر کی جمع ہے۔ نیل گائے کا بچہ۔ عراق عرق کی جمع ہے۔ وہ ہڈی جس پر سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عرام بھی عراق ہی کے معنی میں ہے۔ ریحال اس کا واحد رخل یا رخلہ ہے۔ دنبہ کا مادہ بچہ۔ طوار فطر کی جمع ہے۔ دودھ پلائی۔ بسط بسط بالکسی جمع ہے وہ اوشنی جو اپنے بچہ کے ساتھ تہارہ مانتے۔

ماخوذ من انس لا تہم یستأنسون بامثالہم الخ۔ یہی ثالث ہے یعنی اناس کے ماخوذ منہ کی توضیح اس کا حاصل یہ ہے کہ اناس کا ماخوذ منہ مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی مجرد ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں اور تینوں درست ہیں۔

اَنَّا اَنَّا۔ اَنَّا پہلے دو مصدر سمع و کرم سے آتے ہیں۔ اور تیسرا ضرب تینوں کے معنی انس حاصل کرنا اور چپ بار یا الیٰ صلا آتہ ہے تو محبت کرنے اور سکون قلب پانے کے معنی میں آتے ہیں۔ اس تقدیر پر انسان کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور انسان اپنے اشیاء سے انس اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مدنی الطبع ہیں یعنی اپنی زندگی گزارنے میں تمدن کی ضرورت محتاج ہیں۔ اور تمدن کہتے ہیں بنی نوع انسان کا اگلے ہو کر باہمی تعاون و تشارک سے غذا و لوازمات سکون وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں بغیر انس کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ وحشی الطبع ہوتے ہیں۔ سبج کہلے سے

واللام فیہ للجنس ومن موصوفة اذلا عهد فکانہ قال ومن الناس یقولون
اول للعهد والمعہود ہم الذین کفر واومن موصولة هم ادبہا بن ابی واصحابہ نظرا

ترجمہ :- اور لام تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے (اور اس صورت میں) من موصوفہ ہوگا اس لئے
کہ الناس کی تعیین مصادیق کا پیٹ سے کوئی علم نہیں ہوگیا اللہ تعالیٰ نے بول فرمایا "ومن الناس ناس یقولون"
کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں یا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے۔ بریں تقدیر میں موصولہ ہوگا
اور الناس کا معہود خارجی "الذین کفروا" ہیں جن کا ابھی ابھی ذکر ہوا۔ اور من موصولہ سے مراد ابن ابی اہل
اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

رواسی الانسان الالانہ : ولا القلب الا انہ یقلب۔

یعنی انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور
قلب کا نام قلب بھی اس لئے ہے کہ وہ ہر لمحہ پلٹتا رہتا ہے اور اگر اس کا ماخوذ منہ مزید ہو تو اس میں دو احوال
ہیں۔ باب افعال سے ایناس ہو یا باب مفاعلة سے موانسہ۔ ایناس کے معنی دکھنا جیسے فرمان باری انس
من جانبہ الطور ناذا ترجمہ حضرت موسیٰ نے کوہ طور کی طرف آگ روشن رکھی۔ موانسہ کے معنی مخواری اور
لطف دہرانی کرنا۔ اگر ایناس سے ماخوذ مانو تو وجہ تسمیہ انسان کا روئے زمین پر ظاہر ہونا اور محسوس و مبہر
ہونا قرار پائے گا جس طرح جنوں کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں کیونکہ جن عین پوشیدہ ہونے کے
معنی میں ہے۔ اور اس وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کیونکہ اس کی کھال ظاہر و نمایاں ہے اور بشرہ ظاہری کھال کو کہتے
ہیں۔ جس طرح آدم باطنی کو مشہد پیدا ہوتا ہے کہ یہ وجہ تسمیہ تو دوسرے بانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی
انسان کی طرح مبہر ہیں پس انسان کی تفصیل کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اطراد یعنی دخول غیر سے مانع ہونا ضروری
نہیں فلا اشکال۔ اور اگر موانسہ سے ماخوذ ہو تو وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ مگر قاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد
انس سے باب افعال کا مصداق ہے۔

مشہد پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب کا کلام کے کلام سے متعارض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق ماننے کی ضرورت
نہیں۔ در نہ تسلسل لازم آئیگا۔ پس لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ
کر رہے ہیں۔ حجاب قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا۔ اور یہ اشتقاق سے عام ہے جس کا مطلب یہ ہے
کہ انسان کا ماخوذ منہ انس یا انس صرف اس معنی میں کہ وہ دو نسل کا مادہ اکبر ہے بعض نے انسان کی وجہ تسمیہ لسان
کو قرار دیا ہے۔ اور ماخوذ منہ نفس مانگے استدلال بقولہ تعالیٰ نفسی دای آدم اولم یبدلہ عزما۔

تفسیر:۔ قاضی صاحب جب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے الف لام اور من کے بارے میں بحث کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین قرار ہے ہیں۔ حاشیہ بیضاوی میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر نقل کیا ہے کہ الناس کا الف لام دو حال سے خالی نہیں جنس کیلئے ہے یا بعد خارجی کیلئے بر تقدیر اول من نکرہ موصوفہ ہو گا ناس کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی من موصوفہ ہو گا اور اس سے بالخصوص منافقین اور اس کے ہم صفات کی متعینہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ جنس کی صولت میں من کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں موصوفہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت اور استعمال کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تقسیم کی گئی ہے۔ مناسبت تو اس لئے کہ جب الناس کے الف لام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ جنس میں کوئی تعین نہیں ہوتی بلکہ ایہام موزن ہے اس لئے جب اس پر من تعینہ داخل کیا گیا اور ان بعض کی من کے ذریعہ تفصیل کی گئی تو وہ بعض افراد جس مہم ہوئے اور ظاہر ہے کہ مہم کی تعین کیلئے نکرہ ہی مناسب ہے۔ اس لئے جنس کی صورت میں من نکرہ موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برخلاف جب لام بعد خارجی کے لئے مانا جائے تو چونکہ کل ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے..... اور متعین کی تفسیر کے لئے معروضوں ہے اس لئے بعد خارجی کی تسکلی میں من کو موصوفہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعمال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں موجود ہے۔ ارشاد ہے ”من المؤمنین رجال صدقوا، مؤمنین میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہوں نے سچ کر دکھا یا یہاں چونکہ المؤمنین پر لام جنس کے لئے ہے لہذا جب اس کے بعض کو بیان کرنا ہوا تو رجال نکرہ لا اور ”منہم الذین یؤذون النبی“ رکافروں میں سے بعض ایسے ہیں جو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچاتے ہیں، میں چونکہ تم سے افراد معینہ مراد تھے اس لئے ان کے بعض کو تفسیر کرنے کے لئے اسم موصوفہ موزن لائے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ الناس کے لام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید معنی نہ ہو گا کیونکہ من الناس خبر مقدم اور من یقول الی آخرہ مبتداء مؤخر ہے پس مبتداء خبر کے لحاظ سے ترجمہ یہ ہو گا۔ بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات یعنی قابلیں کا جنس ناس میں سے ہونا محال کو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے علاوہ یہ کلام اور کون کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب۔ یہ کلام بطور تعجب کہے یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ کہا ہے کہ میں کہ۔ ایسا کہنا اور ایسی صفات رکھنا انسانیت کے منافی ہے یہ تو مجاہدین کی باتیں ہیں پس پہلے تو یہ تھا کہ اس کو انسان کہنے مگر تعجب ہے کہ تم ان کو جنس ناس سے شمار کرتے ہو۔

فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق ودخلوا في عدد الكفار المختوم على قلوبهم
واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يابى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس
انما تنوع بزيادات تختلف فيها اباضها فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثاني

ترجمہ :- اس لئے کہ منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے ان کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر
ہر رنگائی جا چکی۔ اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ ختم ہونا جو انہوں نے کفر بڑھا رکھی تھیں (مثلاً خداع وغیرہ)
ان کے مصر علی الکفر کی فہرست میں داخل ہونے سے آبی نہیں۔ اس لئے کہ اجناس ان زائد فضلوں کی
بنا پر کہ جن میں ان اجناس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس
صورت میں آیت دس الناس قسم ثانی ہی کی ایک قسم ہوگی۔

تقسیم :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لام عہد کی صورت میں ناس سے الذین کفروا یعنی مصر
علی الکفر مختوم علی قلوبہم مراد ہے یعنی من یقول یعنی منافقین کو ان کا بعض قرار دیا گیا۔ اور بعض شئی میں داخل
ہوتا ہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفروا میں داخل نہیں کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات (مثلاً خداع) پائی جا
ہیں جو الذین کفروا میں موجود نہیں پس دونوں دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ بلکہ اس طرح اخیل بعض البغال کہنا صحیح نہیں
اسی طرح المنافقون بعض الذین کفروا کہنا درست نہیں۔

جواب :- الذین کفروا سے مصر علی الکفر مراد ہیں مصر علی الکفر جزا و نطاہر مراد نہیں چونکہ منافقین
کی قسم ہیں۔ اور مصر علی الکفر بمنزلہ جنس کہ ہے۔ مجاہرین منافقین اس کے انواع ہیں پس بطرح
نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا۔ اسی طرح منافقین
مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے الذین کفروا میں داخل ہوں گے پس اس صورت میں آیت تقسیم ثانی کی
حامل ہوگی گویا الذین یؤمنون بالغیب سے اللہ اپنے بندوں کی دو قسمیں کر دیں۔ مؤمنین مصر علی
الکفر تقسیم اولی ہوئی۔ پھر اس قسم ثانی یعنی مصر علی الکفر کی دو قسمیں ہوئیں۔ مجاہرین۔ منافقین۔ اس
توضیح سے معلوم ہوا کہ مصر علی الکفر ایک جنس تھی اس نے مجاہرین اور منافقین کی شکل میں آکر دو
مختلف نوعوں کی حیثیت اختیار کر لی۔

واختصاص الایمان باللہ وبالیوم الآخر بالذکر تخصیص لما هو المقصود الاعظم
من الایمان وادعاء بانهم احتازوا الایمان من جانبیه واحاطوا بقطر ید۔

ترجمہ :- اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم آخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو مومن
بکے افراد میں سے ایمان کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم نے ایمان کے دونوں گوشوں
کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے ہذا اس
موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیے جن پر ایمان لانا ضروری ہے صرف ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان
محقق نہیں ہوتا۔ اس کے قاضی صاحب نے چار جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالیٰ کے نزدیک
اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم ہیں دو چیزیں ہیں ہذا ایمان
کو اس کے اعظم اجزاء سے تعبیر کر دیا اور جب ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہو گیا تو چونکہ بقیہ ایمانیات انہیں
پر متفرع ہیں ہذا ضمیمہ وہ بھی ثابت ہو جائیں گی پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے ہے۔
اور دوسرا جواب وادعاء بانہم الخ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور مبالغہ یہ ثابت کرنا کہ ہم نے مومن
بکے کسی بھی جز کو نہیں چھوڑا بلکہ تجھے اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اب یہ کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ جس
چیز کے دوسرے ہوں جب اس کے دونوں سروں کو جمع کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی
پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں ایک مقدار۔ دوم معاد۔ اللہ تعالیٰ مبداء ہیں اور یوم آخر معاد
ہے پس جب دونوں پر ایمان کا دعویٰ کر دیا تو گویا مبالغہ اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے تجھے اجزاء
پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیے کہ یہاں دونوں احتمال ممکن ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منافقین
بالخصوص اپنے دعویٰ میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ویسا ہی نقل فرما دیا۔ اس صورت میں
تخصیص منافقین کا فعل ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں دو کی حکایت کی ہو۔ اس صورت
میں تخصیص اللہ تعالیٰ کا فعل ہو گا مگر حسب وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس
وقت وجہ تخصیص وہ دو ہیں ہوں گی جو ابھی بیان ہوئیں اور بر تقدیر ثانی وجہ تخصیص آگے بیان ہو رہی

وايد ان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايماناً كلاً ايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياماً معدودة وغيرها ويرى المؤمنان انهم امنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبتهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه لو صد رعنهم لاعلى وجه الحدايع والنفاق وعقيدتهم لم يكن ايماناً كيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين۔

ترجمہ :- اور دوہرے ثالث اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعویٰ میں اپنے کو مخلص سمجھتے اس میں بھی منافق ہیں تو پہلا اس دعویٰ کا کیا حال ہو گا جس سے مقصود یہی نفاق ہو اور یہ اعلان کیوں ہوا اس لئے کہ ایسا کئے والی جماعت یہود میں سے تھی اور یہود اللہ اور یوم آخر پر الیا ایمان رکھتے تھے جو عدم کے درجہ میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بالخلق ہوئے گا اور اس کے صاحب ولد ہونیکا عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہود کے سوا اور سزا نہ جاسکے گا اور یہ کہ نارحیم ان کو صرف چند ایام کے لئے چھوئے گی اور اس کے علاوہ بہترے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور نوسنوں کو دکھاتے تھے کہ انکا ایمان بھی نوسنوں کے ایمان کی طرح اور ادبہ (ایک) خباثت درخشاں اور افراطی لکھو کو لیا کرنا اسلئے کہ جو تائیں نہیں کہیں اگر وہ قرآن اور دوزخ میں سے بہت کم وارد ہوتیں اور ان کا عقیدہ وہی رہتا تب بھی ایمان میں شمار نہ ہوتیں تو پہلا اس وقت کیسے ہوں گی جبکہ وہ بائیس انہوں نے مسلمانوں کو فریب دینے اور ان کا مذاق اڑانے کیلئے کہیں۔

تفسیر :- یہاں سے تخصیص باللہ و بالیوم الآخر کی ان دو دھپوں کو بیان فرما رہے ہیں جو تخصیص کو فعل باری ماننے کی صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو کی تخصیص کر کے یہ اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ منافقین اپنے تمام مقدمات کے اندر منافق ہیں اور جسے اعتقاداً کے سلسلہ میں ان کا ظاہر باطن کے خلاف ہے حتیٰ کہ ان مقدمات (یعنی اللہ اور یوم آخر) میں بھی جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر واقعہ ایمان رکھتے ہیں لہذا ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہو گا مگر ان دونوں میں بھی ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبیہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ نبی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا "اجعل لنا الهماً کمالہم الہمتہ" یہاں خدا کو بتوں کے

وفی تکریر الباء ادعاء الایمان بكل واحد علی الاصالۃ والاستحکام۔

ترجمہ :- اور بار کو مکرر ذکر کرنے میں ہر واحد پر بالا صالۃ ایمان لانے اور اس پر یقینگی کے ساتھ جے رہنے کا دعویٰ ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور عزیر بن اللہؑ سے خدا کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلے میں ان کے عقائد یہ تھے کہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھ رکھا تھا۔ جیسا کہ ”لن یدخل الجنة الا من کان هوذا“ سے ثابت ہے اور نار جہنم کے بارے میں کہتے تھے کہ پس جتھے دنوں تک ہم تارے بڑوں نے گوسالہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد پس جنت ہی جنت ہے اسی طرح اور بھی خراب خواب عقیدے تھے۔ مثلاً یہ کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کریں گے صرت خوشگوار ہواؤں سے لذت اندوز ہوتے رہیں گے۔

غرض مبادی و معاد کے متعلق ان کے ایسے ایسے عقیدے تھے اور ان کی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب مومنوں سے ملتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ جن تفصیلات کے ساتھ تم ایمان رکھتے ہو بعینہ انہی تفصیلات کے ساتھ ہم بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کلام اتفاق ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان مومنین سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو سمجھ رہے تھے کہ وہ مخلص کہاں سمجھتے تھے۔ پس قاضی صاحب کا فیضانوں انہم بخلصون فیہ کہنا کیسے صحیح ہو گا۔ کیونکہ اخلاص و نفاق آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں جن کا اجتماع محال ہے۔

الجواب :- مبادی و معاد کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا اثبات یعنی اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جاننا۔ دوم ان کی تفصیلات، نفس اثبات میں مخلص تھے اور تفصیلات میں منافق۔ لہذا قاضی کا یخلصون کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

وبیان لتضاعف خبثہم۔ یہ چوتھی وجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ باللہ اور بالیوم آخر کی تفصیلات اس لئے ہے تاکہ ان کی خباثت و درجہ افت اور افراطی الکفر واضح ہو جائے اور یہ اس طرح کہ یہود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور بغیر تصدیق رسالت ایمان غیر مقبول ہے پس جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اگر برسرِ بیل اخلاص میں ہوتا تو معتبر نہ ہوتا۔ چہ جائیکہ اس وقت جبکہ اس دعویٰ میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد باطن اور کفر میں متجاوز ہونگے کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہیے وہ اخلاص کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللراي والمذهب مجازاً والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهي او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة۔

ترجمہ :- اور قول نام ہے ایسے کلمات کے تلفظ کرنے کا جو مفید معنی ہو اور قول کا استعمال ان کلمات میں جن کا تلفظ کیا جائے مجاز ہے۔ اسی طرح قول کا استعمال اس معنی کے لئے بھی مجازی ہے جس کا دل میں نقشہ ہوتا ہے اور زبان سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نیز رائے اور مذہب کے لئے قول کا استعمال مجاز ہے اور یوم آخر سے وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ مراد ہے یا اس سے اہل جنت کے دخول فی الجنة اور لیل نار کے دخول فی النار تک کا زمانہ مراد ہے اور یوم آخر اس کا نام اس لئے پڑا کہ یہ دن اوقات محدودہ کا آخری دن ہوگا۔

تفسیر مثلاً :- اس عبارت سے قاضی صاحب ایک ظاہری شبہ کو اٹھانا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ منافقین کا اپنے قول امنت باللہ وبالیوم الآخر میں بار کو مکرر لانا بے معنی ہے۔ اس لئے کہ جس وقت معطوف ضمیر خبر و ہوتو معطوف میں حرف جبار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے جیسے مررت و بربد لیکن معطوف منظر کی صورت میں اعادہ جبار ضروری نہیں اور امنت باللہ وبالیوم الآخر میں معطوف علیہ خبر و منظر ہے پس بار کا دوبارہ لانا بلا ضرورت ہے۔

قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اعادہ بار دو حکمتوں کی وجہ سے ہے اول اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ان دونوں پر بالاستقلال ایمان تفصیلی رکھتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ مجموعہ من حیث المجموعہ یا احدهما کے ضمن میں دوسرے پر ایمان رکھتے ہیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم ان دونوں چیزوں پر پختگی کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اس سوال کا کہ یا مکی تمکیر میں یہ دونوں حکمتیں کیسے حاصل ہوں گی جواب یہ ہے کہ بار حرف جبار ہے اور حرف فعل یا شبہ فعل کے معنی کو اسم تک پہنچائے کیلئے آتا ہے اور ظاہر ہے کہ فعل معنی کا پہنچنا خود فعل کا پہنچنا ہے تو گویا حرف خبر خود فعل کو خبر و نہ کہ پہنچا دیتا ہے آخر اس توضیح کی روشنی میں امنت باللہ وبالیوم الآخر کی تقدیری عبارت امنت باللہ و امنت بالیوم الآخر ہوگی۔ اور جب امنت دونوں میں سے ہر ایک پر داخل ہو گیا تو دونوں مستقلاً موسن بہ ہو گئے لہذا استقلال کا دعویٰ ثابت ہو گیا اور چونکہ تکرار فعل مفید تائید و تقویت ہے اس لئے استحکام فی الایمان کا مدعی بھی ثابت ہے۔

نفس ملکہ :- چونکہ بقول قول سے مشتق ہے اس لئے قاضی صاحب قول کی تشریح کر رہے ہیں۔ نیز یوم آخر کی مراد اور اس کی وجہ تسمیہ کو بھی بیان فرما رہے ہیں۔ بقول کے دو استعمال میں حقیقی، مجازی قول فی الحقیقۃ تلفظ بالمفید کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو اب اس معنی میں عموم ہے خواہ یہ معنی مفرد ہو یا مرکب یعنی کائنات یا یہ کہ قول ان کلمات مرکبہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسنادیہ پر دلالت کریں اس دوسرے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے ارشاد ہے من یقول آمنا اس طرح قالوا آمنا معکم ان دونوں مثالوں میں قول کے مصداقات مرکب اسنادی ہے۔ خیالات یہ تھے کہ قول کے حقیقی معنی مصدر بالمفہم کے ہیں پھر مجازاً بقول اور ملفوظ کے معنی میں بطور تسمیہ المفعول باسم المصدر استعمال ہونے لگا۔ جیسے خلق بمعنی المخلوق اور لباس بمعنی الملبوس اور پھر اس معنی ثانی میں اس درجہ شہرت پائی کہ یہی معنی اصل قرار پایا اور پہلے معنی میں مترکک ہو گیا گویا قول کے حقیقی معنی بقول کے ہوتے۔ پھر اس سے مجاز ہو کر دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اولیٰ معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفس کے معنی میں جب کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق آیت و یقولون فی انفسہم لولا یعذبنا اللہ بما نقول میں موجود ہے اس لئے کہ لولا بعد بنا صرت دل تک محدود تھا زبان سے ادا نہیں کیا تھا مگر اس کو یقولون کا مقولہ قرار دیا گیا۔ اور تمکین نے تفسیر صحیح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفس میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں یعنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہونی والا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ تیسرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہونی والا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اقتدار ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب عام ہے نیز مذہب بیشتر مسائل شرعیہ میں بولا جاتا ہے بخلاف الروایات فانہ یطابق علی الشہادات وغیرہا علی السواء مثبہ پیدا ہوتا ہے کہ ان یتنول معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ کیا ہے؟

الجواب :- دال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور سمیت کا بھی اس حیثیت سے کہ لفظ مقول دال ہوتا ہے ان یتنول معنی پر علاقہ دال مدلول کا ہو گا۔ اور یہ استعمال قسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہو گا اور اس حیثیت سے کہ یہ یتنول چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ استعمال قسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر ہو گا۔

والمراد بالیوم الآخر :- یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں اسے یوں سمجھئے کہ یوم کے تین استعمال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک ہے اور عرف میں وہ مدت جو غروب شمس سے طلوع آفتاب تک ہے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استعمال ہے اور مراد اس سے یا تو وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ ہے۔ بریں تقدیر تو آخر کہنا ظاہر ہے اس لئے کہ غیر متناہی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں لہذا یوم آخر کہنے میں کیا تامل ہے اور یا مراد وقت حشر سے لیکر دخول جنت اور دخول دوزخ تک کا زمانہ ہے۔ اس صورت میں اشکال پیدا ہو گا

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ انكار ما ادعوه ونفہ ما اتحملا اثباته وكان اصله وما امنوا ليطابق قولهم فی التقریر بحشان الفعل دون الفاعل لكنہ عكس تأكیداً او مبالغۃً فی التکذیب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنین ابلغ من نفہ الایمان عنہم فی الماضی الزمان ولذلك اكد النفي بالباء .

ترجمہ :- یہ منافقین کے دعویٰ کا انکار اور اس چیز کی نفی ہے جو منافقین نے جوئے طریقہ پر اپنے لئے ثابت کیا تھا اور دراصل عبارت وَمَا امْنُوا ہونی چاہیے تھی تاکہ بجائے فاعل کے فعل کی تصریح میں منافقین کے قول امتنا کے مطابق ہو جاتی لیکن پھر بھی اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں مبالغہ اور انکار میں تاکید پیدا ہو جائے

بقیہ مہ گذشتہ کلاس وقت کو آخر اوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد بھی وقت منقصور ہے۔
الجواب :- آخر کہنا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور عدم تحدید کا لازمیہ ہے کہ تحدید موقوف ہے طلوع اور غروب پر۔ اور آخرت میں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ قاضی صاحب نے لائنہ اخرا لافات الحمد و قدوة سے مراد ثانی کی تقدیر پر وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ اور تقدیر اول پر وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے باز رہے۔

تفسیر :- یہاں تین باتیں سمجھنی ہیں۔ اول اس کا ماقبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سوم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔
آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کے دعویٰ کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ اور ربط دعویٰ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ آیت بھی ماقبل سے مربوط ہے اسی لئے تو اس کا ماقبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں احتمال کا لفظ آیا ہے۔ اس کی لغوی تشریح یہ ہے کہ مجرور میں باب فتح سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادعوت الشیء لنفسہ یعنی کسی شے کو اپنی طرف غلط منسوب کر لینا اور منافقین نے یہ احتمال یہ کیا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی غلط اسط اپنی طرف منسوب کر لیا تھا۔

وکلان اصلہ و ما امنوا یہاں سے دوسری بحث یعنی اشکال و جواب کو چھیڑ رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ جس چیز کو کلام میں مقدم کیا جاتا ہے وہ مکمل کے نزدیک اہم ہوتی ہے اور اصل یہ ہے کہ دعویٰ اور رد دعویٰ میں مطابقت ہو۔

اب اشکال یہ ہے کہ حسب طرح منافقین نے اپنے دعویٰ میں اہمیت کو مقدم کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشریح نشان الفعل ان کے نزدیک اہم ہے لہذا تردید دعویٰ میں بھی فعل کو مقدم کر کے و ما امنوا کہنا چاہیے تھا تاکہ دونوں میں مطابقت ہو جاتی۔

الجواب :- خلاف اصل کو اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ رد میں مبالغہ پیدا ہو جائے اور مبالغہ اس طرح کلاہیت کتایہ کے طور پر مستقل ہے اور کتایہ ابلغ من التفریح ہوتا ہے لہذا آیت کے اس انداز میں زیادہ مبالغہ ہو گا بمقابلہ صحیح تردید کے۔ اور کتایہ اس طور پر ہے کہ حقیقت ایمان کے ساتھ مصنف ہونا ملزوم اور افراد مؤمنین میں داخل ہونا اس کے لئے لازم ہے اور چونکہ لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور انتفاء عام مستلزم ہے انتفاء خاص کو لہذا انتفاء منافقین من عدد المؤمنین عام اور انتفاء ایمان من المنافقین خاص ہو گا پس جب منافقین کے افراد مؤمنین کی فہرست میں داخل ہونے کی نفی کر دی تو بدرجہ اولیٰ ان کے انتفاء بالایمان کی نفی ہو گئی اور پھر انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا انتفاء لازم ملزوم ہوا۔ اور انتفاء ملزوم لازم ہوا۔ اور آیت میں انتفاء لازم بول کر انتفاء ملزوم مراد لیا گیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا ہی کتایہ کہلاتا ہے اور چونکہ تاکید مبالغہ پیش نظر تھا اس لئے مانا یہ کہ خبر پر بار داخل کی گئی جس سے نفی میں اور بھی تاکید پیدا ہو گئی۔

اطلاق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ ويقتل ان يقتل بما قيل
بعد لانه جوابہ :- اس عبارت سے ایک اشکال مفرد کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب ماری توالے دعویٰ منافقین میں ان کا مومن نہ الہ اور یوم آخر کو ذکر فرمایا تھا تو انسب یہی تھا کہ اس آیت میں رد کے وقت بھی ان دونوں کو ذکر فرماتے ہیں ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

الجواب :- دو وجہوں کی بنا پر۔ اول یہ کہ مومن یہ کو حذف کر کے ایمان کو منزل بمنزلہ اللازم مان لیا گیا۔ تاکہ منافقین سے بالکل ایمان کی نفی ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ ایمان کے کسی درجہ میں نہیں ہیں۔ نہ اللہ پران کا ایمان ہے اور نہ یوم آخر پر اور نہ ان کے علاوہ کسی اور مومن بہ پر۔ اب اگر اللہ اور یوم آخر کو ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا کیونکہ ذکر کرنے میں اس وجہ کی گنجائش تھی کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور چیز پر ایمان رکھتے ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں مومن یہ مفرد اور محذوف ہے اور قرینہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں مذکور نہیں پس بقاعدہ السؤال معادلی الجواب دجواب میں سوال بھی مذکور ہوتا ہے یہاں بھی دونوں مراد ہوں گے مذکورہ تشریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ و اطلق الايمان کس سوال مفرد کا جواب ہے مگر شیخ زاد کی رائے اس طرف جارہی ہے کہ یہ اطلاق اکید النفی بالباء پر موقوف ہے اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ تاکید ہی کی غرض سے ایمان کو مطلق رکھا مومن بہ ذکر نہیں کیا۔

والایۃ تدل علی ان من ادعی الایمان وخالف قلبہ لسانہ بالاعتقاد لم یکن مؤمنًا
لان من تقوۃ بالشہادۃین فارغ القلب عما یوافقہ او ینافیہ لم یکن مؤمنًا والخلاف
مع الکرامیۃ فی الثانی فلا تتہض حجتہ علیہم۔

ترجمہ :- اور آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو ایمان کا دعویٰ کرے اور اس کا دلی اعتقاد رہانی اقرار کے
خلاف ہو وہ مومن نہ ہوگا۔ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرے دراصل ایک ایسے کا دل
موافقت و مخالفت سے فارغ ہو وہ مومن نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلہ ثانی میں ہے
لہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی۔

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرما رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرق کرامیہ کے خلاف
حجت بن سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں کہ بن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی
اور مستشار اختلاف بین القاضی والرازی یہ ہے کہ امام رازی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے
زبان سے اقرار بالشہادۃین کر لیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب و کفر مہیاں ہے تو وہ کرامیہ
کے نزدیک مومن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جارہی ہے
کیونکہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہ حال
تھا کہ زبان سے اقرار اور دل سے انکار۔ اور قاضی صاحب نے فرمایا
کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف فیہ نہیں بلکہ مختلف
فیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار کر لیا اور
دل اس کا بالکل فارغ و خالی ہے نہ اس
میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب
تو کرامیہ اسے مومن کہتے ہیں
اور اہل سنت اسے

مومن نہیں کہتے لہذا اس اعتبار سے یہ آیت اس پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے
جنس ایمانی کی نفی کی گئی ہے، دل فارغ نہیں تھا بلکہ اس میں تکذیب موجود تھی۔

يُنَادِ عُونََ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا الْحُدَاةُ ان تَوْهَمَ غَيْرُكَ خَلَاقَ مَا تَحْفِيهِ مِنْ
الْمَكْرُوهِ لَتَنْلِذَ عَمَّا هُوَ بَصْدَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ خَدَعُ الضَّبَّ اِذَا تَوَارَى فِي جُحْرٍ وَضَبَّ
خَادِعٌ وَخَدَعُ اِذَا وَهَمَ الْحَارِثُ اِقْبَالَ عَلَيْهِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابِ الْاِخْرَاطِ وَالْاِخْفَاءِ وَمِنْهُ
الْمَخْدَعُ لِلْخَزَانَةِ وَالْاِخْدَاعُ لِعَرَفَيْنِ خَفِيَّيْنِ فِي الْعِنَقِ .

ترجمہ :- اے مخاطب خداع یہ ہے کہ تو اپنے سینہ میں آزار رنجی رکھ کر اپنے مقابل کے دل میں اس کے خلاف
دوہم پیدا کر دے تاکہ تو اس مقابل کو اس کے مقصود حاصل سے یا جس چیز کے وہ درپے ہے اس سے اس کو ہٹا
اور یہ خدع کیا گیا ہے اہل عرب کے قول خدع الضب سے جب گویہ اپنے بل میں گھس جائے نیز ماخوذ ہے غیب
خادع اور ضب خدع سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ گویہ اپنے بل میں رہتے ہوئے شکاری کے دل میں اس کی
طرت نکلنے کا دوہم پیدا کر دے اور پھر دوسری طرف سے نکل کر چلی جائے اور خدع کے اشتقاقی معنی اخفا بمعنی
چھپانے کے ہیں۔ اور اس سے خدع ماخوذ ہے خزانہ کے معنی میں اور اخدع ان دو گروں کے معنی میں ہے جو گردن
میں چھپی رہتی ہیں۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں قاضی صاحب دو چیزیں ذکر فرمائیں گے۔ اول خداع کی حقیقت
لغوی و عرفی اور محاورہ کی توجیہ۔ دوم منافقین کا مقصد خداع۔ بحث اول کے پہلے جز کا حاصل یہ ہے کہ
یجاد عون باب مفاعلت کے فعل مضارع جمع غائب کا صیغہ ہے اور مجرد میں باب فتح سے مستقل ہے۔ اصل
معنی خدع کے اخفا کے ہیں اس وجہ سے خدع خزانہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ مستور رہتا ہے نیز اخدع اگردن کی دوہم تالیف
کا استعمال بھی اس معنی کر رہا اور عرف میں خدع اس کو کہتے ہیں جو چیزیں مقابل کے لئے ناگوار ہیں انہیں دل میں
رکھ کر ان کے خلاف کا اظہار کیا جاتے تاکہ جو مقصود اسے حاصل ہے یا جس کے درپے ہے اس سے اسے ہٹا دیا
جائے پھسلا دیا جائے مقصود حاصل تعبیر ہے قاضی صاحب کے قول عما ہونیہ کی اور عما ہو بصددہ سے مراد جن
کوششوں کے درپے ہے اور مقصود حاصل اور درپے کی مثال یہ ہے کہ فرزند کو ایک شخص تہا لاشن ہے وہ
ہمارے داؤ اور چال کیوں سے برطرف و برکنار رہتا ہے اب اپنے اسے ایسا دھوکہ دیا کہ اس نے برطانی چھوڑ دی
اور ہمارے ساتھ گھل مل گیا اب اپنے موقع پا کر اسے نقصان پہنچا دیا۔ تو گویا آپ نے دل میں فر رنجی رکھ
کر اس کے سامنے ایسا ظاہر کیا کہ وہ اپنے مقصود حاصل یعنی اختراز من المفرد سے پھسل گیا اور اگر وہ ہمارے
خلاف کوشش کر رہا ہو اور اس کو چال پڑھا کر ان کوششوں سے روک دیا ہو تو عما ہو بصددہ کی مثال
بن جائے گی۔ اور یہ معنی عرفی ماخوذ ہیں خدع الضب دگوہ بل میں گھس گئی اور ضب خادع اور

والمخادعة تكون بين اثنين وعندنا علم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ولا نهم لم يقصد واحد يعتد به المراد اما المخادعة رسول على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله.

ترجمہ :- اور مخادعت دکم از کم دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہے اور منافقین کا خداع اللہ کے تقابلی ظاہری معنی پر نہیں ہے کیونکہ ظاہری معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ بیاں خود دعوے بھی ہوئے حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز خفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہری معنی پر نہیں کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ آیت کی مراد بطور حذف مضاف مخادعت رسول اللہ ہے یا یہ مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خداع کا معاملہ کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے یا اس حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله.

(بقیہ مگد مشتمہ) ضبت حذف سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ بل کے اندر سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈال دیتی ہے کہ وہ اس ہی کی طرف آ رہے ہیں اور پھر دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔ توجہ بطرے گوہ خلاف مابطن کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح دھوکہ باز آدمی خلاف مابطن کو ظاہر کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل کے کنارے ایک بھجھو چھپا دیتی ہے اب جب شکار آتا ہے تو اسے پکڑنے کے لئے بل میں ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ ڈالتے ہی بھجھو ڈنگ مار دیتی ہے اسی وجہ سے بھجھو کو لباب الضب (گوہ کا دربان) کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرتب میں خلاف مابطن کے معنی موجود ہیں اہل لغت کا کہنا ہے کہ حارثی کا لفظ صرف گوہ کے شکاری کے لئے بولا جاتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی بنیادوں کی توجیہ بیان فرما رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ بنیادوں دو حال سے خالی نہیں اس میں مشاکلت ملحوظ ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو رہی ہے۔ بر تقدیر اول اشکال ہو گا کہ مشاکلت کا تقاضا یہ ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل و مفعول ہو اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو رہا ہو۔ پس مشاکلت کا تحقق اس صورت میں ہو گا جبکہ منافقین تو خادع و مخدوع اسی طرح ذات باری کو بھی خادع و مخدوع قرار دیا جائے

حالانکہ ذات باری میں یہ متمنع ہے کیونکہ خدا کے مذروع ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا پر وہ چیزیں مخفی تھیں جن کے بارے میں خدا نے کیا کیا تھا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ خدا پر کوئی چیز مخفی نہیں نیز اس لئے بھی کہ منافقین نے اللہ کے ساتھ خدا کے قصد نہیں کیا تھا خدا کا قصد اس وقت کرتے تھے جبکہ خدا کو علیم وخبیر نہ جانتے۔ اور منافقین اللہ کو علیم وخبیر جانتے ہیں کیونکہ اکثر منافقین یہود تھے۔ اور یہود کا خدا کے بارے میں علیم وخبیر ہونیکا عقیدہ تھا پس بنیاد عون باب مفاعلت سے کیسے درست ہوگا؟

الجواب :- یہ اشکال اس وقت تھا جبکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر مبنی تھی حالانکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ آیت میں تاویلات ہیں پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں مضاف مضاف الیہ اصل میں بنیاد عون رسول اللہ تھا۔ رسول کو حذف کر کے لفظ اللہ کو کہ مضاف الیہ ہے اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ رسول کا مذوف ہونا ثابت ہو تا ہے اور یہ ممکن ہے کیونکہ رسول عالم الغیب نہیں۔ ہذا ان کے ساتھ خدا ہو سکتا ہے۔ اور دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت میں مجاز فی النسبة ایقاعیہ ہے پہلی سمجھ لیجئے کہ نسبت کی دو قسمیں۔ اسنادیہ۔ ایقاعیہ۔ نسبت اسنادیہ فعل کا فاعل کی طرف منسوب ہونا۔ نسبت ایقاعیہ فعل کا مفعول کے متعلق ہونا اور اس پر واقع ہونا۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ متعلق فعل مع الفاعل کو اسناد اور متعلق فعل مع المفعول کو ایقاع کہتے ہیں پھر اس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں

حقیقۃ فی النسبة الاسنادیہ، مجاز فی النسبة الاسنادیہ۔ اس طرح حقیقت فی النسبة الايقاعیہ، مجاز فی النسبة الايقاعیہ حقیقت فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل ماہولہ کی طرف منسوب ہونا۔ مجاز فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل غیر ماہولہ کی طرف منسوب ہونا۔ حقیقت فی النسبة الايقاعیہ، فعل کا مفعول ماہولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ مجاز فی النسبة الايقاعیہ فعل کا مفعول غیر ماہولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ تفصیل ذہن میں بٹھا کر اب سمجھتے کہ آیت میں مجاز فی النسبة الايقاعیہ کی طرح ہے بنیاد عون کا مفعول حقیقی رسول تھا اللہ نہیں تھا لیکن تبلیس اور منافقین کیونکہ رسول کی جگہ اللہ کو قائم کر دیا پس آیت میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر اگر رسول اللہ اب اشکال نہ پڑے گا۔ اب رہی یہ بات کہ تبلیس کی بنا پر اللہ کو رسول کی جگہ پر قائم کیا گیا تو تبلیس یہ ہے کہ رسول ناب ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ناب ہیں۔ اور ناب کے ساتھ کس فعل کا متعلق ہونا بعینہ ناب کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”من یطع الرسول فقد طاع اللہ“ اور ”ان الذین یمایعونک انما یمایعون اللہ“ اور دمار میت اور میت ولكن اللہ رمی، ان آیات میں حضور کے فعل کو اپنا فعل قرار دیا اور یہ بتایا کہ رسول کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا گویا ہمارے ساتھ معاملہ کرنا ہے۔

و اما ان صورتہ صنیعہم مع اللہ من اظہار الایمان واستبطان الکفر وصنیع اللہ معہم باجراء احکام المسلمین علیہم وہم عندہ اخبت الکفار و اهل الدارک الاسفل من النار استنداء لهم و امتثال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم و المؤمنین امر اللہ فی اخفاء حالہم و اجراء حکم الاسلام مجازاۃ لهم بمثل صنیعہم صورتہ صنیع المتخادعین۔

ترجمہ :- اور یہ کہ منافقین کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور اخفاء کفر اسکی صورت اور جو معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی محض ڈھیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا یا وجودیکہ یہ عند اللہ خبیث ترین کافر اور درک اسفل کے مستحق تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور مومنین کا حکم خداوندی کو مان کر ان کے حال کو مخفی رکھنا اور اسلامی احکام ان پر لاگو کرنا۔ اس کی صورت بغرض دوزلوں صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو دروغ خدایہ کر نیوالے آدمیوں کے باہمی معاملہ سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر :- یہ تیسری تاویل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا اور اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا۔ اور حضور کا ان کو بیایا یعنی ان کے حال کو مخفی رکھنا۔ اس کو تشبیہ دی گئی حتیٰ العین کے ساتھ اور جو الفاظ تشبیہ پر دلالت کرتے تھے یعنی بنیاد عون ان کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا بطور استعارہ تمثیلیہ کے اور جو مشبہ امور متعدد ہیں یعنی انفرادہ اظہار اور استغفار تبعیہ کی صورت یہ ہیں کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر غدغ کے ساتھ بجز تشبیہ کے وسیلے سے مصدر سے ایک صبیغ مشتق کر کے مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا۔ ان تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض پر تناظر ظاہری معنی پر لہذا اب کوئی انکسار واقع نہ ہوگا۔

و یجتل ان یراد یخاد عون یخد عون لانه بیان لبقول او استیناف بذکر ما هو الغرض منه الا انه اخرج فی زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متی غولب فيه کان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبارا استقبحت ذلك ويعضده قراءته من قرأ یخد عون۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ یخاد عون سے مراد یخد عون ہو کیونکہ یخاد عون بقول کا بیان ہے اس لئے کہ یخاد عون استیناف ہے جس میں بقول کا مقصد تذکرہ ہے مگر یہ کہ بریں تقدیر باب مفاعلة سے لانا مبالغہ کے لئے ہو گا۔ اس لئے نہ مانا کہ کا وزن مبالغہ کے لئے آتا ہے اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جلتے تو وہ زیادہ بلیغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بقایا اس صورت کے جبکہ اسے بغیر کسی معارض و مقابل کے انجام دیا جائے اس لئے وزن مفاعلة مستلزم ہو گا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید یخد عون کی قرارت سے ہوتی ہے۔

تفسیر :- ہم نے ما قبل میں یخاد عون میں دو احتمال بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر مشارکت کے معنی کا اعتبار کریں دوم یہ کہ مشارکت کے معنی کا اعتبار نہ کریں۔ اب یہاں سے اس دوسرے احتمال کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یخاد عون سے مراد یخد عون ہے۔ اس صورت میں اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ یخد عون کے اندر مشارکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور اعتراض پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ملحوظ ہوتے۔ اب رہی یہ بات کہ یخاد عون کو یخد عون کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تین قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے بقول کا تو گویا وہ الناس من یقول میں جو قول ہے وہ سین ہوا اور یخاد عون اس کا بیان ہے اور چونکہ سین اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور یخاد عون کے اندر بھی اتحاد ہو گا۔ اور قول محقق ہے منافقین کے ساتھ لہذا ادعاء بھی منافقین کے ساتھ محقق ہو گا اور خد منافقین کیسا محقق ہو گا جبکہ یخاد عون کو یخد عون کے معنی میں لیا جائے لہذا ثابت ہو گیا کہ یخاد عون معنی میں یخد عون کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یخاد عون اللہ استیناف بیانی ہے اور استیناف بیانی کہتے ہیں اس جملہ کو جو کسی غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ جب منافقین نے کہا امانا تو کسی نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں مومن نہیں۔ پھر ان کے امانا کہنے کے کیا معنی ہیں۔ اور اس کی کیا غرض ہے تو اس کا جواب دیا کہ ان کی غرض مومنین کو دھوکہ دینا ہے گویا یہ جملہ غرض ہوا اور قول امانا ذی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے یخاد عون اور قول امانا میں بھی اتحاد ہو گا اور یہ اتحاد اس وقت ہو گا جبکہ خد کو منافقین کے ساتھ محقق مانا جائے

وكان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق بهم من سواهم من الكفارة و
ان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكوام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا
على اسرارهم ويزيدوها الى منابذهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد.

ترجمہ :- اور منافقین کے اس دورے رویہ سے غرض یہ تھی کہ جو مصائب دیگر کافریں کو پہنچتے ہیں۔
انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو برتاؤ مؤمنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے مثلاً
حسں اکرام و عطاء کا سلوک مؤمنین کے ساتھ ہوتا ہے وہی ان کے ساتھ ہو نیز یہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں
سے کھل مل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر مخالفین اسلام تک ان کو پہنچائیں اور
اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے۔

بقیہ صرگندہ شتمہ کیونکہ ذی غرض یعنی قول آتا بھی انہیں کے ساتھ غرض ہے اور خدا ان کے ساتھ
غرض اس وقت ہو گا جبکہ بنیاد عون کو نجد عون کے معنی میں لیا جاتا ہے لہذا اس سے بھی ثابت ہو کہ بنیاد عون معنی
میں نجد عون کے ہے۔ تیسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے بنیاد عون کے بجائے نجد عون پڑھا ہے اور چونکہ اختلاف
قرأت سے اتفاق قرأت بہتر ہے اس لئے بنیاد عون کو معنی میں نجد عون کے لئے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض
ہو گا کہ جب بنیاد عون معنی میں نجد عون کے ہے تو پھر بنیاد عون کب لے لیا ضرورت تھی نجد عون ہی کہہ دیتے۔
الجواب۔ یہ ہے کہ بنیاد عون کو مفاعلة سے استعمال کیا گیا۔ خدا کو علی سبیل المبالغہ ثابت کرنے کے
لئے۔ اور مبالغہ اس طور پر ہو گا کہ مفاعلة آتا ہے مبالغہ کے لئے۔ یعنی کسی فعل کو بصورت معارضہ ظاہر کرنا۔
اور جو چیز بطور معارضہ صادر ہوتی ہے وہ ابلغ ہوتی ہے بمقابلة اس کے لاسی شئی کا صدور بغیر معارضہ کے ہو۔
تو گو یا معارضہ مستلزم ہو گیا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ خاص ہے مفاعلة کا لہذا مفاعلة کے لئے مبالغہ بھی
ثابت ہو جائے گا۔ پس خدا کو مفاعلة سے لائے میں مصدر مبالغہ حاصل ہو گیا۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب مقصد خدا کو بیان کرتے ہیں کہ ان منافقین کے دھوکے
دینے سے تین چیزیں مقصود تھیں اول دفع مضرت۔ دوم جلب منفعت۔ سوم ابطال ضرر۔ دفع مضرت تو بایں طور
ہے کہ ان لوگوں نے تو زمین کو اس لئے دھوکہ دیا تاکہ یہ اپنے اوپر سے وہ تمام چیزیں دفع کر دیں جو ان کے علاوہ
کفار مجاہدین پر واقع ہوتی تھیں۔ مثلاً قید کرنا، قتل کرنا اور جزیہ لینا۔ اور مبالغہ منفعت بایں طور کہ یہ
دھوکہ دیکر وہ چیزیں حاصل کیا کرتے تھے جو مؤمنین کو حاصل ہوتی تھیں مثلاً مال غنیمت میں حصہ اور اکرام و اعطاء۔

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ تراءۃ نافع وابن کثیر وابن عمرؓ والمعنی ان دائرۃ الخداع راجعۃ الیہم وضربہا یحقیق بہم اوانہم فی ذلک خدعوا انفسہم لما غروہا بذلک خدعتم انفسہم حیث خدثتم بالامانی الفادغۃ وحملتم علیٰ مخادعۃ من لا یخف علیہ خافیۃ وقرأ الباقون وما یخدعون لان المخادعۃ لا یتصور الا بین اثنين وقرئ یخدعون من خدع و یخدعون بمعنی یخدعون و یخدعون و یخادعون علی البناء للمفعول ونصب انفسہم بانزع الخافض۔

ترجمہ :- اور نہیں یہاں لاری کرتے ہیں منافقین مگر اپنے آپ سے بخادعون کی قرأت نافع، ابن کثیر اور ابن عمر کی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ان کے خداع کا وبال انہیں پر لوٹ رہا ہے اور ان کا ضرر انہیں کو گھیرے ہوئے ہے۔ یا یہ معنی ہوں گے کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خداع پر جری بنا کر خود نفسوں کو فریب دیا اور ان کے نفسوں نے ان کو فریب دیا کہ ان سے بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات سے خداع کرنے پر ابھارا جس پر کوئی شئی محقق نہیں ہے اور باقی قرآن نے وما یخدعون پڑھا ہے اس لئے کہ مخادعت کا تصور دو سے کم میں نہیں ہو سکتا۔ اور یخدعون جو لیا گیا ہے خدع سے اور یخدعون بمعنی یخدعون اور یخدعون بصیغہ مجہول اور یخادعون بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مجہول کی قرأت کی صورتوں میں انفسہم کا نصب اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے حرف جر حذف کر دیا گیا ہے۔

(بقیہ مگذ مشتم) ایصال ضرر۔ یاسی طور کہ یہ لوگ مؤمنین کے ساتھ مل کر مؤمنین کے راز کی باتیں کفار تک پہنچاتے تھے جس سے مؤمنین غمزدہ ہو جیتا تھا اور ان کے علاوہ بہت سے اغراض و مقاصد تھے۔

نفس اس :- تا منی صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول بخادعون کی قرأت سے متعلق دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اور اس کی مراد سے متعلق، بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ بخادعون کے اندر چھ قرأتیں ہیں اول یہ کہ یخادعون باب مفاعلۃ کا نفل مضارع معروف ہے اور اس کے قائل نافع وابن کثیر اور ابن عمر ہیں لیکن اس قرأت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ خداع کو انفسہم پر محض کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ مصرعہ معنی یہ ہیں کہ خداع انفسہم کے ساتھ مختص ہے اور مؤمنین اور رسولؐ اور اللہ سے متعلق ہے حالانکہ اول میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حبط کج خداع ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مؤمنین کے ساتھ

بھی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بنیاد عین مشارکت کی وجہ سے دو یا دو سے زیادہ ہی میں متحقق ہو سکتا ہے اور انقسم پر منحصر کرنے کی صورت میں اثنینیت اور تنایر نہیں پایا گیا کیونکہ نفس شئی اور شئی میں اتحاد ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہ عبارت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ بطور کنایہ یا مجاز کے متعلق ہے۔ کنایہ اس طور پر کہ خدا دعوت النفس منافقین پر منحصر ہونا ملزوم ہے اور ضرر خدا دعوت اداس کے وبال کا النفس منافقین پر منحصر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم ہو کر لازم مراد لیا گیا۔ اور اس کو کنایہ کہتے ہیں اور مجاز اس طور پر کہ عبارت کے وہ معنی جو ملزوم نہیں اصلی ہیں اور معنی لازم غیر اصلی ہیں۔ پس جب ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا تو گویا لفظ اپنے غیر اصلی معنی کے انداز استعمال کیا گیا اور اس کو مجاز کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے پس یہاں قرینہ کوئی چیز ہے؟

جواب:- قرینہ آیت سابقہ ہے جس میں خدا دعوت کا تعلق اللہ اور منافقین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بنیاد دعوت اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو جو اشکال ظاہری معنی پر پڑتا تھا وہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں خدا دعوت سے وہ خدا دعوت مراد نہیں جس کا بنیاد دعوت اللہ کے تحت میں ذکر ہوا۔ بلکہ خدا دعوت مخفی مراد ہے یعنی جب منافقین خدا دعوت سے دعا بازی کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ اپنے نفس سے بھی خدا دعوت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے نفس کو خدا دعوت کے قریب میں مبتلا کیا قریب اس طور پر کہ نفس کے سامنے تو یہ پیش کیا کہ یہ خدا اور مومنین کے ساتھ چال بازی ہے اور بیاطن اس کو عذاب اخروی کا متحمل بناتے ہے اس اعتبار سے یہ خادع ہوئے اور نفس مخدوع اور نفس نے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان لوگوں سے طرح طرح کی بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی بات کو دھوکہ دینے پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ اور فی الواقع نہ ان کی کوئی آرزو پوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ ان کا دھوکہ چل سکا۔ اس اعتبار سے ان کا نفس خادع اور یہ مخدوع ہوئے پس خدا دعوت جہان میں سے متحقق ہو گئی اور جب

خدا دعوت مضمینہ مراد ہے تو چونکہ خدا دعوت مضمینہ بین الانفس والمنافقین ہی ہوئی اس لئے النفس پر اس کا حصر کرنا درست ہو گیا۔ لہذا حصر کا اشکال ختم ہو گیا۔ اور رہا اثنینیت اور تنایر کا اشکال تو ہم سمجھتے ہیں کہ تنایر حقیقی اگرچہ نہیں۔ مگر تنایر اعتباری موجود ہے اور مشارکت کے واسطے مطلقا تنایر چاہیے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری، بعض مفسرین کہتے ہیں ما یجد عون الا انقسم ہم سے بنیاد دعوت اللہ کے استحالة اور امتناع کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ منافقین کا اپنے نفس کو دھوکہ دینا متنع ہے کیونکہ النفس منافقین پر منافقین کی کوئی بات مخفی نہیں اس طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا متنع ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔

والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدن لان قوامها به والماء لفه طحا جتها اليه وللراى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها اوليشبه ذاتاً يامر وليشير عليه والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ادواهم واذا هم.

ترجمہ :- اور نفس شئی کی ذات اور اس کی حقیقت کا نام ہے پھر بولا جائے گا روح کہنے کیونکہ زندہ حیوان کا نفس روح ہی کی بدولت ہوتا ہے اور قلب کہنے بھی کیونکہ قلب روح حیوانی کا محل ہے یا روح انسانی کا متعلق اور خون کہنے بھی کہ روح کا قیام خون کی وجہ سے ہے اور یہ پانی کہنے بھی کیونکہ نفس پانی کی بطورت بہت زیادہ محتاج ہے نیز نفس کا استعمال عرب کے قول "فلان یوامر نفس" میں لائے گئے گاہے اس لئے کہ رائے کا منبع اور نشاء نفس ہے یا اس لئے کہ رائے ذات اور مشیر سے مشابہت رکھتی ہے اور آیت میں انفس سے مراد منافقین کی ذاتیں ہیں اور اس ان کی ارواح اور آراء پر بھی معمول کیا جاسکتا ہے۔

بقیہ مگر گذشتہ دوسری قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی ما یجد عون اور دلیل یہ ہے کہ اگر ماضی سے پڑھو گے تو اس کے لئے اثنینیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر حصر کی وجہ اثنینیت ہے نہیں۔ اس لئے اس کو یجد عون ہی پڑھا جائے۔

تیسری قرأت یہ ہے کہ باب تفعیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یجد عون۔ چہاں کہ باب انفعال سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یجد عون۔ یہ اصل میں تختہ ماضی تھا۔ نام انتقال کو وال سے بدل کر وال کو وال میں ادغام کر دیا۔

چوتھی قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یجد عون۔ چوتھی قرأت یہ کہ اس کو باب مفاعلت سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یجد عون۔

اول کی چار صورتوں میں انفسہم مفعولیت کی بنا پر منصوب ہو گا اخیر کی دو صورتوں میں انفسہم منصوب بنزع الخافض ہو گا۔ منصوب بنزع الخافض کا مطلب یہ ہے کہ حرف جر کو حذف کر کے فعل کو اس کی طرف براہ راست متدی کر دیا جائے تو یہ اصل میں تھا عن انفسہم عن کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ متدی کر دیا۔ ان چوتھوں کی وجہ سے یہ کہ یہ صیغہ دو حال سے خالی نہیں مجرور سے ہو گا یا مزید سے اگر مزید سے ہے تو یہ تین صورتیں ہیں مفاعلت سے ہو گا یا تفعیل سے یا تفعیل سے۔ اگر باب تفعیل سے ہے تو چوتھی قرأت ہے

دفعہ مدگذاشتہ اور اگر تفصیل سے ہے تو تیسری قرأت ہے اور اگر فعالیت سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں معروف ہو گا یا مجہول اگر معروف ہے تو پہلی قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو چھٹی قرأت ہے اگر مجہود سے ہے تو پھر دو حال سے عالی نہیں معروف ہو گا یا مجہول اگر معروف ہے تو دوسری قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو پانچویں قرأت ہے۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے نفس کی تحقیق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس کے چھ معنی ہیں ایک حقیقی اور پانچ مجازی۔ نفس کے معنی حقیقی ذات اور حقیقت کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس اجسام کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ بلکہ ذات باری پر بھی بولا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے واقعہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تغلم مانی نفسی ولا اعلم مانی نفسک۔ یہاں نفس کے اندر جو نفس ہے اس سے مراد ذات باری ہے۔ دوسرے معنی روح کے ہیں اور روح کی دو قسمیں ہیں۔ روح حیوانی اور روح انسانی اور روح حیوانی کہتے ہیں اس بخار لطیف کو جو سارے بدن میں شائع ہوتا ہے اور مدبر بدن ہوتا ہے اور روح انسانی سے مراد نفس ناطقہ ہے۔ اور نفس ناطقہ اس جسم لطیف کو کہتے ہیں جو پورے بدن میں مملول سر بانی کئے ہوئے ہے۔ اور مدبر ہے نفس کا اطلاق روح پر مجاز مرسل کے طور پر کیا گیا ہے کیونکہ حیوانی کا نفس اور ذات اسی روح کی وجہ سے قائم رہتی ہے تو گویا نفس سبب ہو اور روح مسبب اور مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہی مجاز مرسل ہے۔ تیسرے معنی ہیں قلب کے۔ اور قلب کے معنی بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ قلب روح حیوانی کا ممل ہے اور روح انسانی کا متعلق ہے۔ روح حیوانی کا عمل تو اس لئے ہے کہ قلب کے بائیں جانب ایک جوف ہے اسی میں خون جھین جھین کر جاتا ہے اور شدت حرارت کی وجہ سے اس سے بخارات نکلتے ہیں اور پورے بدن میں سرایت کرتے ہیں۔ تو گویا قلب منبع ہو اور منبع بمنزلہ عمل کے ہوتا ہے تو گویا قلب عمل ہو اور روح حیوانی حال۔ یہاں پر حال بول کر عمل مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ اور روح انسانی کا متعلق اس لئے ہے کہ نفس ناطقہ متسام بدن میں مملول کئے ہوئے ہے۔ تو گویا متسام بدن کے ساتھ متعلق ہے۔ اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے تو لامحالہ قلب کے ساتھ بھی متعلق ہو گا تو قلب متعلق ہوا۔ اور روح انسانی متعلق۔ اور پھر متعلق بول کر متعلق مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

چوتھے معنی ہیں دم کے اور یہ بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ نفس و ذرات کا قوام اور حقیقت اسی دم کی وجہ سے ہے تو گویا دم سبب ہو اور نفس مسبب۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

پانچویں معنی پانی کے۔ یہ بھی مجاز ہے کیونکہ نفس پانی کی صورت بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ گویا نفس محتاج ہو اور پانی محتاج الیہ۔ مگر چونکہ احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا اس لئے ہم پانی کو بمنزلہ سبب کے بیان نہیں گئے۔ کیونکہ انسان کی زندگی کی بقاء اس پر ہے۔ تو جب پانی سبب ہو تو نفس سبب۔ اور

وَمَا يَشْعُرُونَ لَا يَحْسُونَ بِذَلِكَ لِمَادَى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ووجوع ضمه
اليهم في الظهور كالحسوس الذي لا يخفى الاعلى مأوف الحواس والشعور الاحساس
ومشاعرا الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعار۔

ترجمہ: یاد رہے اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں یعنی منافقین اپنی انتہائی غفلت کی وجہ سے یہ محسوس
نہیں کر پاتے کہ خداع کا ضرر الٹا انہیں بر آتا ہے اللہ تعالیٰ خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے ضرر کے منافقین کی پٹری
لوٹنے کو ظہور و صاحت میں اس شے محسوس کے مانند قرار دیا جو صرف مأوف الحواس ان پر مخفی رہ سکتی
ہے اور شعور نام ہے احساس کا حواس غمہ ظاہری کو مشاعر انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعر ہے
اور اس سے اخذ کر کے شاعر (بنیان) کے لئے ہوا جاتا ہے۔

(بقیہ صرگدشتہ) مسبب بول کر مسبب مراد لے لیا اور یہ بھی مجاہد ہے۔
چیلے معنی ہیں رائے کے اور یہ معنی مجاز مرسل بھی ہو سکتے ہیں۔ اور استعارہ بھی۔ مجاز مرسل تو اس لئے نفس
سے پیدا ہوتی ہے تو گویا نفس ہوا انشا اور رائے ناشی اور منشاء سبب ہونا سبب اور ناشی مسبب۔ تو یہاں
سبب بول کر مسبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز مرسل ہے اور استعارہ کی صورت یہ ہو گی کہ رائے کو تشبیہ
ویدی گئی ایسی ذات کے ساتھ جو بالمراد و مشیر ہو۔ اور مختصر لفظ مشیر ہے یعنی اس ذات پر دلالت کرتا تھا یعنی
نفس۔ اس کو بطور استعارہ کے استعمال کر لیا متنبہ کے اندر اور وہ تشبیہ امر اور مشیر ہونا ہے۔

تقسیم:۔ اس آیت سے منافقین کی کمال جہالت کو بیان کرنا ہے بایں طور کہ ان سے احساس کی نفی کر دی
اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں ادراک بالحواس الظاہرہ کو یعنی حواس ظاہرہ کے
ذریعہ کسی شے کا ادراک کرنا اور اس سے مشاعر انسان حواس انسان کے لئے ہوا جاتا ہے اور اس کی اصل شعر ہے۔
شعر کہتے ہیں اللہ کو۔ اور اس سے اخذ کر کے شعرا کہتے ہیں اس کپڑے کو جو بدن سے متصل ہو۔ تو اب ما شعور
معنی میں ہوا یعنی اور لایحیون کا مفعول محذوف ہو گا یعنی بذلت اور ذلالت کا اشارہ الیہ ہے وبال خداع
اور ضرر خداع کا ان کی طرف ٹوٹنا تو اب معنی ہوں گے یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں گویا یہ جانوروں سے
بھی بدتر ہیں کیونکہ جانور کم از کم اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کا اس کا بھی احساس نہیں
ہے اور اپنی شدت غفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع
کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف ٹوٹنا محسوسات میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے لہذا ان کو لایحیون

قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا. المرض حقيقة فيما يعرض البدن فيجرحه
عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في افعاله ومجاز في الاعراض التقسانية
التي تخلل بها لها كالجمل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي
لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحيوية الحقيقية الابدية۔

ترجمہ :- ان کے دلوں میں بڑا مرض ہے۔ سوال اللہ نے ان کے مرض کو اور بھی بڑھا دیا۔
مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہوتے ہیں اور اس کو اس کے مخصوص اعتدال سے نکال
دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے افعال میں خلل آجاتا ہے اور مجازاً مرض کا اطلاق ان امراض نفسانیہ پر
ہوتا ہے جن کے نفس کے کمال میں خلل آتا ہے جیسے جمل، ہوا، عقیدہ، حسد، کینہ اور معاصی کی محبت کیونکہ یہ چیزیں یا تو
نفسان کے ماصی کرنے سے مانع ہیں یا حیات حقیقی ابدی کے زائل کرنے والی ہیں۔

حل لغات :- اعراض۔ عرض۔ بفتح الراء کی جمع ہے عرض در حقیقت ناپائیدار چیز کو کہتے ہیں۔ بلالہ عرض
اسی عارض ذائل۔ پھر مرض پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ ضغینہ کے معنی کینہ کے ہیں
اس کی جمع ضغائن ہے۔ نفسانہ میں یا نسبتی ہے اور خلل قیاس ہے۔ قیاس کے مطابق نقیب ہونا چاہئے
شیخ زادہ کے قول کے مطابق جبل سے مراد جبل بسیط ہے جبل بسیط کہتے ہیں عدم العلم عام من شانہ ذلک وجس کو
جانب سے تہر اور مناسب ہو اس سے ناواقف ہونا، سو ما اعتقاد ہے جہاں مرکب مراد ہے یعنی ایسا اعتقاد جو
مطابق واقعہ ہو جس کہتے ہیں کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا کسی نے خوب کہا ہے :-

حسد کے معنی سن لے صاحب خیر :- تمنائے زوال نعمت وغیرہ
ضغینہ سے وہ کینہ مراد ہے جو انتقام پر آمادہ کر دے۔ حیوۃ ابدیہ سے جنت کی زندگی مراد ہے کیونکہ دوزخ
کی زندگی اپنے مذاق سے محروم ہوگی۔ لہذا وہ ناقابل اعتقاد ہے اس لئے قرآن پاک میں ارشاد ہے لا یوت
نہما ولا یحییٰ یعنی دوزخ میں نہ موت آئے گی اور نہ زندگی نصیب ہوگی۔ یعنی زندگی کا لطف مفقود
ہو چکا۔

البقیہ مسکد شتہ کا منطبق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔
الجواب :- وبال خداع کے حقوق اور ضرر کے ان کی طرف ٹوٹنے کو ظہور میں اس محسوس کی مانند مان لیا جائے جو
ضرر ان لوگوں پر محض ہو سکتا ہے جو ماوت الحواس اور فاسد الحواس ہوں لہذا وبال خداع کا حقوق اور ضرر کا ان کی
طرف ٹوٹنا بھی ان ہی لوگوں پر نفی ہوگا جن کے حواس فاسد اور ماوت ہو چکے ہیں۔

والایۃ الکرمیۃ تحتلمہا فان قلوبہم کانت متاکلتۃ تحرقاً علی ما فات عنہم من
الریاستۃ وحسد اعلیٰ مایرون من ثبات امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واستقرار
شانہ یوماً فیوماً زاد اللہ غمہم بما زاد فی اعلیاء امرہ و اشارۃ ذکوکہ ونفوسہم کانت
موؤفۃ بالکفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ونحوہا افراد
اللہ سبحانہ وتعالیٰ ذلت بالطبع او باز دیاد التکالیف وتکریر الوحی وتضاعف النصیر۔

ترجمہ :- اور آیت کریمہ میں مرض کے دونوں معنی محتمل ہیں اس لئے کہ منافقین کے قلوب نوت شد
ریاست پر غیبناک ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تجاؤ اور آپ کی روز افزوں ترقی کو دیکھ کر حسد
کرنے کی وجہ سے بخند ہو چکے تھے اور جوں جوں اللہ میاں حضور کے معاملہ کو اونچائی پر پہنچاتے اور آپ
کے مراتب بلند کرتے رہے توں توں ان کے رنج و الم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کہ منافقین
کے نفوس کفر، بد عقیدگی اور بنی علیہ السلام کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض کی وجہ سے آفت رسیدہ
ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر لگا کر یا بہت زیادہ احکام کا مکلف بنا کر اور بار بار حضور پر
وحی بھیج کر اور آپ کی ہمیش از ہمیش مدد فرا کر ان کی مؤوفیت کو اور بڑھا دیا۔

نفس ۱۲ :- قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کئے ہیں فرماتے
ہیں مرض کے حقیقی معنی ان حالات کہیں جو بدن کو عارض ہو کر اس کے اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی
وجہ سے بدن کے بحالت صحت جو افعال اور کارگذاریوں میں خلل آجاتا ہے۔ اور مجازاً ان امراض
نفسیہ کو مرض کہدیا جاتا ہے جن کے عارض ہونے سے نفس انسانی کے تحصیل کمال میں رخنہ پڑ جاتا ہے اور ان میں
نفسیہ کی مثال جہالت، بد عقیدگی، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ ہیں۔
لاخفا مانعۃ الخ :- اس عبارت سے علاوہ مجاز بیان کرنا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امراض نفسیہ
کو مجازاً مرض اس لئے کہا گیا کہ ان کو امراض جسمانی کے ساتھ دو حیثیتوں سے مشابہت حاصل ہے اول یہ
کہ سب طرح امراض جسمانی جب جسم کو عارض ہوتے ہیں تو جسم کے ہر پر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہو
پاتی۔ اسی طرح روحانی امراض جب روح کو عارض ہوتے ہیں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک
دیتے ہیں۔ اور روح کے کمالات سے فضائل دینیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت اس کی اطاعت اس کے ادا
کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

حاصل : - تحرقاً : کانت متاثر کا مفعول لڑ ہے کثات میں ہے کہ تحرق حرق الاسنان سے لیا گیا ہے حرق الاسنان اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی اتنے زور سے دانت پیسے کر ان کی آواز سنائی دے اور گناہ اس سے شدت غیظ و غضب مراد ہوتی ہے کیونکہ فطرۃ شدت غیظ کے وقت یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صاحب کثات نے یہ بھی کہا کہ تحرق تحرق سے ماخوذ نہیں جو احتراق (جھلنے) کے معنی میں ہے۔ مگر یا مشہور ہے الحدیثی الحدیث کا تارانی الحطب یعنی جسم میں حد کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو آگ کی ایندھن میں ہوتی ہے اس لئے کہ مذاق کا صلہ علی نہیں آتا۔ اور قاضی صاحب نے اس کا صلہ علی ذکر کیا ہے محض عصبانیت کی رائے یہ ہے کہ تحرق کو احتراق کے معنی میں لیا جائے اور علی کو صلہ نہ قرار دیا جائے بلکہ اس علی کو علی بنائیہ مانا جائے۔

دفعہ صگند شتم دوم یہ کہ جس طرح جب امراض جسمانیہ شدت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی وجہ سے جسم کی ہلاکت واقع ہو جاتی ہے تشبیک اسی طرح امراض روحانیہ جب زور پکڑ جاتے ہیں تو روح کو اس کی ہستی کی زندگی و جنت کی زندگی اسے ہمیت ہمیش کے لئے محروم کر دیتے ہیں۔

نفس ۱۲۸ :- اوپر مرض کے حقیقی و مجازی معنی بیان کئے گئے تھے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت ان دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے حقیقی معنی کا اس لئے کہ ان کے دل واقعہً رنجیدہ اور الم و رعبہ رہتے تھے کیونکہ انہیں اپنی فوت شدہ ریاست پر رہ رہ کر غیظ آنا رہتا تھا۔ بات یہ تھی کہ مدینہ کے لوگ ابن ابی کی گردن میں قلابہ ریاست پہناتا اور سیادت کا اس کے سر پر ڈالنا چاہتے تھے۔ لیکن جب آفتاب اسلام مدینہ میں طلوع ہوا اور فخر المسلمین محبوب خدا رب العالمین کی تشریف آوری ہوئی تو جماعت انصار نے آپ کے ہاتھوں میں باغ دیا آپ کے سر مبارک پر سرداری کا تاج رکھ گیا۔ لیکن جب کتنے خواہ ہو گئے۔ مدینہ کی گلی کوچوں میں آپ ہی کا کلمہ پڑھا جانے لگا۔ اسلام کو دن دوئی رات چوکنی ترقی ہوئی لوگ ابن ابی کو قبول کئے بلکہ بزرگی اور نفرت کا اظہار کرنے لگے۔ پیغمبر اسلام اور اسلام کی یہ سرگرمی اور ہمہ گیر عظمت دیکھ کر منافقین کے قلوب میں حسد کا روگ لگ گیا۔ اور حسد کا یہ خامدہ ہے کہ عسود کی خوشحالی حاسد کی غمگینی و پریشان حالی کا سبب بن جاتی ہے۔ پس ان وجوہ کی بنا پر ان کے قلوب حس طور پر رنجیدہ رہے تھے۔

ترجمہ اللہ شہم : اس جملہ کا فال قلوب ہم کانت متاثرہ پر عطف ہے اس سے فراہم اللہ مرضا کی تفسیر مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ منافقین کے قلوب حسد اور غیظ و غضب کی وجہ سے خود ہی مریض تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اضافہ فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مراتب اور زیادہ بلند فرمائے جسکی وجہ سے ان کا مرض اور بڑھ گیا۔ معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے امراض میں اضافہ نہیں فرمایا بلکہ ایسے اسباب پیدا کر دیے جن سے ان کا مرض بڑھ گیا۔ و نفوسہم کانت موؤفۃ : الخ اس عبارت کا فلو ہم پر عطف ہے نفوسہم ان کا اسم کانت موؤفۃ اس کی خبر ہے۔

وَكَانَ اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسًا لكونها سببًا.

ترجمہ :- اور زیادتی مرض کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گویا اس حقیقت سے ہے کہ یہ اللہ کے فعل کا مسبب ہے اور اس زیادتی کی نسبت سورت کی بجانب فرمان باری فزادتهم رجسًا میں (اس سورت کی وجہ سے ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی) اس لئے ہے کہ سورت بھی ایک سبب ہے،

دقیقہ مدگدشتہ، یہاں مرض کے مجازی معنی کا بیان ہے فرماتے ہیں چونکہ منافقین کے دلوں میں کفر، بد عقیدگی، نبی کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض موجود تھے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب اللہ تعالیٰ نے اضافہ کیا کہ ان کے دلوں پر ہمیشہ کے لئے ہر گھڑی جس سے وہ کفر اور زیادہ پختہ ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ اللہ تعالیٰ انہیں احکام کا مکلف بناتے رہے اور یہ لوگ انکار کرتے رہے۔ حضور پر وحی نازل ہوتی رہی ان کا کفر ظاہر ہوتا رہا۔ اللہ تعالیٰ انہیں از پیش مدد فرماتے رہے۔ ان کی دشمنی ترقی کرتی رہی۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے امراض روحانی میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر :- چونکہ فزادہم اللہ مرضًا اور فزادتهم رجسًا۔ مدسبب اعتزال کے خلاف ہے کیونکہ اول آیت میں زیادت مرضن جو ایک نتیجہ شمس ہے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اس نسبت کا رخ سورت کی جانب ہے اور سورت کی طرف کسی شے کا منسوب ہونا بعینہ خدا تعالیٰ کی بجانب منسوب ہونا ہے اس لئے زخشری نے ان دونوں آئیوں کا جواب دینے کی رحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے مرضن نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی بجانب نسبت کر دی گئی۔
قاضی نے زخشری کا کلام کان سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ لیں کہ یہ ضعیف اور بودی بات ہے کیونکہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

و یحتمل ان یراد بالرض ما تداخل قلوبہم من الجبن والخو حین شہاد واشتو کما
وامداد اللہ لہم بالملائکۃ وقذف الرعب فی قلوبہم و بی یادة تضعیفہ بما زاد لرسولہ
صلی اللہ علیہ وسلم نصرۃ علی الاعداء وتبسطا فی البلاد۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں پیوست ہو گئی
تھی جبکہ انہوں نے مسلمانوں کی شوکت کا مشاہدہ کیا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھ لی کہ اللہ تعالیٰ
ملائکہ کے ذریعہ امداد کے قلوب میں دھاگ بٹھا کر مسلمانوں کی امداد فرما رہے ہیں اور اس مرض کو زیادہ کر دینے
سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور اسے بلاد دنیا میں وسعت
عطا فرما کر منافقین کے ان امراض کو اور بڑھا دیا۔

حل :- حین رہا بدوا ظرف ہے تداخل کا۔ قذف الرعب ملائکہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔
خور کہتے ہیں ضعف القلب عما یحق ان یتقوی فیہ۔ دل کا اس موقع پر کمزور ہو جانا جہاں اسے قوی رہنا مانتا
ہو۔ خور کے حقیقی معنی پیچھے کی نرمی کے ہیں یہاں جبن کے مراد نہ ہو کر مستعمل ہے۔ تبسطا فی البلاد سے
وسعت ممالک مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں مرضا کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا وہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ
روحانی ہے اور نہ جسمانی بلکہ مردانگی اور رجولیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی بزدلی
اور ضعف قلبی۔ اور وہ مرض انہیں اس طرح لگا کہ شروع شروع میں تو انہوں نے مسلمانوں کو پیچ سبھا
اور یہ آس لگائے بیٹھے رہے کہ یہ مٹھی بھر مسلمان کیا کامیابی کی راہوں کو طے کر سکیں گے۔ اور یہ پیغیر
جو بے سرو سامان آیا ہے کیا اس شوکت و حشمت پر قائم رہ سکے گا۔ چند دنوں کے بعد یہ خود پسپا ہو
جائیں گے اور بہاری عظمت رفتہ رفتہ واپس آجائے گی۔ ان توقعات کا سہارا لے کر وہ جسارت بجا کا مظاہرہ
کرتے رہتے تھے اب جو مسلمانوں کی شان و شوکت دیکھی اور خدائی امداد کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی۔ ضعف قلب
کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دائرہ اسلام کو وسعت دی جس سے
ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی دو گنی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اِی مولم یقال الم فهو الیم کوجع فهو وجیع وصف به العذاب للمبالغة کقولہ ع۔ تحیتہ بینہم ضرب وجیع علی طریقتہ قولہم جلد جدۃ۔

ترجمہ :- اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مولم کے معنی میں ہے جس کے معنی درد مند کے ہیں۔ کہا جاتا ہے الم فهو الیم جیسے وجع فهو وجیع۔ الیم کو مبالغۃ عذاب کی صفت بنا دیا گیا جیسا کہ شاعر کے قول ع تحیتہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کو صفت کی مبالغۃ صفت بنا دیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اس طرح مجازی ہے جس طرح جلد جدۃ میں جلد کی نسبت مجازی ہے۔

تفسیر :- قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ الیم باب سیم سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا مصدر الائم لازم ہے جس کے معنی درد مند اور دکھی ہونے کے ہیں اس لئے الیم باب انفال کے اسم مفعول مولم کے ہم معنی ہو گا مشبہ پیدا ہو گا اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنا نا کیونکہ درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب درد مند اور دکھی نہیں ہوتا بلکہ دکھی ہونا معذب کی صفت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ کی خاطر مجازی نسبت کر دی گئی جس طرح شاعر کے قول تحیتہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغہ کر دی گئی اور اس نسبت سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ معذب سے مستقل ہو کر عذاب تک آپہونچا ہے۔

قاضی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا پورا شعر اس طرح ہے :-

وخیل قد ولغت لہم غبیل ۛ تحیتہ بینہم ضرب وجیع۔

واؤرب کے معنی میں ہے جس سے کثرت بیان کرنی مقصود ہے۔ ولغت کے کا صلتہ تاء آتا ہے تو اس کے معنی سامنے آنے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہو گا

بہت سے شہسواروں کا اپنے شہسواروں کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابل کیا کہ ہمارے ان کے درمیان دعا سلام بجائے لفظی گفتگو کے دردناک ضرب سے ہوئی یعنی دستور تو ہے کہ لوگ پہلی ملاقات میں دعا و خیر کے کلمات زبان سے نکالتے ہیں اور ہم نے بجائے کلمات کے اول دہل میں مار ڈھاڑ کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں وجیع کو ضرب کی مبالغہ صفت بنا دیا گیا۔ کیونکہ وجیع درد مند ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے بلکہ ضرب کی صفت ہے۔

علی طریقتہ قولہم جلد جدۃ۔ یہاں یہ ننلا نا چاہتے ہیں کہ جس طرح جلد کو شش کی نسبت جلد کی جانب مجازی ہے کیونکہ کو شش کا میانہ ہوتی بلکہ کو شش کرنے والا کامیاب ہوا کرتا ہے اسی طرح الیم کی نسبت بھی مجازی ہے۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قُرَاهُ عَامِمٌ وَحِزَّةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَالْمَعْنَى بِسَبَبِ كَذِبِهِمْ أَوْ بِيَدِهِمْ
جَزَاءٌ لَهُمْ وَهُوَ قَوْلُهُمْ أَمَّا وَقُرَّاءُ الْبَاقُونَ يَكْذِبُونَ مِنْ كَذِّبَهُ لَا نَهْمَ كَانُوا يَكْذِبُونَ
الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقُلُوبِهِمْ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شُطَارِ دِينِهِمْ أَوْ مِنْ كَذِّبِ الَّذِي
لِلْمِبَالِ الْغَتَا وَلِلتَّكْثِيرِ مِثْلُ بَيْنِ الشَّيْءِ أَوْ مَوْتِ الْبِهَائِمِ أَوْ مِنْ كَذِّبِ الْوَحْشِيِّ إِذَا
جَرَى شَوْطًا وَوَاقِفٌ لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَهُ فَإِنَّ الْمَنَافِقَ مُتَحِيرٌ مُتَرَدِّدٌ۔

ترجمہ :- ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے۔ یکذبوں یا تخفیف عامہ منہ کسائی کی قرأت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے یا ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ
آمت کہنے میں ہے اور باقی قرآن نے یکذبوں کی شدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ ماخوذ ہے کذب سے کیونکہ وہ لوگ
رسول علیہ السلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرد گھنٹا لول کے پاس خلوت میں ہوتے
تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا ماخوذ ہے اس کذب سے جو مخالف یا تکثیر کے لئے آتا ہے جیسے بن الشیء۔
شیء خوب واضح ہوگئی۔ موت البہائم بہت زیادہ جانور مر گئے۔ یا ماخوذ ہے کذب الوحشی سے۔ یہ اس وقت بولتے
ہیں جبکہ وحشی جانور تھوڑی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس لئے موزوں ہے کہ منافق بھی
اپنے معاملہ میں تخیر اور متردد ہوتا ہے۔

تفسیر :- یکذبوں میں بالتخفیف والتشديد دونوں قرائتیں ہیں۔ حمزہ عامہ کسائی سے تخفیف کی قرأت منقولہ
ہے اور البقیہ قرار سے تشدید مروی ہے بار کی بار سبب بھی ہو سکتی ہے اور جزائیہ بھی۔ سبب کی صورت میں ترجمہ
ہو گا ان کے لئے دردناک عذاب ہے جھوٹ بولنے کے سبب سے۔ اور جزائیہ کی تقدیر پر ترجمہ ہو گا۔ جھوٹ
کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے سبب اور بدلہ سے اشارہ کیا ہے۔
تشدید کی قرأت میں قاضی صاحب نے چار احتمال نقل کئے ہیں (۱) یہ کہ کذب سے ماخوذ جو جس کے معنی جھٹلانے
کے ہیں چونکہ منافقین حضور کو جھٹلاتے تھے اس لئے یکذبوں ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھٹلانا تو ہر وقت
پایا جاتا تھا البتہ ان کی تکذیب اس وقت عمل میں آتی تھی جب یہ اپنے سرداروں کے پاس تخلیک کرتے تھے۔
(۲) یہ کہ اس کا ماخذ وہ کذب ہو جس میں مخالف فی الکلیف پایا جاتا ہے۔ دریں صورت معنی ہوں گے کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہو گا۔ ان کی شدت تکذیب کی وجہ سے۔
(۳) یہ کہ اس کذب سے لیا گیا ہو جس میں مخالف فی الکلم پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے ان کے لئے دردناک

والکذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كله لأنه علق به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التقرير في صورته سمى به۔

ترجمہ :- اول کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا۔ اور کذب بمعنی اقسامہ حرام ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرما کر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے۔ اور روایات میں جو یہ آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین دفعہ جھوٹ کہا تو اس سے تفریق مرا ہے لیکن چونکہ صورتہ کذب کے مشابہ ہے اس لئے اسے کذب فرمایا گیا۔

(بقیہ ص گذشتہ) عذاب ہے ان کے بار بار جھوٹانے کی وجہ سے۔
(۴) یہ کہ کذب الوتخ سے اخذ مانا جائے اس صورت میں کذب لازم ہوگا اور اس کے معنی متروک ہو چکے ہونگے چونکہ منافقین بھی مبتلائے تردد تھے اس لئے یہی معنی بھی منطبق ہو سکتے ہیں۔ ابوالبقا کہتے ہیں کہ کہا کا موصول بھی ہو سکتا ہے اور مصدر یہ بھی موصول ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ تاقی صاحب مصدر یہ ہونے کے قائل ہیں اس لئے انہوں نے یکذبہ کی کذبہم سے تفسیر کی ہے۔

تفسیر :- کذب خلاف واقع خبر دینے کو کہتے ہیں تاقی کے قول کے مطابق کذب بمعنی اقسامہ حرام ہے شیخ زادہ نے تفریح کی ہے کہ حقیقہ کی کتب فقہ میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جھگڑے کو فرو کرنے اور صلح کرانے کیلئے (۲) میدان حرب میں (۳) اپنی بیوی کو ایجاب العلوم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقاصد تک پہنچنے کے لئے وسیلہ ہے تو جس مقصود محمود تک صدق و کذب میں سے ہر واحد کے ذریعہ رسائی ممکن ہو وہاں کذب حرام ہے اور اگر صرف کذب سے اس کا حصول ہو سکتا ہو تو رد کیجنا ہوگا کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہے یا واجب اگر مباح ہے تو اس کے حصول کی خاطر کذب مباح اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن چونکہ اس کے مضار کثیر ہیں اس لئے حرمت غالب ہے اور مشہور ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس تاقی کا دہو حرام کذبہ علی الاطلاق کہنا صحیح نہیں ہے۔

وما روى ان ابراهيم الخمرية ایک شنبہ اور اس کا جواب ہے۔ مشبہ یہ ہے کہ جب کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ کیوں کر بولے پہلا جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی قوم نے انہیں عید گاہ لیجا ناپا تو انہوں نے فرمایا اے یقین میں بہار ہوں حالانکہ وہ بیمار نہیں تھے دوسرا اس وقت جبکہ قوم نے نبی کو خستہ حال اور ٹوٹے ہوئے پایا اور بڑے بت کی گردن میں کھڑائی کی ہوئی دیکھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھنے لگے کہ کس نے ہمارے بتوں کی ریت بنادی؟ حضرت ابراہیم نے جواب دیا۔ بل نعل کبریم یہ سب کر توت اسی بڑے بت کے ہیں حالانکہ بڑے بت کچھ بھی نہیں کیا تھا

وَإِذْ أَتَيْنَا لَهُمْ لَاقِنْسِدُ وَاِنِ الْأَرْضُ عَظْفٌ عَلَى يَكْذِبُونَ اَوْ يَقُولُ وَاِروى عَنْ سَلْمَانَ
 اِنْ اَهْلَ هَذِهِ الْاَيَةِمْ يَتَوَابَعُونَ فَلَعَلَّه اَرَادَ بِهِ اِنْ اَهْلَهُ لَيْسَ الَّذِينَ كَانُوا فَقَطْبِلَ وَسَيَكُونُ
 مِنْ بَعْدِ مَنْ هَالِكًا هَالِكًا لَاقِنْسِدُ الْاَيَةِ مُتَصَلَّةً بِمَا قَبْلَهَا بِالضَّمِيرِ الَّذِي فِيهَا

ترجمہ :- اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ روئے زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔ اس آیت کا یکدہ بڑا بقول
 عطف ہے اور حضرت سلمان سے جو یہ مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق ابھی تک نہیں آئے تو شاید اس سے ان
 کی مراد یہ ہے کہ اس آیت کے مصداق صرف وہنا نقیض نہیں ہیں جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ بعد میں بھی
 ایسے ہوتے رہے اور ہوتے رہیں گے جن کا یہی حال ہوگا اور وہ اس آیت کے مصداق ہوں گے۔ اور یہ تاویل
 اس لئے کرنی پڑی کہ یہ آیت اپنی ضمیر کی وجہ سے اپنے ما قبل کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

دبقہ مکذمتہ تیسرا جھوٹ اس وقت جبکہ بادشاہ مثنام نے آپ کی زوہرہ مخمرہ حضرت سارہ کو غضب
 کرنا چاہا تھا اور آپ سے پوچھا تھا کہ یہ تمہاری کون ہیں آپ نے فرمایا ”ہذہ اختی“ یہ میری بہن ہیں والا کہ
 وہ بہن نہیں تھیں بلکہ بیوی تھیں۔ بعض نے کہا کہ میں جھوٹ سے حضرت ابراہیم کا یکے بعد دیگرے متاروں کو
 چاند سورج کو خدا کہنا مراد ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی خدا نہیں ہے۔

الجواب - ان مواقع پر حضرت ابراہیمؑ کے پیش نظر تعریف تھی لیکن چونکہ ان کے ظاہری معنی سے کذب
 نکلتا تھا اس لئے حدیث میں اسے کذب فرما دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ تعریف کی کیا صورت ہوتی۔ تو تعریف
 کہتے ہیں ”الاشارة بالكلام الى جانب والفرق منه جانب آخر“ یعنی کلام کے دو رخ ہوں۔
 ان میں سے ایک رخ کی جانب اشارہ کرنا اور دوسرا رخ مراد لینا۔

پس انی سقیم کے دو رخ ہیں ایک یہ کہ میں فی الحال بیمار ہوں۔ دوم یہ کہ آئندہ بیمار ہو جاؤں گا۔
 تو حضرت ابراہیمؑ نے اشارہ کیا پہلے رخ کی جانب اور مقصود ان کا دوسرا رخ تھا۔ یا یوں کہ سقیم ظاہری
 بیماری اور باطنی بیماری دونوں کو شامل ہے۔ پس اشارہ تو ظاہری اور جسمانی بیماری کی جانب فرمایا
 لیکن مقصود باطنی بیماری تھی۔ اور وہ اپنی جگہ صحیح تھی کیونکہ آپ واقعہً ان کی بت پرستی کی وجہ سے
 اندر اندر رنجیدہ رہتے تھے۔

اسی طرح نعلہ کبیرہم میں مقصود تھا ان پر محبت قائم کرنا کہ جو معمول چیز اپنے سے دفع نہیں کر سکتا۔
 وہ معبود کیسے ہو سکتا ہے وہ سمجھ کر اس بڑے کو نا اعلیٰ بتا رہے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ہذہ اختی میں اخوة
 دنیویہ مراد تھی مخاطب سمجھا کہ اخوة نسبیہ مراد ہے۔ اور اگر ثلث کذبات کی دوسری تفسیر سامنے رکھو۔

بقیہ مرگد مشتمہ تو اس میں تعارض کی شکل یہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود نارول کو چاند کو سورج کو
اللہ کہنا نہیں تھا بلکہ ڈھیل دے کر آذر درانیچے اثر کران کی بے ثباتی کو پس من کرنا تھا کہ اپنی تائمانی اور درخشا
کی وجہ سے واقعہ اپنے الٰہ ہونیکا وہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جب ان کے ڈوبنے پر نظر کی بجائے تو یقین ہو جاتا
ہے کہ ایسے قاتی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا خود ہی ہستی ہے جو امٹ اور اٹل ہے۔

تفسیر ۱۳۵۔ اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوتی ہیں۔ ترکیب۔ ایک اشکال اور اس کا جواب۔
ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزاء کے مجموعہ کو یکدیگر کے معطوف قرار
دیا جائے۔ دوم یہ کہ اس کا بقول پر عطف کیا جائے۔ بر تقدیر اول کان کی خبر ہونے کی وجہ سے ممکن مضموب
ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان سے جھوٹ کہنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ
دامن سخن مصلحون، کہتے ہیں جبکہ ان سے کہا جاتا تھا۔ لا تقدرانی الارض،

اور بر تقدیر ثانی اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا۔ کیونکہ بقول من کا صلب ہے اور صلہ کے لئے کوئی محل اعراب
نہیں ہوتا پس اس کے معطوف کے لئے بھی کوئی اعراب نہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ یعنی ایسے ہیں جو آمتا کا دعویٰ کرتے ہیں
اور ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے۔ لا تقدرانی الارض، تو دامن سخن مصلحون کہتے ہیں شیخ زادہ کی رائے
ہے کہ پہلی ترکیب زیادہ راجح ہے کیونکہ اس میں معطوف اور معطوف علیہ در بیان فعل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب
یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے حمل متانفانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس سے خداع اور کذب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔
و ما روی عن سلمان الخ یہاں سے اشکال و جواب کا ذکر ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قاضی کی ذکر کردہ دونوں
ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام ماقبل والے کلام کے تحت ہوگا پس لازم آئے گا کہ جو لوگ
کلام سابق کے مصداق تھے یعنی منافقین عہد نبوت وہی اسکے بھی مصداق ہیں۔ حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ
عنہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مصداق ابھی تک نہیں آئے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود حصر کی نفی کرنی ہے یعنی اس کے مصداق وہی نہیں تھے
جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ آئندہ بھی ایسے لوگ ہوتے رہیں گے۔ سرے سے وجود کی نفی مدنظر نہیں ہے اور اس
تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس حمل میں ہم تمہیر ہے جو من الناس میں بقول کے من کی جانب لوٹ رہی ہے
جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل والی آیت کے ساتھ متصل ہے۔

والفساد خروج الشئ من الاعتدال والصلاح فسدہ وکلاهما یعمان کل ضارٍ ونافع وکان من فسادهم فی الارض هیم العروب والفتن بمخادعة السالمین وھمالة الکفار علیهم وافشاء الاسرار الیم فان ذلك یؤدی الی فساد ما فی الارض من الناس والدواب والحراث ومنہ اظھار المعاصی والاهانة بالذین فان الاخلال بالشوائع والاعراض عنھما یمایزج المہرج والمرج وینحل بنظام العالم والقائل هو اللہ تعالیٰ او الرسول او بعض المؤمنین

وقرأ الکسانی وھشام قیل باشمام الفم۔

قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ جوابٌ لِّأُذِرْنَا لَنَا صَحَّ عَلَى سَبِيلِ الْمِبَالِغَةِ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَصِحُّ لَنَا طَبَقْنَا بِذَلِكَ فَإِنْ شَاءْنَا لَيْسَ إِلَّا الْأَصْلَاحُ وَإِنْ جَاءْنَا مَتَمِّحَةً مِنْ شَوَائِبِ الْفُسَادِ لَأَنْ إِنَّمَا يُفِيدُ قَصْرًا دَخَلَهُ عَلَى مَا بَعْدَهُ مِثْلُ إِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَإِنَّمَا يَنْطَلِقُ زَيْدٌ۔

ترجمہ :- شئ کا اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے برخلاف اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صلاح کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کی ضار چیز اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز مراد ہو سکتی ہے۔ اور منافقین کا روئے زمین میں فساد یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں سے جعل سازی کر کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہنچا کر زاریاں ابھاریں، نفع بھوکائے اور ان چیزوں کو فساد کہنا اس لئے ہے کہ یہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مثلاً انسان، جانور، کمیتیاں اور مذہب کی توہین اور معاصی کا اظہار بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رختہ ڈالنا اور ان سے بیزارى برتننا ان چیزوں میں سے ہیں جو نفع و نساد کا باعث بنتی ہیں اور ان کی وجہ سے نظام عالم میں خلل آتا ہے اور ان سے لائفہ و اکٹہ والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسائی اور ہشام نے قیل کو ضمہ کے اتمام کے ساتھ پڑھا ہے۔

یہ اذا قیل ہم لائفہ واکٹہ کا جواب ہے اور مبالغہ کے ساتھ ناصح کی نزدیک ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم کو لائفہ واکٹہ کا مطلب پنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری شان اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور ہمارا حال فساد کی ملازمتوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمہ انما اپنے مدخول کو اس کے مابعد پر منحصر کرنے کے لئے

وانما قالوا ذلك لانهم تصوّوا الفساد بصورة الصلاح مما في قلوبهم من المرض كما قال
تعالى اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا۔

ترجمہ :- اور منافقین نے انما سخن مصلحوں اس لئے کہا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور
ان کی نظر کی خرابی باطن بیماری کی وجہ سے تھی جب کہ ارشاد ہے "افمن زین له سوء عمله فرآه حسنا" تو کیا
وہ شخص جسکی بد عملی اس کی نظروں میں بھلی بنا کر پیش کی گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا امر من مخلص
کے برابر ہو سکتا ہے۔

دقیقہ مگذشتہ دوام اس کا ماقبل سے ربط بصورت کبیب میں یہ جزاء واقع ہے اذ اقبل لهم الآتية کی۔ اور ربط
یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغے کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا۔ ۱) جملہ
کو اس میں ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) شروع میں انما لائے سے جو صبر و دلالت
کرتا ہے۔ انما اپنے مدخل کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کا کہ جو اس مدخل کے بعد واقع ہے۔ پس انما زید
منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں
ہے اور انما منطلق زید میں انطلاق کا صبر زید پر ہو رہا ہے۔ آیت میں جس صبر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ
صبر افراد ہے۔ صبر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے جب ان سے کہا گیا کہ فادمت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے
کو صالح سمجھتے ہی تھے ہذا وہ یہ سمجھے کہ ہارا ناصح کو صلاح و فاد کے درمیان مشترک سمجھتا ہے پس انہوں
نے فاد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اور صلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باورد دلایا کہ صلاح کے سوا فاد کا شائبہ
بھی ہم میں موجود نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ فاد تو ایک امر محسوس شئی تھی کیا منافقین اسے بھی
نہیں سمجھ پائے اور اس کو صلاح کہہ بیٹھے۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس فاد کو صلاح سمجھنا ان کی قلبی بیماری
کی وجہ سے تھا۔ جیسے یہ قان کامرین ہر شئی کو زرد دیکھتا ہے۔

آتا ہے جیسے انما زید منطلق اور انما منطلق زید۔
تفسیر :- تافنی صاحب یہاں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول قالوا انما نحن مصلحون
کی ترکیب۔ دوم اس کا ماقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ جزا واقع ہے اذا قيل لهم الآية کی
اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ زید کی منظر ہے۔ اور مبالغہ
دو چیزوں سے پیدا ہوا (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت
کرتا ہے (۲) شروع میں انما لانے سے جو صریح دلالت کرتا ہے انما اپنے مدخول
کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔
پس انما زید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے۔ یعنی زید انطلاق
کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور منطلق زید میں
انطلاق کا صریح پر ہو رہا ہے آیت میں جس صریح طرف تافنی نے
اشارہ کیا ہے وہ صریح افراد ہے۔ صریح افراد میں شرکت کی نفی ہوا
کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ
وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہیں غلط فہمی سے بڑا وہ سمجھے کہ ہمارا
ناصر ہم کو مصلح و فساد کے درمیان مشترک
سمجھتا ہے پس انہوں نے فساد کی شرکت
کی نفی کر کے اپنے اوپر مصلح کو منحصر کر لیا
اور ناصر کو باور دلایا کہ مصلح
کے سوا فساد کا شائبہ بھی
ہم میں موجود نہیں ہے۔



أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رَدَّ لَمَّا دَعَوْهُ ابْلَغُ رَدِّ لِّلْاِسْتِنَافِ
بِهِ وَتَقْدِيرُهُ فِي التَّكِيدِ إِلَّا الْمُنْبَهَةَ عَلَى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هِمَّةَ الْاِسْتِفْهَامِ
الَّتِي لِلْاِنْكَارِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النِّفْيِ أَقَادَتْ تَحْقِيقًا وَنَظِيرَهُ الْيَسْ ذَلِكَ بِقِلَادِهِ وَلِذَلِكَ
لَا تَكَادُ تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا إِلَّا مَصْدَرَةً بِمَا يَتَلَقَّى بِهَا الْقِسْمُ وَاخْتِفَا مَا لِيَ الْتَقَى
مِنْ طَلَاثَةِ الْقِسْمِ وَإِنْ الْمَقَرَّةُ لِلنِّسْبَةِ وَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطُ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِي
قَوْلِهِمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ مِنَ التَّعْرِيفِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْاِسْتِدْرَاكِ لِبَلَا يَشْعُرُونَ -

ترجمہ :- یاد رکھو کہ بلاشبہ یہی لوگ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ یہ منافقین کے دعویٰ کی
پر زور تردید ہے۔ اور اس میں زور چند وجوہ سے پیدا ہوا۔ (۱) اس کے بعد مستأنف ہونے کی وجہ سے (۲)
شروع میں دو حرف تاکید آجائے گی دوسرے۔ ان میں کا ایک اَلْہے جو اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔
اس لئے کہ ہمزہ استفہام انکاری جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر الیس
ذکر بقادر ہے اسی لئے اَلْہے کے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس
کی نظیر اُنْہے جو علامت قسم میں سے ہے ان دو میں کا دوسرا اَنْ ہے جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے (۳) خبر
کو معرولانے کے ذریعہ (۴) پچ میں ضمیر فصل لانے کے ذریعہ اور ضمیر فصل میں اس تعریف کی تردید ہو گئی جو انہوں
نے اپنے قول اِنْمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ میں مسلمانوں سے کی تھی (۵) حرف استدراک کے بعد بلا شعور نہ ذکر کرنے کی
وجہ سے۔

تفسیر :- اس کلام علیہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اِنْمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ دعویٰ کی ابلغ طریقہ پر تردید
فرمائی ہے۔ اور بقول مفسر علامہ بلقیث پانچ وجوہوں سے پیدا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو مستأنف
بنا کر ذکر فرمایا اور حملہ متانفہ صوال مقدس کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے تو گویا یہ کلام بھی ایک سوالی کے جواب
میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا منافقین اپنے دعویٰ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ سراسر جھوٹے ہیں۔
وہ تو بچے مفسد ہیں اور جو چیز سوالی طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں جاگزیں ہوتی۔ دوسری
وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے شروع میں دو حرف تاکید لائے گئے ہیں اول اَلْہے جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔
دوم اَنْ جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ اور اَلْہے تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمزہ اور لائے نفی
سے مرکب ہے۔ ہمزہ استفہام گاہے انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور اُسے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

پس جب ہمزہ انکار لائے نفی پر داخل ہوا تو نفی کی نفی ہو گئی۔ اور نفی کی نفی بعینہ اثبات و تحقیق ہے۔ جیسا کہ
 ایسے ذلک بقادر میں اسی انداز کا اثبات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ الا تحقیق
 کے لئے آتا ہے۔ اسی وجہ سے عموماً اس کے مابعد پر ایسے حروف قسم داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم پر آیا کرتے ہیں جیسے
 اِنَّ لام تاکید وغیرہ۔ بیچ میں بطور جملہ مقررہ قاضی نے یہ بھی بتا دیا کہ انا اللہ کی نظیر ہے۔ اور انا قسم کا پیش خیر ہے
 عین قسم کے شروع میں آیا یا کرتا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے

اَنَا الَّذِي اَكْبَىٰ وَاضْمَكِ وَالَّذِي اَكْنَأَتِ وَاجِنِ وَالَّذِي اَمَرَهُ اَمْرٌ

لَقَدْ تَرَكْتَنِي اَحْسَدًا وَتَحْسَنَ اَنْ اَزِي ۝ وَالْيَقِينِ مِنْهَا لَا يَرُدُّهَا الدُّبُرُ

شعر کا ترجمہ یہ ہو گا۔ آگاہ رہو! قسم اس ذات کی جو رلاتی ہے اور ہنسنا سی ہے اور جس کے قبضہ قدرت
 میں موت و حیات ہے اور جس کا حکم حقیقی معنی میں حکم ہے۔ مجھے میری غیبیہ نے اس حال میں چھوڑ رکھا ہے
 کہ میں وحشی جانوروں پر یہ دیکھ کر حیرت کر رہا ہوں کہ وہ مل مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ چر رہے ہیں
 اور ان کے دلوں میں زمانے کا خوف نہ اس نہیں ہے اس شعر سے شاعر اپنے حال پر مسرت کا اظہار کر رہا ہے کہ وحشی
 جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہے کہ دھاپے بھیس کے ساتھ مل کر زندگی کا پورا لطف اٹھاتے ہیں اور
 ایک دم ہیں کہ رقیب ہمیں ہمیں کا سانس بھی نہیں لینے دیتے۔

البلغت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر عین المفسدون کو معروف باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ
 عموماً تقرر مند علی المسند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے۔ تاہم کبھی کبھی اس کے برعکس تقرر مند الیہ علی المسند کا فائدہ
 بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے الکرم هو اتقوی۔ والחסب هو المال ای لاکرم الا اتقوی۔ ولا حسب الا المال۔
 یہاں مسند الیہ مسند پر مخمور رہا ہے پس اس طرح اولئک ہم المفسدون میں اولئک کا خبر ہو گا المفسدون
 پر جب کا مطلب یہ ہو گا منا فقین میں فساد کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور ہم نے تعریف خبر کو تقرر مند الیہ پر اس لئے محمول کیا کہ مقام کے مناسب ہی معنی ہیں کیونکہ منا فقین نے اپنے
 کو بطور تقرر افراد مسلح پر مخمور کیا تھا۔ اس کا جواب اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تفر قلب کے طور پر منا فقین کو
 مسلح کے برعکس فساد پر مخمور کر دیا جائے اور یہ عین تقرر مند الیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھی وجہ درمیان میں فصل لانا ہے ضمیر فصل لائے سے ان کی اس تعریف کا جواب ہو گیا ہوا انہوں نے انما
 سخن مصلحوں میں سخن لاکر کہ تھی بعین مصلح کو سخن پر مخمور کر دیا تھا جس سے مقصود تھا کہ وہ مؤمنین جو ہم جیسے
 نہیں مفسد ہیں پس یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے توڑ میں مفسد کو ہم پر مخمور کر دیا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ عروفاً استدراک کے بعد لا شعرون لاکران کو پیام کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا گیا۔
 اس لئے کہ شعور جو اس شخص کے ذریعہ کسی چیز کے ادراک کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور جانوروں کو بھی ہوتا ہے پس
 جب یہ اپنے فساد کو بھی جو امر محسوس تھا نہ سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو بہائم تک
 کو حاصل ہوتا ہے۔

وَاِذْ اَقْبَلُ لَهُمْ اٰمَنُوْا مِنْ تَمَامِ النَّصْحِ وَالْاِشْتِدَادِ فَانْ كَمَالَ الْاِيْمَانِ بِمَجْمُوعِ الْاَمْرِ مِنْ الْاٰمَنُوْا
 عَمَّا لَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِهِ لَا تَنْفُسُ وَاَوَالِئِيَانِ بِمَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهِ
 اٰمَنُوْا۔

ترجمہ :- یہ کلام نصیحت و امتداد کی تکمیل ہے اس لئے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا
 ہے نامناسب چیزوں سے اعراض کرنے سے اور مناسب چیزوں کے پیالانے سے۔ لہذا نفی و اسے پہلی چیز
 مقصود ہے اور اٰمنوا سے دوسری۔

تفسیر :- اس آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ ماقبل والی نصیحت کا تمہ اور تکملہ ہے اس لئے کہ کسی شئی
 میں کمال حاصل کرنے کی دو راہیں ہیں (۱) یہ کہ جو امتداد اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے
 (۲) یہ کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہوا جائے انہیں اپنا یا جائے پس ایمان میں بھی
 کمال انہیں دو راہوں سے حاصل ہو سکتا ہے ابتدا نامح نے جب لا تفرد و اکبر یہ سبھا دیا کہ ایمان کے لئے جو
 چیزیں مضر ہیں ان سے بچو۔ ثواب اٰمنوا سے نصیحت کر رہا ہے کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اخلاص
 انہیں اپناؤ۔ پس یہ نصیحت ماقبل والی نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب ! شبہ پیدا ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل کا تکملہ ہے
 پس جو لوگ پہلی نصیحت کر نیو لے ہیں وہی اس کے نامح ہوں گے اور جن لوگوں سے منافقین کا خطاب اٰمنوا
 محن مصلحوں ہے انہیں سے انوشن کما آمن السفہاء کا خطاب ہو گا اور نامح مؤمنین کی جماعت ہے پس
 ثابت ہوا کہ منافقین مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم یوفول کی طرح ایمان لے آئیں پس گویا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے
 ابتدا منافق نہ رہے وہ تو مجاہد ہوئے نیز اس میں اور واذا لقوا الذین آمنوا میں نفی ہے کیونکہ اذا لقوا
 انہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤمنین سے آمتا کہتے تھے۔

الجواب :- اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ خطاب سفہاء مؤمنین سے ہے اور آمتا
 کا خطاب اتویاء مؤمنین سے (۲) یہ خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت داروں میں تھے اور وہ مصلحت
 قرابت کی وجہ سے ان کا اتفاق مخفی رکھتے تھے اور آمتا کا خطاب عام مؤمنین سے تھا۔ (۳) کما آمن السفہاء
 کا یہ مطلب نہیں کہ بسطرح تم یوفول لوگ ایمان رکھتے ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہمارا ایمان ایسا ایمان نہیں
 جیسا بے وفوں، پاگلوں، دیوانوں کا ہوا کرتا ہے بلکہ ہمارا ایمان قابل اعتماد ہے۔ یہ دونوں جواب صحابہ
 روح المعانی نے نقل کئے ہیں۔ (۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كَمَا أَمَّنَ النَّاسُ فِي حَيْزِ الْمَصْرِ عَلَى الْمَصْدَرِيَّةِ أَوْ كَافَّةً مِثْلَهَا فِي رَبِّهَا وَاللَّامُ فِي النَّاسِ
لِلْجِنْسِ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَامِلُونَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُونَ بِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ -

ترجمہ :- کما آمن الناس مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب الحمل ہے اور مصدر یہ ہے یا کافہ ہے۔ جیسے
رہتا میں یا کافہ ہے اور الف لام الناس میں جنسیت کا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیّت میں کامل
ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر :- کما کے کاف اور آ میں دو دو احتمال ہیں (۱) مصدر یہ ہو (۲) کافہ ہو۔
بر تقدیر اول کاف اسمیہ ہو گا مثل کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی آخری ہو گا۔ مصدر یہ اسے کہتے ہیں
جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دے اور کافہ اسے کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا
ہے جیسے رہتا میں۔ رب کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب مصدر یہ ہو گا۔ تو کما آمن الناس الخ
مفعول مطلق کی صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ تقدیری عبارت ہوگی آمنوا ایماناً مثلاً لا ایمان
الناس۔

اور اگر کافہ ہو تو اسی مصدر مقدر سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ شیخ زادے نے حاشیہ تشریفیہ
کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ کافہ قرار دینے کی صورت میں تشبیہ دونوں بسلوں کے مضمون کے درمیان ہوگی۔ معنی
ہوں گے۔ حققوا ایسا نکم کما حقق ایمانہم۔ اپنا ایمان محقق اور ثابت کر کے پیش کرو۔ جیسا کہ دوسرے
لوگوں کا۔ ایمان متحقق ہے۔ اور مصدر یہ ہونے کی صورت میں ترجمہ ہو گا۔ ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے توین
کے ایمان کے مشابہ ہو۔

الناس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور عہد خارجی کا بھی عہد خارجی کی بحث بعد میں آئے گی جنس ہونے
کی صورت میں معنی ہوں گے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لائی ہے۔ تشبیہ پیدا ہوا کہ سب لوگ تو من نہیں۔
بلکہ جنس کے بہت سے افراد غیر من تھے پس تشبیہ کیونکر صحیح ہے؟
الجواب :- جنس سے اس کے کامل افراد مراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں
اور چونکہ عقل ایمان باللہ والرسول کی دعوت دیتی ہے اس لئے چار ناچار مومنین اس میں شامل ہوں گے۔
بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس كما يستعمل لسماء مطلقاً يستعمل لما يستجمع لعانی المخصوصة تبه
والمقصودة منه ولذلك يلبس عن غير فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب
قوله تعالى صُفُّكُمْ بَكُمْ ونحوه وقد جمعها الشاعر في قوله
اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ .

ترجمہ :- اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال حسب طرح اپنے مدلول مطلق کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ان افراد
کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو ان اوصاف کے جامع ہوتا ہے جو اس جنس کے ساتھ مخصوص ہیں اور
اس سے مقصود ہیں یہی وجہ ہے کہ ان افراد سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے جو ان اوصاف کے جامع نہیں ہوتے
چنانچہ کہید یا بہا تائبہ زید لیس بانسان اور فرمان باری صم بکم اور اسی جیسے دیگر فرامین اس قبیل سے
ہیں اور شاعر نے اپنے قول سے اذ الناس ناس والزمان زمان میں ان دونوں استعمالوں کو جمع کر دیا ہے۔

تفسیر :- یہ کلام الناس کو کالمین فی الانسانیۃ میں مخمر کرنے کی دلیل ہے جس کی وضاحت امام
راغب کے کلام سے ہو رہی ہے وہ یہ کہ ہر اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر ہوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام
مراد ہوں جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف
مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے حسین فرس کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے۔ اور بقیر کا وصف مخصوص لمبے
لمبے میداؤں کو قطع کرنا ہے پس فرس کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے
ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نفی کر دی جاتی ہے جیسے زید
لیس بانسان اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ
چونکہ انسانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کا انسان نام رکھنا مناسب نہیں۔
پس الناس کو کالمین فی الانسانیۃ پر مخمر کرنا اس استعمال کے پیش نظر ہے۔

اور فرمان باری صم بکم عی اور اسی جیسے دوسرے کلام بھی اسی قبیل سے ہیں یعنی ان میں بھی فرد غیر
کامل سے جنس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ سامع ہونے اور ناطق ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سنتے سچی باتیں
زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اس قابل ہی نہیں کہ شنوا دگویا کہا جائے۔
قاضی صاحب نے دونوں استعمالوں کے استنباد کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری
تشکل یہ ہے :-

دیار بکنا تخت مزار با : اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ

اول للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه او من امن
من جلد تہم کا بن سلام وصحابتہ۔

والمعنى امنوا ايما نانا بالاخلاص متحصنا عن شوائب النفاق مماثلا
لايمانهم۔

ترجمہ ۱۔ یا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب
مراد ہیں یا انہیں کی جماعت میں ایمان لانے والے لوگ مراد ہیں۔ جیسے عبداللہ بن سلام اور ان کے
ساتھی رضی اللہ عنہم۔

اور آیت کے معنی یہ ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ نفاق کی آمیزشوں سے پاک ہو
مخلصین کے ایمان کے مثابہ ہو۔

دبقیہ مگذشتہ اس شعر میں پہلے ناس سے جنس ناس اور مطلق انسان مراد ہیں۔ اور دوسرے سے کاملین
فی الانسانیۃ علی ہذا القیاس الزمان زمان۔ ترجمہ ہو گا۔ ان شہروں کی زیارت ہیں اس وقت محبوب
تھی جبکہ لوگ مردان کامل تھے اور زمانہ بھی باکمال زمانہ تھا۔

تفسیر ۲۔ یہ الف لام کے متعلق دوسرا احتمال ہے کہ عہد خارجی کا قرار دیا جائے۔ دریں صورت اس
سے حضور اور آپ کے اصحاب مراد ہوں گے یا ان کی جماعت میں سے جو لوگ ایمان لائے وہ مراد ہیں جیسے
عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی۔ شبہ پیدا ہو کہ عہد خارجی میں معبود کا متعین ہونا ضروری ہے۔ خواہ
تعیین ضمنی ہو یا صریحی۔ اور یہاں کسی قسم کی بھی تعین نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اور مؤمنین کا اس کلام میں کہیں
نہ ذکر ہے ہی نہیں؟

الجواب بتعین کے لئے یہ ضروری نہیں کہ لفظوں میں ہو۔ بلکہ کبھی تعین ذہنی بھی تعین لفظی کی قائم مقام
کر لیتی ہے۔ پس چونکہ یہاں تعین کے ذہنوں میں مؤمنین مخلصین متعین تھے کیونکہ منافقین کو مؤمنین سے
حد تھا اور عیسو مسیح کی نظروں میں ہر وقت رہتا ہے اس لئے تعین لفظی کی ضرورت نہیں رہی۔ قاضی کی عبارت
میں من اہل جلد تہم کا کلمہ اگلی ہے۔ جلد تہم جم کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے اس کے معنی ذرت الٹی۔ اور
قیس کے ہیں۔ حدیث میں ہے۔ قوم من جلد تہم۔ یہ جماعت ہمارے خاندان کی ہے پس من اہل جلد تہم کا ترجمہ ان کے
اپنے لوگوں میں سے یا ان کی جماعت کے لوگوں میں سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل کالفاظ راہد ہے ۱

واستدل به علی قبول توبۃ الزندیق وان الاقرار باللسان ایمان والالم یفدہ التقید

ترجمہ :- اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ نیز یہ مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو مقید کرنا بے فائدہ ہوگا۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب آیت مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کر رہے ہیں اول یہ کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ زندیق اصطلاح فقہاء میں وہ شخص ہے جو کفر پر مصر ہونے کے باوجود اسلام کا اظہار کرتا ہو تو شرع مقاصد کے حوالہ سے شارحین فقہاء نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اعتراف نبوت اور شعار اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالاتفاق عقائد کفریہ کہا جاتا ہے وہ زندیق ہوگا۔

زندیق کے قبول توبہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا اس امر اور داعی احماد کو حسب طرح قتل کر دیا جاتا ہے اسی طرح زندیق کو قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہوگی۔ بعض نے کہا۔

اگر اس کے احوال و زندگی مشہور ہو چکی ہے تو قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین بھی زندیق میں سے ہیں۔ اور پھر بھی ایمان کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے اخلاص کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ مقبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان

کا مکلف نہ بنایا جاتا۔ کیونکہ اصول ہے۔ ما لا یقبل من المكلف لا یطلب منه بالاموال تکلیفی۔ جو چیز مکلف سے قبول نہیں کرنی ہوتی ہے اس کا اسے حکم دے کر مکلف نہیں بنایا جاتا۔ اور جب منافقین کی توبہ توبہ ثابت ہو گئی تو زندیق کا قبول توبہ بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ منافقین زندیق ہی کی ایک شاخ ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صرف اقرار باللسان کو ایمان کے لئے ہیں اس میں اخلاص شامل ہو یا نہ شامل ہو ہو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ فرمان باری آمنوا مقید ہے کما آمن الناس کی تفسیر کے ساتھ جس کے معنی ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ پس اگر محض اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو کما آمن الناس کی قید بڑھا کر اخلاص کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ معنی تو خود آمنوا سے سمجھ میں آ جاتے۔ معلوم ہوا کہ اقرار باللسان بھی ایمان ہے۔

تحقیق بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی مہمان و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان وہ ہے جو مدارِ نجات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی بغیر تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور شریعت میں ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آمنوا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو بغیر

قَالُوا أَلَوْ مِنْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلِهِنَا قِيَّةٌ لِلانكلا واللام مشاربها الى الناس اول الجنس
باسیہ وہم مندرجون فیہ علی زعمہم وانما سفہوہم لاعتقادہم فساد راہیم اول تخفیر
شائہم فان اکثر المؤمنین كانوا فقلاء ومنہم موالی کصہیب وبلال اول للتجلد وعدم
المبالاة بمن آمن منہم ان فسہ الناس بعد اللہ بن سلام واشیاعہ والسفہ حقت
رائی یقتضیہما نقصان العقل والحلم یمقابلہ۔

ترجمہ :- کہتے ہیں کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ یہ قوت لوگ ایمان لائے۔ اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے
اور السفہائے نام سے الناس کی طرف اشارہ ہے یا پوری کی پوری جنس سفہاء کی طرف اشارہ ہے اور منافقین
کے خیال کے مطابق ناس بھی اس میں شامل ہیں اور منافقین نے مؤمنین کو سفہاء کے لئے ٹھہرایا کہ وہ انہیں نادان
سمجھتے تھے۔ یا تخفیر شائہم کی وجہ سے کیونکہ مؤمنین فقراء تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے
حضرت صہیب حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر الناس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھیوں
سے کی جائے تو ان کا یہ قوت کہنا اظہار جبارت کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں
کی تھی اور سفہاء اس خفت وضعیف رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہاء کا مقابل
لفظ حلم ہے۔

دقیقہ مدگذشتہ تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا اور کما آمن الناس اس آیت کی توضیح ہے۔ تقیید
نہیں ہو لفظی اعتبار سے تقیید معلوم ہوتی ہے پس تاصنی کا استدلال ضعیف ہے۔

تفسیر ۱۔ اس عبارت میں تین باتیں مذکور ہیں ۱) ہمزہ استفہام اور الف لام السفہاء کی توضیح (۲) منافقین
کا مؤمنین کو سفہاء کہنا جس وجہ سے تھا۔ (۳) سفہاءت کی تحقیق۔
ہمزہ استفہام برائے انکار ہے یعنی ہم ایسا ایمان کبھی نہیں لاسکتے۔ الف لام میں دو احتمال ہیں عہد
خارجی کے لئے ہو جنس کے لئے ہو۔ اگر عہد خارجی کے لئے ہو تو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہو گا۔ خواہ الناس سے
متبعین افراد مراد ہوں یا جنس معن مقصود ہوں اور اگر الف لام جنسی ہے تو اس سے جنس سفہاء مراد ہو گی اور
اس میں منافقین کے گمان کے مطابق الناس بھی شامل ہو جائیں گے کیونکہ سفہاء سے منافقین کے نزدیک
اصل مقصود وہی تھے۔

الْاِیَّامُ هُمْ السُّفَهَاءُ وَلٰكِنْ لَا یَعْلَمُوْنَ رَدُّوْا بِالْغَدِّ فِی تَجْهِیْلِهِمْ فَاِنَّ الْجَاهِلَ یَجْهَلُ
الْجَازِمَ عَلٰی خِلَافِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ اَعْظَمُ ضَلٰلَةً وَّاقَمْ جَهَالَتَهُ مِنَ الْمَتَوَقَّفِ الْمَعْتَرِفِ
یَجْهَلُهُ فَاِنَّ رَبَّ مَا یَعْذُرُ وَتَنْفَعُ الْاٰیَاتُ وَالنَّذْرُ

ترجمہ :- آگاہ رہو ایسی لوگ اس حق میں لیکن اس بات کو نہیں سمجھتے اس سے منافقین کا جواب اور ان
کی تجھیل و تخمین میں مبالغہ مقصود ہے اس لئے کہ جو اپنے جہل سے ناواقف ہو اور خلاف واقع کا اعتقاد
رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جہل سے آگاہ اور اس کا مغرور ہے کیونکہ
ایسا شخص بسا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور آیات اور دُرود سے اس کے حق میں کارآمد ہو جاتے ہیں۔

دقیقہ مرگز سنتہ ادا نہا مسفوہم الخ یہاں سے تسفیہ کی وجہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین
کو انہوں نے دو وجہ سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا اول یہ کہ اپنی فساد رائی اور اختلال نظری کی وجہ سے
انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ ہم جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ اپنی جگہ بالکل برحق ہے اور
مؤمنین جن عقائد پر قائم ہیں ان کو دیوانے لوگ قبول کیا کرتے ہیں پس انہیں ناقص العقل و فاسد الالباب
سمجھ کر سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین اپنے دور کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مؤمنین میں اکثریت
فقرا کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد گردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ سے
سفیہ کہتے تھے یہ دونوں وجہیں اس وقت چلیں گی جبکہ الف لام سے مجلس سفیہ کی طرف اشارہ ہوا اناس
کی جانب۔ اور اناس سے حضور آد آپ کے اصحاب مراد ہوں۔ عبداللہ بن سلام وغیرہ مراد نہ ہوں۔ اور
اگر الف لام عہدی ہو اور اس سے ناس کی طرف اشارہ ہو اور اناس سے حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی
مراد ہوں تو تسفیہ کی یہ وجہیں نہیں ہوں گی اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سلام نہ تو ان کے نزدیک نادان تھے اور
نہ ہی دنیاوی اعتبار سے مقولی درجہ کے انسان تھے۔ بلکہ اسلام لانے سے پہلے ان کے سرداروں میں شمار ہوتے
تھے۔ پس اس وقت تسفیہ کی وجہ بیباکی اور جبارت بیبا کا اظہار ہو گا۔ نیز ان حضرات کے مؤمن ہونے سے استغنا
ظاہر کرنا بھی پیش نظر تھا تاکہ مؤمنین ان حالات کی وجہ سے ہم پر پھنسے نہ پائیں۔ تیسری بحث ترجمہ سے واضح
ہو گئی۔ مزید شرح کی ضرورت نہیں۔

تفسیر :- اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تخمین میں مبالغہ۔

وانما فصلت الاية بلا يعلمون والى قبلها بلا يشعرون لانه اكل طباقالذاكر السفه
ولان الوقوف على امر الدين والتميز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر
واما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفتن وتامل فيما يشاهد
من اقوالهم وافعالهم۔

ترجمہ ۱۔ اور اس آیت کا فاصلہ لا يعلمون کو بنایا گیا اور اس سے پہلی والی آیت کا لا يشعرون کو۔ اس لئے
کہ سفاهت کے ذکر کی وجہ سے لا يعلمون میں صنعت طباق زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ اور دینیہ پر مطلع
ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ رہا نفاق اور اس کا
فتنہ و سادق و منافقین کے مشابہ اقوال و افعال میں ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حل :- فصلت ماضی مجہول کا صیغہ ہے تفصیل سے لایا گیا ہے۔ جس کے معنی کسی کلمہ کو فاصلہ بنا دینا۔ فاصلہ
آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق۔ باب مفاعلة کا مصدر ہے بوافقت کے معنی میں۔ نیز فن بدیع کی ایک صنعت ہے
جس کے معنی جمع بین المتقارین کے ہیں۔ جیسے خلق الموت والحیوة میں صنعت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و
حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ قاضی کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

دقیقہ گزشتہ منافقین نے مؤمنین کو سفاهت کی جانب منسوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے "الا انهم لم السفاء"
سے ان کی تردید فرمائی۔ اور ابلغ تردید فرمائی۔ البغیت کی وجہ "الا انهم لم السفاء" کے تحت گذر چکین
اور مبالغہ فی التجهیل لا يعلمون ہے کیونکہ اس میں یہ مبتلا دیا کہ یہ لوگ اپنی نادانی سے بھی ناواقف ہیں
گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں۔ جہل مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بمقابلہ جہل بسیط کے کیونکہ مبتلا جہل بسیط
کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنی نفع دے سکتی ہیں اس لئے کہ وہ اپنی جہالت کا معترف ہے
جو اپنی جہالت سے جہال ہے اس کی جہالت کا خاتمہ نادر قیامت ممکن نہیں۔ شاعر نے کہلے۔ ہ
جہلت ولم تعلم یا نکت جاہل ۛ و ذاك لعمری من تمام الجہالت۔

ایک نارس کا شعراں مضمون کی تعبیر ہے

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ۛ در جہل مرکب ابد الدہر مہماند

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سابق آیت کا فاصلہ لا يشعرون کو اور اس

وَإِذْ اتَّخَذُوا الدِّينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا. بیان معاہدہ ہم مع المؤمنین والکفار وماصلہ
بہ القصة فمساقتہ لبيان مذهبهم وتمہید نفاقہم نلیس بتکریر۔

ترجمہ :- اور جب منافقین مومنین سے ملے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ یہ منافقین کے
مومنین اور کفار کے ساتھ معاملے اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز
کیا گیا ہے ان کا لانا ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

دفعہ ہرگز شتم اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کیوں بنایا۔ اس کے برعکس یا دونوں جگہ یکساں کیوں نہیں
کیا گیا۔ وقاصی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا یہ کہ اس آیت میں سفاہت کا ذکر ہے اول لایعلمون
میں علم کا لفظ موجود ہے۔ اور از روئے صنعت طباق سفاہت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے۔ کیونکہ
سفاہت نادانی۔ عدم علم کو مستلزم ہے۔ پس سفاہت اور علم کو جمع کرنا جمع میں المتضادین ہے اور اکثر
طباقی اس لئے کہا کہ نفس طباق لایستعرون سے بھی حاصل ہو سکتا تھا۔ کیونکہ عدم شعور بھی عدم علم کو مستلزم
ہے پس جب لایستعرون فرماتے تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ کن واسطے آج
ہیں اس لئے لایستعرون میں وہ طباق نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں موقعوں پر منافقین سے ادراک کی نفی کرنی منظور ہے پہلی آیت میں انہیں
مفسد قرار دے کر اور دوسری میں سلفیہ بتلا کر معین حق و باطل میں الٹیاز کرنے سے نادان ٹھہرا کر۔ لیکن انقاد
اور فتنہ انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہیں ان کے ان اقوال و افعال میں جو مشاہد تھے ادنیٰ خورد تا مل کرنے سے
معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم بمنزلہ شئ محسوس کے ہے۔ لہذا ان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔
جو احساس کے ہم معنی ہیں اور اس احساس کی نفی کے لئے لایستعرون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطالعہ ہونا اور حق و باطل میں الٹیا کرنا ایسی چیزیں ہیں جو
سرسری نظر سے نہیں جانی جاسکتی ہیں بلکہ ان غفی اور معمولی چیزوں کے لئے تدبر و تحقیق اور نظر و فکر کی
ساجت تھی پس ان کے ادراک کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معقولی چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تفسیر :- منافقین کے تذکرے کی ابتلا جن کلمات سے ہوئی تھی یعنی ان کا آمنا باللہ وبالیوم الآخر
کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا وہاں ہم مومنین۔ فرمانا ان سے اجمالیہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھپاتے اور
ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملے کی کیفیت جو مومنین و کفار کے ساتھ تھا انہیں معلوم ہو سکا
تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرمادی۔

روی ان ابن ابی واصحابہ استقبلہم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا کیف ارد
هؤلاء السفهاء عنکم فاخذ بيد ابی بکر وقال مرحبا بالصديق سيد بنی تمیم وشيخ
الاسلام وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسيد بنی عدي الفاروق القوي في دينه الباذل
نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد علي فقال مرحبا بابن عم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنی هاشم ما خلا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فانزلت هذه الآية۔

ترجمہ :- روایت ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آہی تھی تو اس
ابن اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا۔ دیکھنا ان بیوتوں کو تم سے کس طرح دفع کروں گا چنانچہ اس نے حضرت ابوبکر
صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ خوش آمدید اصدق اکبر قبیلہ بنی تمیم کے سردار شیخ الاسلام
غازی نور میں حضور کے دوسرے۔ اپنی جان و مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متا کر دینے والے مذہب
کے معاملے میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجاز اور بھائی، آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے سارے ہی ہاشم کے سردار غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کی سند میں سدی صغیر کلبی ابو صالح واقع ہیں۔ مافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ سدی
صغیر کذاب ہے اور ابو صالح ضعیف ہے اور کلبی متهم بالکذب۔ اور اس روایت کی سند سلسلۃ الذریعہ
وطلانی زنجیر ہونے کے بجائے سلسلۃ الکذب وجموعہ کڑی ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع
ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ بقرہ بقول مفسرین ہجرت کے اوائل میں نازل ہو چکی
تھی اور حضرت علی کا نکاح ۲۰ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد
کہا گیا ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) وناصد لتبہ الفقہ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اذا
بقوا الذین کی وجہ سے تکرار پیدا ہو گیا۔ اس لئے کہ بعض طرح من الناس من يقول آمنا لا یسے یہ معلوم ہوا تھا

واللقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبله ومنه القيته
اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلتقي

ترجمہ :- اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی ملنے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیۃً ولاقیۃً اس وقت جبکہ تم کسی شخص کو پاؤ اور اس کے سامنے ہو جاؤ اور اسی لقاء سے القیۃ لایا گیا ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ تم کسی شخص کو کہیں ڈال دو کیونکہ تم نے اسے ڈال کر ایسا بنا دیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ ص گذشتہ) کہ وہ بظاہر آمنا کہتے تھے۔ حالانکہ وہ بیاطن مومن نہیں تھے اسی طرح ان آیات سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے پس اذا القوا کے ذکر سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوا بلکہ تکرار ہو گیا۔ قاضی نے جواب یہ دیا کہ دونوں آیتیں اگر یہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن غرض دونوں کی الگ الگ ہے پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس آیت کی غرض ان کے موثقیں و کفار کے ساتھ ظاہر سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا دغیہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے والے آیت سے احداث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص فی الایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آیت کے معنی ہوں گے احداث الایمان۔ ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کر لیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے اخلاصا ایمانا۔ ہمارے اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول فخر رازی یہ ہے کہ اذا القوا الذین آمنوا کے مقابلے میں واذا خلوا الی شیا طینہم واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے سرداروں کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جھوٹا مانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلے میں جو لفظ آمنا واقع ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہو گا۔ فلا تکرار۔

تفسیر :- قاضی نے فرمایا کہ القیۃ لقاء سے ماخوذ ہے مشبہ پیدا ہو کہم اللقاء کے معنی ڈالنے اور پھینکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس شفق اور شفق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی قاضی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لیے کہ جب تم نے اسے پھینک دیا تو وہ اسے دوسروں کے پانے کے قابل بنا دیا۔ اور دوسروں کا پانا ہی لقاء ہے قاضی کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ القاء کا ہمزہ انحال تعمیر کے لئے ہے۔ تعدیہ کے لئے نہیں۔ تعمیر کے معنی ہیں صاحب ماخذ بنا دینا پس القاء کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنا دینا جیسے اجر ببعیر اوتی کھلی والا ہو گیا۔

وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ خَلَوْتْ بِفُلَانٍ وَإِلَيْهِ إِذَا انْقَرَّتْ مَعَهُ أَوْ مِنْ خِلَالِ ذَمٍّ أَوْ عِلَالٍ وَمَضَى عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُونُ الْخَالِيَةُ أَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهِ إِذَا اسْمَحَرْتُ مِنْهُ وَعَدَى بَالِي لِقَضَائِي مَعْنَى الْإِنْفَاءِ -

ترجمہ :- اور جب خلوت میں پہنچتے ہیں اپنے سرپرستوں کے پاس جلتا۔ یا غور ہے خلوت بفلان اور بالی فلان سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ تم اس فلان کے ساتھ متفرق اور تنہا ہو جاؤ۔ یا غلامک ذم سے یا غور ہے جس کے معنی ہیں تجھ سے خدمت متجاوز ہو گئی۔ اور گئی گذری ہو گئی اس سے لیا گیا ہے القرون الخالیۃ گذری ہوئی صدیاں، یا یا غور ہے خلوت بہ سے جس کے معنی مذاق کرنے کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بالی ہونا اہم ہے کے معنی کے تضمین کی وجہ سے ہو گا۔

تفسیر :- قاضی صاحب نے غلامک کے معنی ذکر کئے ہیں (۱) القرون یعنی کسی کے ساتھ تنہا ہو جانا تخلیک کرنا (۲) ماضی یعنی گذر جانا۔ متجاوز ہو جانا (۳) سخر یہ مذاق اور شغف کرنا۔ اول الذکر دو استعاروں کے اعتبار سے غلامک متعدی بالی و بالیا ہو سکتا ہے۔ اور معنی ہوں گے جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرپرستوں کے ساتھ اور ان سے تخلیک کرتے ہیں۔ اور دوسرے استقلال کی بنا پر ترجمہ ہو گا اور جب مومنین کے پاس سے ہو کر اپنے سرپرستوں کے پاس جاتے ہیں تیسرے استقلال کے اعتبار سے اس کا متعدی بالی ہونا اہم ہے کے معنی کی تضمین پر مبنی ہے۔ تقدیری عبارت نکلے گی سحر و ابالمومنین نہیں السحرۃ الخ شیطانیہم ترجمہ ہو گا۔ مذاق اڑاتے ہیں وہ مومنین کی اس حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے سرپرستوں تک پہنچا دینا چاہتے ہیں۔

والمراد لشیاطینہم الذین ما تلوا الشیطان فی تمترہم وہم المظہرین کفرہم وامنہم اقمہم الیہم للمشارکتہ فی الکفر او کبار المنافقین والقائلون صغارہم وجعل سیدوۃ نونہ تارۃ اصلیتہ علی اللہ من شطن اذ ابعد فادہ بعید عن الصلاح ویشہد لہ قولہم تشیطن واخری زائدۃ علی اللہ من نشاط اذ بطل ومن اسمائہ البطل

ترجمہ :- اولاً شیاطینہم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ تھے۔ اب چلیے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو بر ملا ظاہر کر دیتے تھے۔ بریں تقدیر ان کی منافقین کی جانب نسبت کرنا مشارکت فی الکفر کی وجہ سے ہے۔ یا مراد کبار منافقین ہیں اولاً نامعکم کہنے والے ان میں کے صغار ہیں اور سیدوۃ کبھی اس کے نون کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شطن بمعنی بعد سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان صلاح سے بالکل بعید اور دور ہے اولاً اہل عرب کا قول تشیطن اس پر شاہد ہے اور کبھی زائدہ قرار دیا ہے اس بنا پر کہ شیطان نشاط بمعنی بطل سے ماخوذ ہے۔ اور شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے۔

تفسیر :- اس عبارت سے دو باتیں ذکر کرنی مقصود ہیں شیاطین کی مراد اور لفظ شیطان کا مانہ۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ شیاطین کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس سے وہ کفار مراد ہوں جو کلمہ کھلا اپنے کفر کو ظاہر کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین میں کے بڑے لوگ مراد ہوں اور فاضلین سے چھوٹے بہر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استعارۃ تصریحیہ کی بنا پر ہو گا۔ یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ ان کا نمر اور سرکشی ہے۔ پھر تشبیہ کو مشبہ کی جگہ استعمال کر لیا گیا۔ اور چونکہ تشبیہ میں ہے۔ معادرو لا غراض میں ہیں۔ اس لئے استعارۃ تصریحیہ کہا۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ شیطان کا ماخذ شطن بھی ہو سکتا ہے اولاً نشاط بھی شطن کے معنی بعد کے ہیں۔ پس شیطان فیعال کے وزن پر بعید کے معنی میں ہو گا۔ چونکہ شیطان صلاح اور رحمت خداوندی سے بعید ہے اس لئے اس کا ایک نام شیطان پڑا۔ اس شیطن سے لے کر بڑے شطون کہتے ہیں اس کنوئ کو جس کا پانی دور ہو یعنی زراہ گہرائی میں ہو۔ نا منی کے فرائی کہ اس اشتقاق پر تشیطن شاہد ہے یعنی چونکہ تشیطن مزید کا صیغہ ہے۔ اور فاعل ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اصلہ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشیطن اس پر شاہد ہے کہ شیطان شطن سے ماخوذ ہے۔

اور شیطان کو نشاط سے ماخوذ مانا جائے تو اس کے معنی باطل کے ہونگے چونکہ اس کے اسماء میں ایک باطل بھی ہے اس لئے شیطان اس معنی کے اعتبار سے اس کا ماقول تھے دریں صورت اس وزن تعلق ہو گا یعنی الف نون لے آئے ہو گا اور پہلی تہو میں نون اصل ہو گا۔

قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ أَيْ فِي الدِّينِ وَالْإِعْتِقَادِ خَاطَبُوا الْمُؤْمِنِينَ بِالْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالْفَيْسِيَّةِ
بِالْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ الْمَوْكُدَةِ بِأَنَّ لَا تَهْمُ قَصْدٌ وَابَالْأَوَّلَى دَعَا إِلَى الْإِيمَانِ
وَبِالْثَّانِيَةِ تَحْقِيقِ ثَبَاتِهِمْ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ -

ترجمہ :- کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں (ساتھ ہیں) مؤمنین کو جملہ فعلیہ سے
اور شیاطین کو اس جملہ اسمیہ سے جو ان کے ساتھ ہو گا کہ اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پہلے دلائل جملے سے
احداث ایمان کے دعویٰ کا ارادہ کیا تھا۔ اور دوسرے سے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تفسیر :- اے ای فی الدین والاعتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین
والاعتقاد مراد ہے۔

خاطبوا الخ۔ سے ایک اشکال جواب دہ ہے ہیں۔ اسکا یہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمنا سے خطاب
کیا جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیاطین سے انا معکم سے جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور
ثبوت دوام پر دلالت کرتا ہے نیز ان کے ساتھ ہو گا کہ ہے۔ حالانکہ اگر مخاطبین کے حال پر نظر ڈالی جائے تو عقل
اس کے خلاف پہاڑی ہے کیونکہ مؤمنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تنوید انکار
کی حد تک پہنچا ہوا تھا اس کے برخلاف شیاطین اپنے نفاق اور کفر کے مغز تھے پس مؤمنین سے (کا خطاب
منکرین سے خطاب ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقرر کے لئے تاکید
کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قاضی نے اس کے تین جواب دیئے ہیں ۱۔ یہ کہ منافقین کا مقصود مؤمنین کے تردد کا ارادہ نہیں تھا اور ان
کی نظر مؤمنین کے حالات پر نہیں تھی۔ بلکہ ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعویٰ تھا۔ اور وہ آمنا
سے حاصل تھا اس لئے آمنا تمہارا اور شیاطین کے بارے میں انہیں کھٹکا تھا کہ شاید ہمارے اس ظاہری
آمنا کی وجہ سے ان لوگوں کو کچھ شک ہو جاوے اور یہ سمجھ بیٹھیں ہوں کہ یہ ہم سے الگ ہو گئے اس لئے جملہ اسمیہ
موکدہ لاکر اپنے جماؤ اور استقلال کو بیان کر دیا۔

ولأنه لم يكن له باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين -
ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار
بخلاف ما قالوه مع الكفار -

ترجمہ :- اور اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں
سچی رغبت جن کے ذریعہ مومنین سے خطاب کیا تھا -
اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعویٰ مومنین، ہاجرین و انصار کے درمیان رواج پائے گا -
خلافت اس دعویٰ کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی -

تفسیر :- یہ دوسرا جواب، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کر دی جاتی
ہے اس طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو متکلم کہہ رہا ہے اس کو کوئی رغبت نہیں اور نہ
کوئی داعیہ ان کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تاکید لانے کی بات ہے یعنی جس طرح تاکید انکار
مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید بھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ متکلم وہ الفاظ بھی رغبت اور پوری
نشاط کے ساتھ کہہ رہا ہے۔ چنانچہ کلام اللہ میں مومنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے ”وَرَبَّنَا آتِنَا آمِنًا“
اس آیت میں مومنین نے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے
ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے مگر نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں سچی
ہے اس لئے تاکید و تاکید لانے میں لطف آتا ہے پس متیقین کو جو کہ لفظ آمنا میں سچی رغبت نہیں
تھی اس لئے کہ بغیر تاکید کے کہا اور اتنا معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے تاکید لانے اور جملہ اسمیہ کے ساتھ
لانے -

تو وہ لا توقع الخ یہ تیسرا جواب اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعویٰ تاکید کے ساتھ کرتے تو اس میں کمال کا دعویٰ
ہو جاتا۔ اور اس دعویٰ کمال فی الايمان کے مومنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ ہاجرین میں
نہ انصار میں کیونکہ سبھی بزرگ ان کی اندرونی حالت سے واقف تھے اور اپنے سرداروں کے ساتھ جو
معیت کا دعویٰ کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سرداروں کو اپنا ہم مذہب
سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سادے طریقہ پر آمنا کہد یا
اور اتنا معکم توقع کی بنا پر متکلم لائے -

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ - تَاكِيدُ مَا قَبْلَهُ لَأَنَّ الْمُسْتَهْزِئَ بِالشَّيْءِ الْمُسْتَخَفِّ بِهِ مَعْتَرَعٌ عَلَى
خُلَاقِهِ أَوْ يَدُلُّ مِنْهُ لَأَنَّ مَنْ حَقَّقَ الْإِسْلَامَ فَقَدْ عَظَّمَ الْكُفْرَ - وَأَوَّاسْتَيْنَافَ نَكَالُ
الشَّيَاطِينِ قَالُوا لَهُمْ لِمَا قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنْ هِيَ صَحَّةٌ ذَلِكَ فَمَا لَكُمْ تَوَافِقُونَ الْمُؤْمِنِينَ
وَتَدَّعُونَ الْإِيمَانَ فَأَجَابُوا بِذَلِكَ -

ترجمہ :- ہم تو مذاق اڑاتے ہیں یہ اقبل کی تاکید ہے اس لئے کہ کسی شی کا مذاق اڑا تو اس کو ہلکا سمجھنے
والا شخص اس شی کے خلاف پراثر کرنا والا ہے یا سابق عبارت سے بدل ہے اس لئے کہ جس نے اسلام
کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم بنانا یا جملہ متنافیہ ہے پس گویا شیاطین نے ان سے پوچھا جبکہ انہوں نے
انا معکم کہا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہے تو تم مؤمنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ
کرتے ہو جب منافقین نے یہ جواب دیا :-

تَقْسِبُ سِ - اس آیت کا اقبل پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ارادے ترکیب بخوی تین
اشتمال ہیں (۱) یہ کہ اقبل کی تاکید ہو (۲) اقبل سے بدل ہو (۳) جملہ - سو -
پہلی دو ترکیبوں کے پیش نظر کمال انفصال کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ تاکید اور نوکد میں اور
بدل نہ میں کمال اتصال ہوتا ہے - اور تیسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمال انقطاع کی وجہ سے عطف ترک
کر دیا گیا - چونکہ تاکید ہونا مخفی تھا کیونکہ تاکید اپنے سابق کی محبت کی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انما
مخن مستہزون سے انا معکم کی محبت کی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ انا معکم کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں مذہب
یہودیت میں - اور انما مخن مستہزون کے معنی ہیں ہم تو منین کا مذاق اڑاتے والے ہیں - اور یہ دو الگ
الگ باتیں ہیں - تاکید اس مضمون سے ہوئی ہے جو اپنے سابق مضمون سے متحد ہو اس لئے قاضی صاحب لان
المستہزئ بالشئ الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ مستہزار بالمو منین سے کنایۃ اصرار
علی الیہودیت مراد ہے اس لئے کہ تو منین کا مستہزار واستحقاق در حقیقت ایمان کا استہزار واستحقاف ہے -
اور ایمان کا استہزار ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و یہودیت پر مصر ہونے کو پس
ملزوم ہو لکر لازم مراد لیا گیا یعنی انما مخن مستہزون ہو لکر ایمان و یرون علی الیہودیت مراد لیا ہے اور انا معکم
کے بھی یہی معنی ہیں لہذا تاکید واقع ہونے میں کوئی اشکال نہ رہا -

دوسری ترکیب بدل ہونے کی ہے بدل سے بدل الاشتمال مراد ہے بدل الاشتمال اس بدل کہتے ہیں جس کا
مدلول بمبدل نہ کے مدلول کا متعلق ہو - یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ انما مخن مستہزون دلالت کرتا ہے انما

والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هَزَأْتُ واستهزئت بمعنى كاجبتُ
واستنجبتُ واصله الخفة من الهزاء وهو القتل السريع يقال هزء فلان اذا مات
على مكانه وناقته تهنه به اي تسهر وتخف.

ترجمہ :- استہزاء نام ہے مذاق اڑانے کسی کو ہلکا سمجھنے کا کہا جاتا ہے کہ ہزرت اور استہزوت ایک ہی معنی
رکھتے ہیں۔ جیسے اجبت اور استنجبت اور دراصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ لیا گیا ہے ہزء سے جس کے معنی عجلت
کے ساتھ قتل کر دینے ہیں۔ ہزء ملا اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص ٹھور جاتے ناقہ تہزؤ بہ کے معنی ہیں۔
اس کی اونٹنی اسے تیزی کے ساتھ بکسار ہو کر لے چل رہی ہے۔

دلیقہ صگدشتہ سخن مغفون الکفر پاس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر جانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور
تفہیم کفریہ معنی میں ہیں جو نامعکم کا متعلق ہیں۔ ابتدا بدل الاستعمال کہنا بھی بجا ہے۔
تیسری ترکیب جملہ متانفہ ہونے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ متانفہ کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہو کر نہا ہے
اس لئے یہاں بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ تاہم اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین کے اپنے
سر داروں کے پاس انامعکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویدار ہو تو موئمنین
سے ملکر ان کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انما نحن مستہزؤن سے اس کا جواب دیا۔
جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا موئمنین سے ملنا کسی حقیقت اور خلوص پر مبنی نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس
لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

تفسیر :- یہ استہزاء کی لغوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا مجرور ہزء ہے جس کے معنی سرعت
اور خفت کے ہیں۔ نوری طور پر کسی کو قتل کر دینا بھی ہزء کہلاتا ہے۔ چنانچہ ہزء فلان اس وقت کہتے ہیں۔
جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جاتے۔ پس سے من نہ ہو سکے۔ ناقہ تہزؤ بہ میں بھی سرعت و خفت کے
معنی موجود ہیں۔ پھر ہزء کے معنی کسی کے مذاق اڑانے کے ہو گئے کیونکہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت
ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہزء دونوں ایک ہی معنی میں مستقل ہیں جس طرح اجاب
و استجاب ہم معنی ہیں۔

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يُبَازِئُهُمْ عَلَى اسْتِهْزَاءٍ هُمْ سِمْيَ جَزَاءُ الْاسْتِهْزَاءِ بِاسْمِهِ كَمَا سَمِيَ جَزَاءُ
السَّيِّئَةِ سَيِّئَةً أَمَّا الْمَقَابِلَةُ اللَّفْظُ بِاللَّفْظِ وَلَكُونَهُ مِمَّا تَلَاكَ فِي الْقَدْرِ أَوْ يَرْجِعُ وَبِالْاسْتِهْزَاءِ
عَلَيْهِمْ فَيَكُونُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ أَوْ يَنْزِلُ بِهِمُ الْعِقَابُ وَالْهَوَانُ الَّذِي هُوَ لَازِمُ الْاسْتِهْزَاءِ
وَالغرض من منه أَوْ يَعْمَلُهُمْ مَعَامِلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ أَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِأَجْرَاءِ أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ
وَاسْتَدْرَاجُهُمْ بِالْأَهْوَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعَةِ عَلَى التَّمَادِي فِي الطَّغْيَانِ وَأَمَّا فِي الْآخِرَةِ فَبِأَنَّ
يُكْتَمَلُ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بِأَيَّامٍ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَسْرِعُونَ نَحْوَهُ فَذَا سَارَ وَالْيَهُ سَنَّ عَلَيْهِمُ الْبَابَ
وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ -

ترجمہ :- اللہ ہی ان کا استہزاء کرتا ہے۔ یعنی یہی ہم کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزاء
دیتا ہے۔ استہزاء کی جزاء کو استہزاء کے ساتھ اس طرح موسوم کر دیا گیا ہے کہ سب کی جزاء کو سب کے ساتھ
یا تو اس لئے کہ یہ لفظ منافقین کے لفظوں کے مقابلے میں ہیں۔ یا اس لئے کہ جزاء مقدار میں استہزاء کے برابر ہے
یا یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ استہزاء کا وبال ان پر لوٹا دیتا ہے پس ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے
یا یہ ملدے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر حقائق اور ذلت اتارتا ہے جو کہ استہزاء کے لئے لازم اور اس سے مقصود ہے
یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ استہزاء کرنا والا کیا کرتا ہے۔ بہر حال دنیا میں تو اس
طرح کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ان کے اوپر سب ممانوں کے احکام جاری کرتا ہے ان کو ہمت دیکر ڈھیل دیتا رہتا ہے ان
کی لغتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے باوجودیکہ وہ کفر میں بڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی
کہ جب منافقین دوزخ میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھولا دیا جائے گا۔ جنت
کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب لپکیں گے پس جب دروازے تک آہوں نہیں گے۔ دروازہ بند
کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر تو منین ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس فرمان میں اشارہ ہے۔
فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ آج مومنین کفار پر ہنسیں گے۔

حاصل :- یہ رجوع کے بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا مصدر لا رجاع ہو جو باب انفعال سے ہے دوم
یہ کہ رجوع ہو مجرد سے ہے اور منفردی ہے معنی ہوں گے۔ لوٹا دینا۔ رجوع اس کا مصدر رہ کر نہیں ہو سکتا جس
کے معنی لوٹ جانے کے ہے کیونکہ رجوع لازم ہے اور قاضی کی عبارت میں منفردی مانے بغیر مقصود حاصل نہیں ہوتا۔

تفسیر :- اولاً قاضی نے یستہزی بہم کی مراد بیان فرمائی کہ یستہزی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جملہ دیتا ہے۔ پھر سہمی جزاء الاستہزاء الخ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کیسے کی گئی جبکہ استہزاء و سخریہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں کیونکہ استہزاء ایک فعل عبث ہے جو باری تعالیٰ کی شانِ جہمی کے خلاف ہے نیز استہزاء جہل سے منافی نہیں یہی وجہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے آئینہ نما ہنرؤا کہنے پر "اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین" فرمایا تھا اور انتساب جہل ذات و مدۃ لا شریک لہ کی جانب محال ہے قاضی نے اس اشکال کے پانچ جواب دیے ہیں۔
 ۱۔ جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزا ہے مگر استہزاء کی جزا کو استہزاء کے نام سے ہمارا موسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزاء شئ کو شئ کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزاء سببہ سببہ مثلاً بمن اعتمدی علیکم فاعقدوا علیہ مثل ما اعتمدی علیکم۔ بخدا عون اللہ وہو خادعہم۔ وکمر او کمر اللہ یا سی استعمال کے تحت وارد ہیں۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ یستہزی بکے الفاظاً منما عن مستہزؤن کے مقابلہ میں واقع ہیں جو مقصود مبداء ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مشاکلہ پر مبنی ہے مشاکلہ کہتے ہیں کسی شئی کو دوسری شئی کے لفظوں سے تعبیر کر دینا۔ بعض اس وجہ سے کہ وہ شئی اس دوسری شئی کی محبت میں واقع ہے اور اس سے کسی قدر اس کا تعلق ہے۔
 ارکنود مماثلۃ الخ یہ دوسری وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جزاء استہزاء کو استہزاء کہنا تشبیہ کی وجہ سے ہے یعنی چونکہ استہزاء کی جزاء مقدار میں استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے جزاء استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

اور چچ الخ اس کا عطف بیاہیم علی استہزاء ہم پر ہے۔ یہ دوسرا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ استہزاء کے حقیقی معنی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے وبال کا انہیں کی جانب لوٹا دینا ہے اور اس کے ضرر کا منافقین ہیں پر مخمر کھنا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع وبال استہزاء کے بایں حیثیت مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر کوئی اور کشیدگی کا پیدا کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے مشبہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع وبال کے لئے بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا گیا۔

ادینزل بہم العقارۃ۔ یہ تیسرا جواب ہے اس کی توضیح یہ ہے۔ یستہزی بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت و حقارت اتا تا رہے یعنی چونکہ حقارت و ذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس لئے ضرور ہو کر لازم مراد لیا ہے۔ یا یجول کہے کہ تحقیر و تذلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیر و تذلیل سبب ہوئے اور استہزاء سبب پس سبب ہو کر سبب مراد لیا گیا۔ ان دونوں توجیہوں کی بنا پر یستہزی کا استقلال مجاز مرسل کی بنا پر ہو گا۔

ادینزل بہم معاملۃ الخ یہ چوتھا جواب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یستہزی بہم میں استعارہ تبعیہ خلیلیہ ہے۔

وَأَمَّا اسْتَوْفَاءُ بِهِ، وَلَمْ يُعْطَ لِمَدْلٍ عَلَى إِيَّانِ اللَّهِ تَعَالَى تَوَلَّى بِجَازَاتِهِمْ وَلَمْ يَجُوحِ التَّوْبَةُ
إِلَى إِيَّانِ يَعَارِضُهُمْ وَإِنْ اسْتَهْزَأُوا بِهِمْ لَا يَعْأَبُهُ بِمُقَابِلَتِهِ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِمْ۔

ترجمہ :- اور اللہ پستہزی بہم کو جملہ متناف نہ کر دے کہ کیا کیا اس کا مقابلہ پر عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر رہنمائی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا متولی ہو گیا۔ تو منہیں کو ان کے مقابلے پر نہیں بلایا اور ان کو اس کا بھاجا جتنہ نہیں بنایا نیز نینلانے کے لئے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے لگا اس کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتبار ہے،

دبقیہ صگد شستہ یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اوپر نکاح و میراث اور دفن فی مقابر المسلمین جیسے مسلمان کے احکام جاری کرنا یا وجودیکہ وہ کفر میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہز ویدہ کو ملائی کر میوالے کی طرف سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہوگا اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہز ویدہ کو ہازی کی طرف سے پیش آتی ہے اور استغفار کا مشبہ کے لئے مشبہ بہ استغفار ہونے لگا اور اس سے پستہزی کو مشتق کر کے یہاں استعمال کیا گیا،

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہوگا اس کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے فرمادی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ بل صراط کو پار کرنے کے لئے نور تقسیم فرمائیں گے تو منافقین کو بھی تھوڑا سا نور ملے گا یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہا لے کر عمل پیریں گے نور بچھ جائے گا تاریکی چھا جائے گی۔ اس کے بعد ابن عباسؓ نے فرمایا میں تفسیر ہے فرمان باری اللہ پستہزی بہم کی قاضی نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

تفسیر :- یاد رکھئے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا مقابلہ پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوم یہ کہ اس کا متلا صرف اللہ عز اسمہ کے نام کو بنایا گیا ہے۔ تو منہیں کو نہیں، حالانکہ ظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ المؤمنون کو مبتدار بنایا جائے تاکہ یہ کہ منافقین کا استہزاء و منہیں کے ساتھ دکھایا جاتا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ اسے جملہ متناف بنایا جائے تاکہ جملہ متناف سوال مفدر کا جواب ہو کر نہ رہے اور یہاں اسی کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے استہزاء بالا ایمان کو ذکر فرمایا تو چونکہ یہ انتہائی شنیع اور قبیح شے تھی اس لئے جس نے

ولعلہ لم یقل اللہ مستہزی بہم لیطابق قولہم ایماء بان الاستہزاء یجد ث
حالاً فحالا ویجد دجیناً بعد حین وھکذا کانت نکایات اللہ فیہم کما
قال اولایرون انہم یفتنون فی کل عام مرۃ او مرتین۔

ترجمہ :- اور اللہ مستہزی بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ استہزاء دم بدم پیدا ہوتا رہتا ہے اور لحظہ بہ لحظہ بتا رہتا ہوتا ہے اور ان منافقین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی عقوبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ خود ارشاد ہے۔ اُولَٰئِكَ فُتِنَ اِلٰھُ كَمَا اِنھیں سوچہ نہیں پڑتا کہ ان کو ہر سال ایک دو دفعہ ضرور آزمایا جاتا ہے۔

حل :- یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قاضی کی عبارت میں دو کلمے ہیں۔ لم یقل۔ اللہ مستہزی بہم۔ اللہ مستہزی بہم منفی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم منفی یعنی اللہ مستہزی بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزی بہم ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماء نفی ہے یعنی لم یقل کی علت ہے۔

دبقیہ صگد مشتبہ بھی اسے سنا عظیم ہانا۔ اور لای الا اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے بدکرداروں کا ٹھکانا کیا ہوگا اور خدا کا ان کے ساتھ کیا برتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاضی صاحب الٰہی نکتہ کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ امن استوقف سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب صراحتہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ نطق اللہ کو مبتدأ بنائے میں مؤمنین کی تعظیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤمنین اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو استہزاء کی برائے محتاج نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی مقصود ہے کہ مؤمنین کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس قدر پڑتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دیا اس کا رد عمل نہ کیا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب پیھر سے دیدیا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل لاشعریٰ اور ناقابل اعتبار ثابت ہوا پس مؤمنین کو کیا ضرورت تھی کہ اس کی جواب دہی میں لگتے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ اللہ مستہزی بہم امن اغن مستہزون کے جواب میں واقع ہے پس جس طرح امن اغن مستہزون میں دونوں جزاں اسم ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں جزوں کو اسم ہونا چاہیے تھا۔ پس اللہ مستہزی بہم کہنا چاہیے تھا۔ اللہ مستہزی بہم کیوں فرمایا؟

وَيَمِدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَوْمَ هُمْ مِنَ الْمَجِيْشِ وَامْدَّةٌ اِذَا زَادَتْ وَقَوَاهُ وَمِنْهُ مَدَدَتْ
السَّارِحَ وَالْاَرْضَ اِذَا اسْتَصْلَحَتْهَا بِالزَّيْتِ وَالْمَتَادِلَا مِنَ الْمَدِّ فِي الْعَمْرِ فَانْهَ يَعْذَى
بِالْاَلَامِ كَامَلِي لَنْ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيْرٍ وَيَمِدُّهُمْ۔

ترجمہ :- اولان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکش میں پڑے ٹامک ٹوماتے مارا کریں۔ امید المجلش واندہ سے
لیا گیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ لشکر میں افراد لشکر بڑھا کر اس کو قوت پہنچا دی جائے اور اسی سے شوق
کرنے مدد السراج اور مدد الارض کہتے ہیں جبکہ چراغ میں تیل ڈال کر اور کعبیت میں کھاد ڈال کر ان کی
اصلاح کر دی جائے۔ مدنی العمر سے ماخوذ نہیں کیونکہ مدنی العمر جس کے معنی عمر کو دراز کرنے کے ہیں اہل لاکہ
طرح متعدی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعویٰ کی دلیل ابن کثیر کی قرأت و امید ہم ہے جس میں یا
کا پیش ہے۔

بقیہ فرزند شتہ اللہ یسبزی ہم سے ان کی سزاؤں کو ذکرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزا اگر ایک ہی قسم کی
ایک ہی انداز پر دی جائے تو مجرم کو زیادہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا خوگر ہو جاتا ہے۔ زیادہ دکھا اس وقت محسوس
ہوتا ہے جبکہ بدل بدل کرتے نئے رنگ کی سزائیں دیا جاتی ہیں چونکہ اللہ یسبزی ہم سے مقصود یہ تھا کہ
اللہ تعالیٰ ان منافقین کو ان کے استہزاء کی نئی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزاء کا تجدد و استمرار فعل
ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے یسبزی بصیغہ فعل فرمایا۔ مستہزی بصیغہ اسم نہیں فرمایا۔ اگر تارخج کا
مطالعہ کیا جائے تو منکشف ہو جائے گا کہ واقعہ خدا تعالیٰ کی عقوبتیں منافقین کے حق میں نئے نئے رنگ
کی تھیں۔ کبھی ان کو جلا وطن کیا گیا کبھی ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے کہ خود اپنے ہاتھوں سے بنائے مکانات
کو ڈھانے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے تہ تیغ کر دیئے گئے۔ اسی لئے ارشاد ہے۔ اُولَئِکَ یُرْوٰکُ الْخِزِّ

تفسیر :- یہ مید کا ماخذ اور اس کی تحقیق بے خبر کا حاصل یہ ہے کہ مید کا ماخذ مدہ ہے اور مدہ دو معنی میں منغل
ہے اول الحاق الشئ یا بقویہ شئ میں ایسی چیز کا اضافہ کر دینا جس سے اس کو قوت پہنچے۔ دوم اجتنال
یعنی ہلکت دینا۔ دراز کرنا۔ اس سے ہے مد اللہ فی عمرہ ای طولہ۔ آیت میں بمد۔ مد بالمعنی الاول سے ماخوذ
ہے۔ ثانی سے نہیں۔ خاصہ نے اس دعویٰ کی دو دلیلیں دی ہیں۔ اول یہ کہ ابن کثیر کی قرأت یمد کی ہے جو باب
افعال سے ہے اور باب افعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور جہاں تک ممکن ہو۔ دو قرار توں میں توافق
ہو۔ اور توافق اس وقت رہتا ہے جبکہ مد بالمعنی الاول کو ماخذ قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مد اول

والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهرة قالوا لما منعهم الله تعالى الطافا التي
 يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسد لهم طريق التوفيق على
 انفسهم فتزايدت بسبب قلوبهم ريئا وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين انشدها
 ونودا -

ترجمہ :- اور معتزلہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باقی رکھنا شاق گذرنا تو انہوں نے تاویل میں کہیں اپنا بخیہ کیا
 کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لئے جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے تفر اور اصرار علی
 الکفر کی وجہ سے اور اپنے اوپر توفیق کی راہوں کو بند کر لینے کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد چھوڑ دی۔ تو ان اسباب
 کی وجہ سے کفار کے دلوں میں زنگ اور تیرگی بڑھ گئی۔ جس طرح مؤمنین کے دلوں میں نور اور انشراح بڑھا۔

دقیقہ صد گذشتہ متعذر بنفہ ہے اور مد ثانی متعذر باللام ہے چونکہ آیت میں مد بلا واسطہ متعذر ہے -
 اس لئے اس کا اخذ مد اول ہی ہو سکتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ ماخذ دوم مد ثانی ہے مگر اس کے صلہ لام کو حذف کر کے
 بلا واسطہ بطریق ایصال متعذر بنا دیا گیا تو ہم کہیں گے کہ حذف دایصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر
 کسی داعی و دلیل کے خلاف اصل کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا۔ یاد رہے کہ مجرد و فرید کا فرق جو ناہنی نے
 ذکر کیا ہے لغت کے منافی ہے۔ لغت میں دو فعل یکساں ہیں کما ذکرہ شیخ زادہ۔

تفسیر :- طغیان میں اضافہ کرنا اور ڈھیل دینا جس سے وہ بڑھتی چلی جائے چونکہ افعال قبیحہ
 میں سے ہے اور معتزلہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے اس لئے معتزلہ چار و ناچار اس
 آیت کی تاویلات کی طرف متوجہ ہوئے۔ کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منافقین کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ
 اضافہ کر نیوالے ہیں۔ معتزلہ نے آیت کی چار توجہیں کی ہیں ان میں سے پہلی توجہ یہ ہے - خلاصہ یہ ہے کہ آیت
 ویدہم فی طغیانہم بمعہون میں دو محاذ ہیں - محلی از نفوی - محاذ عقلمانی بجائز نفوی اس طرح ہے کہ مدنی
 و لطیفان سے طغیان میں اضافہ کرنا مراد نہیں بلکہ اس سے رین بین زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے۔
 اور ترزاید رین کا طغیان بالواسطہ سبب بمعہ کفار کا طغیان سبب بنا اللہ کی توفیق سے محرومی کا۔ اور اللہ
 تعالیٰ کا محروم بنا دینا سبب بنا ان کے دلوں میں زنگ و آلودگی بڑھنے کا پس سبب ہو کر اس کا مسبب مراد
 لیا گیا۔ اور یہی محاذ ہے۔

اور محاذ عقلی اس لئے ہے کہ رین اور زنگ کا بڑھنا کفار ہی کا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ کے فضل

او ممکن الشیطان من اغواهم فزادهم طغیاناً۔ اسناد ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازاً واضاف الطغیان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصادق ذلك انه لما اسند المدة الى الشياطين اطلق الغي قال واخوانهم يمدونهم في الغي۔

ترجمہ :- یا جب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو ان کے اغواء پر قدرت دی پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی اللہ کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین ہی کی جانب رکھتی تاکہ یہ واہمہ نہ گذرے کہ ممد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب ممد کی سرداروں کی جانب نسبت کی تو ہی کا اطلاق کیا اسناد ہے۔ واخوانهم يمدونهم في الغي۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں۔

حل :- عبارت میں ممد اور دفعہ آیا ہے پہلے ممد کی خبر اسی کے قریب والا جملہ قائلوہ ہے۔ اور دوسرے کا جواب توجیہ ثانی کا لفظ اسناد فلک ہے۔

دقیقہ ممد مشتبہ کے سبب ہے ہوا اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب ممد کی نسبت کر دی گئی۔ اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا محال عقلی ہے۔ قاضی کے کلام میں انطاف کا لفظ آگیا ہے۔ سوا الطاف جمع ہے لطف کی بطنہ کہتے ہیں۔ طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کی راہ میں کرنے کو۔ اگر طاعت کی راہ میں کیا کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ لطف کا مفہوم دونوں میں عام ہے۔

تفسیر :- یہ مقررہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ممد کی نسبت ذات باری کی جانب محال عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوتی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے توان کے شیا طین اور سردار تھے اور درحقیقت شیا طین بھی نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ البتہ یہ شیا طین کے اغواء اور ان کی دوسرہ انداز کی وجہ سے ہوا۔ اور اغواء پر قدرت خداوند تعالیٰ نے دی۔ ورنہ شیطان کے بس میں تھا ہی کیا۔ پس یوں کہتے کہ درحقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیا طین کا اغواء اس کا سبب قریب اللہ تعالیٰ کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحیثیت مسبب ہونے

وقیل صلہ میڈلم یعنی میلی لهم و میڈ فی اعمارهم کی نسبت ہوا و یطیعوا فما از دادوا
الا طغیاناً و عہما فخذت اللام وعدی الفعل بنفسہ فی قولہ تغلّی واخذت مؤسّی
قومہ۔

ترجمہ :- اور متزلزل کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ میڈلم کی اصل میڈلم تھی۔ میلی لهم اور میڈ فی اعمارهم
کے معنی میں یعنی بہت دینے اور عمر دراز کرنے کے معنی میں۔ اور یہ درازائی عمر اس لئے تھی کہ وہ بیدار ہوتے
اور اطاعت کرتے۔ مگر ان میں بجائے اس کے سرکشی و بے راہی اور بڑھکئی۔ اور کچھ نہ ہوا۔ پھر لام کو حذف
کر کے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ میں۔

دبقیہ صگدشتہ کے اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کر دی گئی۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طغیانہم میں طغیان
کی انہیں کفار کی جانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طغیان اور اس میں زیادتی سب انہیں
کی کرتوتوں کا نتیجہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی جانب مجاز ان کا انتساب ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل فاعل اور
کارکن شیاطین ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت مجاز ہے۔ فرمان باری و اختارہم میڈ و ہم فی
الغی ہے جس میں غی کی درازی شیاطین کی جانب منسوب کی گئی ہے۔
اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاملہ اس کے بالکل الٹا ہے جو معتزلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میڈ
کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی ہے۔ اور جہاں کفار یعنی عباد کی جانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو محض
اس وجہ سے کہ وہ اس کے محل ہیں۔

تفسیر :- یہ تیسری توجیہ ہے، اس کا اصل یہ ہے کہ میڈلم میں حذف و ایصال ہے۔ یعنی میڈلم میلی
لہم کے معنی میں ہے جس نے معنی عمر دراز کرنے کے ہیں۔ بریں تقدیر اس کی اصلی میڈلم بصلہ لام ہوگی۔ پھر بطور
اختار قومہ میں جو کہ دراصل اختار موسیٰ من قومہ تھا۔ من کو حذف کر کے براہ راست اختار کو اس کے
مفعول کی جانب متعدی کر دیا گیا۔ اسی طرح میڈ کا صلا لام حذف کیا گیا۔ اور ہم ضمیر مفعول کی جانب
اسے بلا واسطہ متعدی بنا دیا گیا۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تو ان کی عمر اس لئے دراز کرتے رہے کہ شاید
یہ کبھی غفلت سے بیدار ہو کر براہ راست پر آگئیں۔ مگر ہائے کیا سوچے تھے اور کیا ہو گیا
ان کم بختوں کی عمر کے ساتھ ساتھ ضلالت ترقی کرتی گئی۔ اس توجیہ کی بنا پر فی طغیانہم اور یعیہون دونوں
میڈلم کی ضمیر مفعول سے حال ہوں گے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فی طغیانہم ضمیر مفعول سے حال ہو۔ اور یعیہون طغیانہم کی
مجرور سے۔ اسی کو حال متداخلہ کہتے ہیں۔ اور پہلے کو حال مترادف۔

او التقدير يمدهم استصلاحاً وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم۔
والطغيان بالضم والكسر كطغيان ولقيان تجاوز الحد في العتو والغلو في الكفر واصله تجاوز
الشيء عن مكانه قال تعالى اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ وَالْعَمَقِ البصيرة كالعمى في
البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامد وعمه وارض عمها لامنار بها قال اعشى
المهذبي بالجليل العمه ۔

ترجمہ :- یا تقدیری عبارت یمدہم استصلاحاً الخ ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزیں کا اضافہ
کرتے ہیں ان کی صلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔
طغیان ضم اور کسر دونوں کے ساتھ ہے جیسے لقیان اور لقیان اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے تجاوز
ہو جانا اور کفر میں غلو کرنا اور اصل معنی کسی شے کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارشاد ہے اِنَّا لَمَّا طَغَى
الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ جب پانی اپنی حدود سے اوپر ہو گیا تو ہم نے تم کو کشتی پر سوار کیا اور عمہ نقدان بصیرت میں
مستقل ہے یعنی نقدان بصیر میں۔ اور عمہ کے معنی ہیں معاملہ میں حیران و سرگشتہ ہو جانا۔ بولا جاتا ہے
رجل عامد وعمہ۔ اور ارض عمها اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان و بے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے ع
اعشى المهذبي بالجليل العمه ۔

تفسیر :- اس توجیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یمد کے معنی زیادتی اور مدد دینا ہے جس سے کلمہ کے جاتیں التماس
چیز میں مدد پہنچائی گئی اسے مقدار مانا جائے پس یمد ہم کی تقدیری عبارت غلطی کی یمد ہم استصلاحاً جس کا مطلب
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح و فلاح کی خاطر ان دلائل عقلیہ و نقلیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن سے ان کی رہنمائی ہو
سکے اس کے باوجود اپنی گمراہیوں میں جھٹک رہے ہیں۔

قاضی کی عبارت ”وہم مع ذلك يعمهون في طغيانهم“ سے مترشح ہوتا ہے کہ اس توجیہ میں فی طغيانہم یعمہون سے
متعلق ہو گا اور یعمہون ہم مبتدا محذوف کی خبر ہو کر جملہ متناہف ہو گا۔ یعنی یمد ہم مسکن سوال اٹھا کہ جب
خدا ان کی صلاح چاہتا ہے تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا۔ وہم مع ذلك الخ وہ اس کے باوجود جھٹکتے
پھرتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو توجیہوں کا بود این تو اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا
ہے اور وہ پوری نہیں ہوتی گو یا خدا کے ارادے اور اس کی مراد میں تخلف ہے۔

قاضی نے عمہ کے جو معنی کئے ہیں۔ اس کی تائید میں رؤیہ کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اس طرح ہے

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ. اختاروها عليه واستند لوهابه واصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان فان كان احد العوضين ناصتا فحين من حيث ان لا يطلب عينه ان يكون مثنا وبذله اشتراؤه والا فاني العوضين تصور بصورة الثمن فبذلك مشتر وأخذة بالثمن فلذلك عدة الكلمتان من الاستعداد

ترجمہ :- یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مولی ہدایت کے بدلے یعنی ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اشترا کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ثمن خرچ کرنا جو اعیان میں سے ہو۔ پس اگر احد العوضین نقدی ہے باس حیثیت کہ وہ لذت مطلوب نہیں تو اسے ثمن کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشترا کہلاتا ہے گا ورنہ عوضین میں سے جس کو بصورت ثمن تصور کر لو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہو گا۔ اور اس کا لینے والا بائع کہلائے گا۔ اسی وجہ سے ان دونوں کلموں یعنی بیع و شراء کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ترکیب ۱۔ اولئک مبتداء۔ الذین اسم موصول۔ اشترو الضلالة بالهدی معطوف علیہ، فماریجت تجارتهم معطوف علیہ معطوف واما کالوا فمتدین معطوف، فماریجت الآتية اپنے معطوف سے مل کر معطوف ہوا اشترو والآتية کا، اشترو اپنے معطوف سے مل کر الذین اسم موصول کا صلاہ ہوا، اسم موصول اپنے صلاہ سے مل کر اولئک کی خبر۔ مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے اشترا کی سزا دیتے رہتے ہیں تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بری خصلت جس کی اللہ تعالیٰ خود سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے؟ اولئک الذین اشترو الضلالة بالهدی سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بری خصلت ان میں اس طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مولی۔

مد عبدالحکیم یہ بالکوئی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم موصول خبر وائتدبے معنی جنسی کا افادہ کر رہا ہے۔ اور یہ بات علم معانی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف الموصول بمنزلة تعریف اللام اور خبر جہ معرفت باللام ہو تو وہ مبتداء پر منحصر ہوتی ہے اور چونکہ یہ بیان منافقین کے لئے ثابت ہوا کہ صرف منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے تھے۔ دوسرا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار مجاہدین بھی مشتری ضلالت بالہدایت تھے۔

عبدالحکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ ادعائی ہے یعنی منافقین کے کمال کفر کی وجہ سے یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ضلالت مولی ہدایت کے بدلے۔ اور کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اشترا، افاد، خداع کی گندگیاں بھی شامل تھیں جس کی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ بعض پیدا ہو گیا اور کربلا میں جرہا کا مصداق ہو گیا۔

دبقیہ ۱۶۵) ۷ و مہمہ اطرافہ فی مہمہ : اعمی الہدی بالجہلین العہد
 وارہب کے معنی میں ہے کثرت کا فائدہ دے رہا ہے۔ مہمہ موصوفہ اطرافہ۔ بتلوانی مہمہ، واقعہ تقد
 سے متعلق ہو کر مبتلا کی خبر بتلوانی خبر سے ل کر مہمہ کی صفت اول۔ اعمی الہدی الخ صفت ثانی۔ بالجہلین
 اعمی سے متعلق ہے اور مہمہ، مہمہ یا عاہہ کی جمع ہے اور یہی محل استنشاہ ہے۔ شعور کا ترجمہ ہو گا۔ اور بہت سے
 جنگل ایسے ہیں جن کے کنارے دوسرے جنگلوں سے ملے ہوئے ہیں ان کے لٹا ہائے راہ ان راہ گیروں پر مخفی ہیں
 جو راستوں سے ناواقف اور سرگشتہ ہیں۔

اس شعر میں مہمہ سے استنشاہ ہے جو فقدان بصیرت یا تحیر کے معنی میں استعمال ہوا۔

تفسیر ۱۶۶ :- قاصد کی عبارت میں دو باتیں بیان ہوئی ہیں (۱) اجمالی طور پر اشتراک کے معنی مرادی (۲) اسکی
 لغوی تحقیق۔ اشتراک کے معنی مرادی اختیار واستبدال کے ہیں۔ یعنی کسی شے کو ترجیح دینا اور کسی شے کے بدلے میں کوئی
 شے لے لینا۔ اختیار و بعلیہ راستہ لہا یہ سے اسی پہلی بات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بحث میں اشتراک کی
 حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصود عین کو حاصل کرنے کیلئے ثمن صرف کیا جائے مقصود عین کہنے سے اجارہ نکل گیا کیونکہ
 اس میں ثمن کے بدلے عین شے مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اسکی منفعت مطلوب ہوتی ہے۔ جو ایک عرض لایق زانیہ نہیں ہے
 اب سوال یہ ہے کہ ثمن کو کسی چیز کو کہا جائے اور کس کو ثمن قرار دیا جائے سو عرضین میں سے اگر ایک نقدی ہے یعنی
 سونا دیا جائی ہے یا انکا ڈھلا ہوا سکہ ہے اور دوسرا غیر نقدی ہے تو اس صورت میں عرض نقدی ثمن ہو گا یا غیر نقدی
 کہ وہ لذتہ مطلوب نہیں بلکہ اس جیسا دوسرا دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں اور اس ثمن کا صرف کرنا اشتراک کہلائیگا
 اور اس جیسی بیع کو عرف نقد میں بیع مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر دونوں عوض غیر نقدی ہوں جھلا اناج عوض ہو اناج کا یا کسی دوسرے غیر نقدی سامان کا تو دریں صورت
 جس عوض کو بھتور ثمن فرض کر لو رہ ثمن۔ اور جب کو بھتور بیع فرض کر لو بیع۔ اس بیع کو بیع مقایفہ کہتے ہیں اور اگر عوضین
 نقدی ہوں جھلا بیع ذہب الذہب یا بیع ذہب بالفقہ تو یہاں مقایفہ ہی کی صورت ہوگی اور اسکو بیع صرف کہتے ہیں
 چونکہ بیع کی آخری دو قسمیں طرفین میں سے ہر ایک بالغ و شری بن سکتا ہے اس لئے بیع و شرار کے الفاظ افساد میں
 سے شمار کئے گئے۔ افساد ان کا کہتے ہیں جو متضاد معانی کے حامل ہوں جیسے مٹر کا لفظ سرا و گرد و نویں متعل ہے قاضی نے
 ناض کا لفظ استعمال کیا ہے متصاحح کے قول کے مطابق ناض اہل حجاز کے نزدیک دراہم و دینار کا دوسرا نام ہے ناض
 ان کے نزدیک وہ مال ہے جو ناز قبیل سامان ہو اور نہ ہی حیران و عقار کے قبیلہ سے ہونے کی لفظ ہی اس معنی میں مستعمل ہے
 فان کان احد العوضین ناضاً تعین من حیث اندلا یطلب لعینہ ان یکون ثمناً کی ترکیب
 اس طرح ہے۔ فان کان احد العوضین ناضاً شرط۔ تعین نعل۔ من حیث اندلا یطلب لعینہ تعین سے متعلق
 ان یکون ثمناً تعین کا فاعل۔ تعین نعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جزاء۔

ثم استعير للاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان
ومنه اخذت بالجملة رأسا زعرا : وبالتنايبا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمي اجيدرا : كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ترجمہ :- پھر مجاز استعمال کیا گیا۔ دوسری چیز کو حاصل کرتے ہوئے اپنی مقبوضہ شے سے اعراض کرنے کے معنی میں
اب وہ دونوں چیزیں خواہ اعراض کے قبیضے سے ہوں خواہ اعیان کے اداسی معنی کے قبیل سے یہ شعری ہے۔
سے اخذت بالجملة الخ ترجمہ تو نے گھنے اور پورے بالوں والے سر کے بدلے چند لاسرے لیا۔ اور مضبوط جھکدار
دامتوں کے بدلے پو بلا میں اور طویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی یہ مارالین دین اس شخص کا سا
ہے جو سلم ہونے کے بعد نسرانی بن گیا تھا۔

بقیہ ص گذشتہ فان كان احد العوضين ناقصا ثانيا من حيث ادلا يطلب لعينه ان
يكون ثمتا. کی ترکیب اس طرح ہے۔ فان كان احد العوضين ناقصا شرط تعین فعل من حيث ادلا يطلب
لعينه تعین سے متعلق ان کیون ثمتا تعین کا فاعل تعین فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جملہ

نفس مر :- اشتراء کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں اس کے معنی مجازی کی تفصیل کر رہے ہیں۔ فرطہ
ہیں کہ اشتراء کے حقیقی معنی تو یہ تھے کہ اپنے مال منقوم کو صرف کر کے ایک مطلوب عینی کو حاصل کرنا اور مجازی
معنی یہ ہیں کہ جو چیز اپنے قبضہ میں ہو اس سے اعراض کر کے غیر کو حاصل کیا جائے خواہ جو چیز اپنے ہاتھ
میں ہے وہ مال منقوم ہو خواہ غیر منقوم۔ نیز جو چیز حاصل کی جا رہی ہے اس میں بھی عموم ہے۔ وہ اعیان میں
ہو یا غیر اعیان میں سے گویا مجازی معنی مطلق اعراض و تحصیل ہیں اور اس معنی مجازی کے ثبوت میں تاہی نے ابوالنجم کا شعر پیش
کیا جب میں اس نے بیوی کے بڑھاپے پر مرتبہ پڑھ لیا اور اس کی کھٹی ہوئی جوانی پر ماتم کیا ہے۔ شعر میں
بالجملة کا بار وہی بار ہے جو اعراض و اثمان پر داخل ہو اگر تاہم جہہ بالفم اس سر کو کہتے ہیں جس کے اس پورے
حصہ میں بال آگ آئے ہوں جہاں عموما آگ لگتے ہیں اور وہ بال و فرس نہ بارہ ہوں۔ و فہو ان بالوں کو کہتے ہیں جو کلن
کی لوتنگ لٹک رہے ہوں اور اگر شاہ تک پہنچ جائیں تو انہیں لہ کہیں گے ازعر اس سر کو کہتے ہیں جس کا
اگلا حصہ بالوں سے خالی ہو۔ و در رفیم الدالین بچوں کے سوڑھے یا دہ دافہ جن کی نوکیں گھس گئی ہوں۔
الطویل العمر ترکیب مقلوبی ہے اصل میں العمر الطویل تھا صفت کو مقدم کر دیا گیا۔ ترکیب میں العمر الطویل عطف
بیان ہے چیدر بالذال والدال عمر کوتاہ۔ کما اشترى ملک الخ سے جملہ ابن صفوان کے واقعہ کی طرف تکیج ہے
جملہ عنانی بادشاہوں میں کا آخری بادشاہ ہے مذہب نصرانیت سے تائب ہو کر خلیفہ ثانی فاروق

کے دور خلافت میں اسلام کا علاقہ بگوش ہو گیا۔ پھر مقصد حج کعبہ مکہ میں ماضی دی۔ اور ایک دفعہ
خاند کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ پانک تبدیلہ بن فزارہ کے ایک گنوار کا پیراس کے نہ بند پر پڑ گیا اور
دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آکر اس گنوار کے اتنے زور کا پیراس آرسید کیا کہ ناک ٹوٹ گئی۔
اور ساتھ ساتھ اگلے دو دانت بھی گر گئے۔ پیراسے فزاری نے اپنا دکھڑا حضرت عمرؓ سے کہہ سنایا آپ نے
جبلہ کو بلا کر دو ٹوک فیصلہ دیا۔ اما العفو واما القصاص۔ دوسری صورت میں ہیں۔ یا مظلوم سے معافی
لیجاتے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جبلہ نے عرض کیا کہ آپ کیا غضب کر رہے ہیں۔ میں بادشاہ وقت ہوں
یہ ایک سوئی اور بازاری انسان ہے آپ بادشاہ وقت سے ایک سوئی کو بدلہ دلوں گے۔ آپ نے فرمایا
شریعت مصطفیٰ کے قانون کے مطابق تمہیں گنوار کا طمانچہ کھانا ہو گا۔ بحیثیت اسلام تمام دونوں برابر ہو۔
اوپر نیچے کا کوئی فرق و امتیاز نہیں جب جبلہ کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے قہمت پہاڑی اور رات ہونے
ہی روم چلا گیا۔ اور قیصر روم سے جاملاتے ہیں کہ بد میں رہا ہے اس نعل پر چھینٹا یا اور اپنے استوار میں
ندامت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کہتا ہے

تنفرت بعد الحق عار اللطمة : وما كان فيهما لوم و صرت لهما ضرة
وادركني فيهما الجأحج حميتي : فبعت لهما العينان الصيحتان بالعو
فيا ليت الحق لم تلدني وليتني : صرت على القول الذي قاله عمر
ترجمہ :- میں عرض ایک طمانچے کے تنگ و عار کی وجہ سے قبول حق کے بعد ندامت بن گیا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت
میر کر لیتا تو میر کوئی تو نقصان نہ تھا مجھے حمیت وغیرت کی بجا جت لاتی ہوئی اور میں نے ایک سالم آنکھ
کافی آنکھ کے بدلے میں نیچے ڈالا۔ کاش مجھے میری مال نے نہ جنا ہوتا یا کاش میں فاروق اعظم کے فیصلہ پر راضی
ہو گیا ہوتا۔

ابو النجم کا اس واقعہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح عسائی کی یہ خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے
نصرانیت مول لینا۔ بڑے ٹوٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح ای میری بیوی تیرا جوانی کے بدلے بڑھاپا
مول لینا بھی انتہائی خسارے کا ہے۔ قاضی کا استشاد اس کے آخری مصرعہ۔ کما اشتری المسلم اذ تنصر
سے ہے کہ یہاں اشتر اسلام سے اعراض اور نصرانیت کی تحصیل کے معنی میں مستقل ہے۔ اور ان دونوں چیزوں
میں سے کوئی نہ از قبیل مال ہے اور نہ ہی اعیان میں سے ہے۔ پس معنی بجا رہی کہ تا یہ حاصل ہو گئی۔

ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَاسْتَغْلَلَ لِّلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْ طَمَعًا فِي غَيْرِهِ۔

والمعنى انهم اخلوا بالهذى الذى جعل الله لهم بالفطرة التى فطره الناس عليها
محصلين الصلابة التى ذهبوا اليها واو اختاروا والصلابة واستحبوها على الهذى

ترجمہ :- پھر شترار کو وسعت دی گئی اور وہ کسی شے کی طبع کرتے ہوئے ایک شے سے اعراض کرنے کے معنی
میں استعمال ہوئے لگا۔

اور مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو مٹانے کر دیا جو خدا نے ان کو اس فطرت کے طور پر عطا کیا تھا جس
پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا اور اس ضلالت کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان
لوگوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر :- اشتراء کے دوسرے معنی مجازی ہیں یہ معنی پہلے معنی سے بھی زیادہ اعم ہے اس لئے کہ پہلے معنی
میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ یہاں اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شے
سے اعراض کرنا مراد ہے خواہ وہ شے اپنے ہاتھ میں ہو یا دوسرے کی ہو۔

قول والمعنى انهم اشتراء کے دونوں معنی مجازی بیان کرنے کے بعد اب اس انداز سے آیت کا اُن معانی
پر انطباق کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے
کہ منافقین اور کفار کے پائس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے ضلالت لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین
کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی؟

قاضی نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشتراء کے دو معنی مجازی بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے
معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ دوسرے معنی مطلقاً اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اس
سے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی ہو یا غیر کی۔ پس اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ کفار کے سامنے ہدایت
و ضلالت دونوں کی راہیں موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ان کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں
ضلالت کو اختیار کر لیا۔

اور اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو ضرور اشکال ہو گا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے
وہ اپنے قبضہ میں ہو پس اس صورت میں ہدی سے مراد فطری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کی استعداد
ہو گی۔ لہذا مطلب یہ ہو گا کہ کفار نے اپنی اس فطری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز یعنی ضلالت حاصل
کی۔ قاضی نے جو ترتیب قائم کی ہے ہم نے اختصاراً اسے الٹ دیا ہے یعنی پہلا بعد میں اور بعد کا پہلے رکھ دیا ہے

فَمَا دَرَبَتْ تِجَارَتُهُمْ تَرْشِيحًا لِلْمَجَازِلِ مَا اسْتَعْمِلُوا الشِّرَاءَ فِي مَعَامِلَتِهِمْ اتَّبَعُوا بِمَا يَشَاءُ كُلَّهُ
تَمْثِيلًا لِّخَسَارِهِمْ وَنَحْوَهُ وَلَمَّا رَأَيْتَ النَّسْرَ عَنِ ابْنِ دَاوُدَ - وَعَشَشَ فِي وَكْرِيهِ
جَاشَ لَهَا صَدْرِي -

ترجمہ ۱۔ سو فائدہ بخش نہ ہوئی ان کی تجارت۔ یہ ترشح مجاہد ہے جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے معاملہ میں اشتراء کا لفظ استعمال فرمایا تو اس کے بعد ان کے خسارے کی منظر کشی کے لئے ایسے الفاظ استعمال فرمائے جو اشتراء کے مناسب ہیں اور اس شعر میں بھی یہی باتیں موجود ہیں۔ شعر و لما رایت النفس عز ابن داؤد ترجمہ۔ اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ وہ کوئے پر غالب آ رہا ہے اور اس کے دونوں گھونٹوں میں ان تر رہا ہے تو میرا دل بے چین ہو گیا۔

حل ۱۔ ترشح المجاز خبر ہے مبتداء مذوف بذکر کی تمثیل الخ ارہم مفعول لہ ہے۔ اتبعہ کا اتبع اپنے مفعول و متعلق سے مل کر لکھا کی جزاء ہے۔

ترشح لغت میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے ترشیں (آراستہ کرنا) ترست پرورش کرنا تقویت (قوت) پہنچانا، اصطلاح معانی و بیان میں ترشح مناسبات معنی حقیقی یا مشبہ کے ذکر کرنے کا نام ہے اور کبھی خود ان الفاظ کو بھی ترشح کہ دیا جاتا ہے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ یہاں ترشح سے یہی معنی مراد ہیں ترشح استعارے اور مجاز مرسل دونوں میں چلتی ہے۔ چنانچہ رایت فی الحماہ اسٹاذ البید میں بعد ترشح ہے اور اسدا ستارہ۔ لہذا ان کئے کئے بانوں کو کہتے ہیں جو شیع کے دونوں متانوں کے بیچ میں سر سے لے کر نیچے تک پڑے ہوتے ہیں۔ اور مجاز مرسل کی مثال لہ فی الکرم بد طوطی ہے اس کا سخاوت میں بڑا المبا باقی ہے۔ یہاں بد مجاز مرسل ہے کیونکہ بد سے قوت مراد ہے کیونکہ بد قوت کا محل ہے اس لئے محل بول کر حال مراد لیا۔ اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ اور پھر بد کی مناسبت سے ترشیا طوطی کو ذکر کر دیا گیا۔

ترشح اور تخمیل میں دو طرح فرق ہے۔ پہلا فرق بقول علامہ نفق زانی یہ ہے کہ تخمیل میں ان چیزوں کا ذکر ضروری ہے جو مشبہ یا معنی حقیقی کے لوازم میں سے ہوں اور ان سے منفک نہ ہوتی ہوں ترشح کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ شے غیر لازم سے بھی ترشح ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مشبہ سے مناسبت ہو دوسرا فرق یہ ہے کہ ترشح استعارہ کی تکمیل کے بعد ہوتی ہے اور تخمیل کے لئے تکمیل لازمی نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھ لینی چاہیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ترشح الگ ہو اور استعارہ الگ۔ بلکہ ایک ہی لفظ ترشح و استعارہ دونوں کا محل بن سکتا ہے جبکہ الگ الگ ہوں۔

تفسیر :- اس تمیزی محل کے سمجھ لینے کے بعد ذرا ہی کا مفہد سمجھ جائے گی یہ کہتا چاہتے ہیں کہ نماز بحت بخار تہم

استعارہ بھی ہے اور ترشح بھی ترشح تو اس لئے کہ ماقبل میں مناقبین کی تبدیلی ضلالت بالہدایت کے لئے اشتراک لفظ تشبیہا استعمال کیا تھا اور ربح اور تجارت اشتراکے مناسبات میں سے ہیں۔ اس لئے اشتراک کے بعد ان کا ذکر کرنا نقیباً مفید ترشح ہو گا۔ اور استعارہ اس لئے ہے کہ انہیں الفاظ سے مناقبین کے خسران کی تصویر اور منتظر کشی مقصود ہے یعنی مناقبین سے ان نوائد کے فوت ہونے کو جو ہدایت پر مرتب ہوئے خسران تاجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہدایت بمنزلہ راس المال کہے اور اس پر مرتب ہونے والے نوائد بحیثیت ربح ہیں پس جب کو دنیا میں ہدایت نہ مل سکی وہ بڑے ہی ٹوٹے میں ہے۔ جیسا کہ وہ تاجر بے خسارہ میں ہے جسے نہ اصل پونجی ہاتھ لگی ہو اور نہ ہی نفع سے کوئی نصیب ملا ہو۔ پھر اس تشبیہ کے واسطے سے غار محبت تجارتہم کے الفاظ تشبیہ کے اندر استعمال کئے گئے قاصی نے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ ایک ہی لفظ ترشح واستعارہ دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے ایک شعر پیش کیا ہے۔

ولما رأیت النسر الخسر کا نام ترکی زبان میں گرگس اور ہندی میں گدھ ہے ابن دایہ کوئے کی کنیت ہے اور وہ اس کنیت کی یہ ہے کہ یہ دایہ اونٹ کی ربڑھ کی ہڈی سے گھوڑ گھوڑ کر کھڑے کھانا ہوتا ہے گویا دایہ اس کی ماں ہے جو اسے لٹا لٹی رہتی ہے پس اس کی جانب منسوب ہو کر ابن دایہ کہلایا۔ عیش ماضی ہے تعشیش سے جس کے معنی ہیں گھونسل بنانا۔ تنکول کو کسی جگہ لاکر اکٹھا کرنا۔ وکرتہ میں تنگی کی اصناف نمبر کی جانب ہو رہی ہے اصل میں وکرتہ تھا۔ نون اصناف کی وجہ سے سا قفا ہو گیا وکرتہ ہیں گھونسلے کو آشیاء کو ترشح زادہ میں ہے کہ اگر آشیاء ہمارا اور دیوار کی گھوڑ یاد رخت کی ہنسیوں پر ہو تو اسے وکرتہ کہتے ہیں اور اگر زمین پر ہو تو اس کا اُفحوص نام ہے۔ اور بعض نے وکرتہ دونوں میں عام بتایا ہے۔ باخ باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر حبشاً، حبشاً نا آتا ہے جب قدر کی بنا نسبت ہو تو باخ کے جوش مارنے اور پکینے کے معنی ہوں گے۔ یہاں بے کلی اور بے چینی ہونے کے معنی مراد ہیں۔ اس شعر میں پانچ استعارے اور دو ترشیمیں ہیں۔

بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو تشبیہ دی گدھ کے ساتھ۔ جوانی یا سیاہ بالوں کو تشبیہ دی کوئے کے ساتھ۔ ڈاڑھی کو تشبیہ دی اس کے ایک گھونسلے سے اور سر کے بالوں کو دوسرے سے۔ اور بڑھاپے کے ان دونوں ہر اترنے کو تعشیش سے۔ پانچ تشبیس ہو تیں اور چونکہ تعشیش او وکرتہ ابن دایہ کے مناسبات میں سے ہیں کیونکہ مشہور ہے کہ کوڑا و گھونسلے بنتے ہیں۔ ایک گرمی کے لئے۔ دوسرا سردی کے لئے اس لئے ان دونوں کا ذکر ترشح ہوا۔ پس یہ دو ترشیمیں ہو تیں۔ قاصی کا استنشاء و عیش فی کرب ہے کہ اس میں بیک وقت استعارہ ترشح کیجا موجود ہیں شعر کا مراد ترشح یہ ہو گا۔ جب جس نے بڑھاپے کو جوانی پر غالب آتے ہوئے دیکھا اور یہ دیکھا کہ بڑھاپا سراسر اور ڈاڑھی پر اپنا آشیاء بنا رہا ہے یعنی ان دونوں میں اتر رہا ہے تو یہ سب کرشمہ دیکھ کر میرا دل بے چین و بے قرار ہو گیا۔

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمى
شفاً واسناداً الى التجارة وهو لا يرباها على الاتساع لتلبسها بالفاعل اقلتها
اية من حيث انما سبب الربح والخسران -

وَمَا كَانُوا فُهْتَدِينَ. لطرف التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال و
الربح. وهو كذا قد اضاعوا الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة
والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالت بطل استعدادهم واختل
عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق وينيل الكمال فبقوا
خاسرين اشين عن الربح فافدين للامل -

ترجمہ :- اور تجارت نام ہے خرید و فروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کا اور ربح اس مال کو کہتے ہیں
جو اصل پونجی سے زیادہ ہو اسی وجہ سے ربح کو شفا کہتے ہیں کیونکہ شفا کے معنی زیادتی کے ہیں اور خسران
کی نسبت تجارت کی جانب حالانکہ خسران اٹھانے والے ارباب تجارت ہیں نہ کہ تجارت علی سبیل المجاز ہے۔ اب
مجاز کی علی التزید و دوہیں ہو سکتی ہیں یا اس لئے کہ تجارت کو انتقال ہے صاحب تجارت سے کیونکہ تجارت
اسی کا فعل ہے اور فاعل کو فعل سے انتقال ہوا اسی کرتا ہے پس شے کی نسبت کردی گئی اس کے فاعل حقیقی
کے علاوہ کی جانب محصل المجاز۔ اور یا اس لئے کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی گئی۔ اور دو تشبیہ یہ ہے
کہ دونوں ربح و خسران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خسران کی تجارت کی جانب نسبت کردی گئی نسبت المجاز
بواسطہ التشبیہ -

اور نہیں تھے وہ راہ پانے والے یعنی تجارت کی راہ پانے والے اس لئے کہ تجارت سے ربح اور اس المال دونوں
کی سلامتی مقصود ہے اور ان منافع میں سے دونوں مطلوب نتائج کر دیئے۔ اس لئے کہ ان کا اس المال
ان کی فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی پس جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ گمراہیاں بٹھالیں تو ان کی
استعداد اکارت ہو گئی عقل مختل ہو کر رہ گئی۔ اور وہ رأس المال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو
پاتے اور کمال کو حاصل کرتے پس غائب و خاسر ہو کر رہ گئے۔ نفع سے بھی ناامید اصل سرمایہ کو بھی کھو
دیئے والے۔

تفسیر :- قاضی نے طرق التجارۃ کہ سکر ایک اشکال رفع کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں تکرار ہے اس لئے کہ جو بات اولنگ الذین اشتروا الفضلۃ بالہدی سے سمجھی جاتی ہے۔ یعنی منافقین کے متعلق ہدایت وہی بات و ما کانوا ہتدین سے بھی سمجھ میں آرہی ہے؟ قاضی نے جواب یہ دیا کہ سابق میں ہدی سے ہدایت دینی مراد تھی اور یہاں طریق تجارت کی ہدایت مراد ہے فلا تکرار۔ دونوں کا مل جلا ہے۔
 فان المقصود منها الخ۔ سے قاضی جو کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ اس کے سمجھنے کے لئے وہ ترکیب ذہن میں رکھتے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی و ما کانوا ہتدین کا شمار بحت تجارتہم پر عطف ہے اور شمار بحت اپنے معطوف سے علی کراشتراہ کا معطوف ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ فارعاطفہ ترتیب کے لئے آتا ہے اور داو مطلق جمیعت کے لئے پس جب و ما کانوا ہتدین کو مار بحت تجارتہم کا بذریعہ داو معطوف بنا کر اشتراہ پر بواسطہ فارعطف کیا گیا۔ تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولنگ الذین اشتروا الفضلۃ بالہدی پر مرتب ہو گیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اس ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تجارت سے دوہی چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔
 اول یہ کہ اپنی جمع برقرار رہے۔ اس المال صحیح سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس پر خاطر خواہ نفع مرتب ہو۔ اگر کسی تاجر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت اس کے لئے ایک فعل عیشہ ہوتا ہے اور اگر کوئی نہ کم نفع اور جمع دونوں سے محروم رہے تو اس سے زیادہ خائب و خامص سکون ہو گا اس کو کہا جائے گا کہ اس کی تجارت نہ تو سود مند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ پر گامزن ہو سکا۔ منافقین جنہوں نے فضلات ہدایت کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب ہدایت چھوڑی تو ہاتھ سے لاس المال گیا اور اس المال کے ساتھ ہی ساتھ ورک حق و حلو فضائل کے منافع بھی

رخصت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوئے پس ان کے حق میں کہا جائیگا۔ مار بحت تجارتہم و ما کانوا ہتدین۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بقرينة المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقمع للخصم الالك لان يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولا مراما كثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء۔

ترجمہ :- ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب منافقین کی حقیقت حال بیان فرما چکے تو اس کے بعد مزید توضیح اور بحیثیت کی لئے ان کے حال پر بہادت کہی اس لئے کہ عقلی بیان دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں جھگڑا اور دشمن کی زیادہ کاٹ ہے۔ کیونکہ مثال ہمارے ساتھ خیالی چیز کو خارج اور معقول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کثر عظیم الشان فائدہ ہی کی وجہ سے خدا نے اپنی کتابوں میں کہاوتوں اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا ہے اور انبیاء و دانشوروں کے کلام میں اس کی بہتات ہے۔

حل :- لامر ما۔ امر کی تینوں تعظیم کے لئے ہے اور ما اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت واقفہ معنی ہوں گے لامر عظیم۔ اور یہ جار مجرور اکثر سے متعلق ہے۔

تفسیر :- یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ومن الناس من يقول آمنائے یہاں تک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس منافقین کا عقلی طور پر علم ہوا لیکن چونکہ انسان عالم محسوسات میں ہے اس لئے اس کو محسوسات سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز وہم چونکہ ان جریات کا ادراک کرتا ہے جو محسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے محسوسات کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ غری عقلی چیزوں میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے عقلیات میں ریب و شک راہ پکڑ لیتے ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے امان کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اس غرض سے مثال بیان فرمائی کہ وہ مخصوص کی شکل میں اگر دل میں جاگزیں ہو جاتے۔ اور وہم کا نزاع باقی نہ رہے۔ اسی وقت اعدہ کی بنا پر آسانی کتابوں اور انبیاء و حکماء کے کلاموں میں بکثرت امثال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے ربط یہ ہوا کہ ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور یہاں اس کی مثال کا بیان ہے۔

والمثل فی الاصل بمعنى التظیر یقال **مِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ** کَشْبَةٍ وَشَبٍّ وَشَبٍّ
ثم قیل للقول الساتر والمثل مضرب، موردہ ولا یضرب الا ما فیہ غرابة وذلک
حوظ علیہ من التخییر ثم استعیر لكل حال او قصۃ او صفۃ لہا شان و فیہا غرابة
مثل قوله **ثَغْلًا مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِیْ وَعَدَ الْمُتَّقُونَ** وقوله **ثَغْلًا وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلٰی**
والمعنی حالہم العجیبة الشان کحال من استوفد نارا۔

ترجمہ :- اور مثل در اصل نظیر کے معنی میں ہے۔ بولاجاتلے **مِثْلٌ مِثْلٌ مِثْلٌ** جیسے **شَبٍّ شَبٍّ شَبٍّ**۔
پھر اس کلام مشہور کو مثل کہا جانے لگا جس کے محل درود کے ساتھ اس موقع کو تشبیہ دی گئی ہو جس میں فی الحال
استعمال ہو رہا ہے اور مثل اسی کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں کسی قدر ندرت ہو یا کسی وجہ سے اس کو تبدیل
سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر مجازاً مثل کا استعمال ہر اس حال میں یا قصہ یا صفت کے لئے ہوا۔ جس میں کوئی
خاص شان ہو اور ندرت بھی ہو جیسے فرمان باری مثل **الْجَنَّةِ الَّتِیْ وَعَدَ الْمُتَّقُونَ** اس جنت کا حال یا قصہ
جس کا متقین سے وعدہ ہے۔ اور جیسے فرمان باری **وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلٰی** اور بلند و بالا شانِ خدائی کی ہے۔
اور یہاں معنی یہ ہیں۔ منافقین کا عجیب الشان حال اس شخص کا سب سے آگے روشن کی۔

تفسیر :- یہاں سے لفظ مثل کی تحقیق اور مراد بیان کر رہے ہیں لفظ مثل کے تین معنی ہیں۔ نظیر،
کہادت، صفت و حال۔ پہلے معنی لغوی ہیں۔ اور اس معنی میں مثل کی تین لغتیں **مثل** **بکون** **الثناء** **مثل** **نقحۃ**
الثناء **مثل** **الحاق** **ایام** **بملائکہ**۔ شریک ہیں جیسے **شَبٍّ شَبٍّ شَبٍّ**۔ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ نظیر مثلاً **شَبٍّ**
کو کہتے ہیں۔ نظیر اور مثال اس بات میں شریک ہیں۔ کہ ان سے کسی چیز کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ فرق
اتنا ہے کہ نظیر اس کا جز نہیں ہوتی اور مثال جز ہوتی ہے جیسے یوں نہیں مفعول منصوب ہوتا ہے جیسے
ضرب زید عمر و امین عمر منصوب ہے جیسے کہ طاب زید علما میں علما منصوب ہے۔ یہاں علما مفعول کی مثال
نہیں بلکہ نظیر ہے۔

دوسرے معنی عرفی ہیں کیونکہ عرف میں مثل کہادت کو کہتے ہیں۔ اور کہادت بقول قاضی رد کلام ہے
جو نوک زبان ہو اس کا ایک مورد ہو جس میں وہ اول اول کہا گیا۔ اور ایک مضرب ہو یعنی جس موقع پر
اب استعمال ہو رہا ہے پھر اس مضرب کو اس کے مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو۔ قاضی فرماتے ہیں کہ
کہادت اسی کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں لفظی یا معنوی ندرت ہو جیسے **رُبَّ رَمِیۃٍ مِنْ غَیْرِ رَامٍ**۔ بہت

سے بغیر تیر انداز کے نشانہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کہاوت اس کے لئے کہی جاتی ہے جو کسی کام سے ناواقف ہو۔ اور پھر بھی وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھئے۔ اس کلام میں رمی کے اثبات اور امرای کی نفی سے ایک طرح کی ندرت و غرابت پیدا ہوئی اس لئے اس کو کہاوت بنا لیتا۔ چونکہ مثل میں غرابت اور رونق فصاحت ہوتی ہے اس لئے اس کو ہر طرح سے تغیر و تبدل سے معذور رکھا جاتا ہے کیونکہ تصرف سے کلام کی غرابت فوت ہو جائے گی۔ مثلاً الصیف ضیعت اللین کی کہاوت ایک بڑھے نے بھی تھی جبکہ اس کے گرمیوں میں اپنی بیوی کو اس کی کسی حرکت پر ناراض ہو کر طلاق دیدی تھی۔ بیوی نے دوسرے سے رشادی رچالی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیجاری ناچار ہو کر دودھ مانگنے نکلی اور اتفاق سے اسی بڑھے کے دروازے پر صدا دی۔ بڑھے نے یہ بیان لیا اور کہا الصیف ضیعت اللین۔ موسم گرمانے تمہارا دودھ ضائع کر دیا۔ پھر یہ مثل ہر اس موقع پر کہی جاتے تھی جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فوت کہنے کے بعد اس کا جواب دے۔ اب اگر یہ سال بھینہ فوت کے بجائے ضیعت بھینہ مذکر کہا جائے تو اس خاص واقعہ پر دلالت فوت ہو جائے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر متفرع ہیں۔ ہاں ان فیما و غرابتہ کہہ کر علاقہ مجاز بیان کیا ہے یعنی قصہ عجیبہ شان عظیم حال غریب کو مثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عربی میں کہاوت کی طرح غرابت و ندرت موجود ہے۔ مثل الجنۃ النبی وعد المتقون میں مثل قصہ اور حال کے معنی میں ہے اور لہذا المثل الاعلیٰ میں صفت کے معنی میں۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کہاوت کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے کہ کہاوت کے لئے مورد سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام سب سے سابق ہے اس سے کوئی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز نظر کے معنی بھی بہتری بلکہ چہاں نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تیسرے معنی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ مثلم میں بھی لفظ مثل حال عجیب انسان کے معنی میں ہے یعنی منافقین کی عجیب انسان حالت اس شخص کی جس نے آگ روشن کی ہو۔

قصہ، حال، صفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے خبر دینے سے ہو۔ اس کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل الجنۃ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہدہ سے ہو اسے حال کہتے ہیں جیسے مثلم کذلک الذی استوقدنا۔ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم برہان و دلیل سے ہو اسے صفت کہتے ہیں۔ جیسے ولہذا المثل الاعلیٰ۔

والذی بمعنی الذین کما فی قوله تعالیٰ وَخُضْتُمْ کَالَّذِی خَاضُوا ان جعل مرجع الضمائر فی بنورهم وانما جاز ذلك ولم یجوز وضع القائم موضع القائمین لانه غیر مقصود بالوصف بل المقصود الجملة التي هي صلة وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه لیس باسم تام بل هو كالجاء منه فحقه ان لا یجمع کما لا یجمع اخواتها ویستوی فیہ الواحد والجمع وليس الذین جمعه المصحح بل ذو زیادة زیدت لزیادة المعنی ولذلك جاء بالياء ابداء علی اللغة الفصحیة التي علیہا التنازل وكونه مستطابصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فیہ فحذف یاءه ثم کسبته ثم اقصر علی اللام فی اسماء الفاعلین والمفعولین او قصد به جنس المستوقدین او القوج الذی استوقد۔

ترجمہ :- اور الذی بمعنی میں الذین کے ہے جیسا کہ فرمان باری و خضتم کالذی خاضوا میں (اور تم بھی اسی طرح کھود کرید کرتے ہو جیسا کہ پہلے لوگوں نے کھود کرید کیا تھا) بشرطیکہ بنور ہم کی ضمیر کا مرجع الذین کو قرار دیا جائے اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ قائم کو تو تائین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مقصود بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے۔ جو کھول تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ تو متصف کرنے کا وسیلہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ وہ بمنزلہ جزو اسم ہے لہذا اس کا حق یہی ہے کہ اسے جمع نہ لایا جائے جیسا کہ اس جیسے دوسرے اسماء موصو کہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ زیادتی معنی کے واسطے تون کا اضافہ ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فصیح لغت کے اعتبار سے حسن برقرآن نازل ہوا۔ ہمیشہ یار کے ساتھ وار د ہے نیز اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے طویل ہے لہذا تخفیف کا مستحق ہے اور اسی وجہ سے تخفیف میں مبالغہ کیا گیا چنانچہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یار اور ذل کو جمع کسرو کے حذف کر کے صرف الف لام پر اکتفا کر لیا گیا۔ یا الذی مراد مجلس مستوقدین ہے یا جماعت مستوقد مراد ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگلے کلام میں فلما انصارت ما حوله شرط ہے اور ذہب اللہ بنور ہم اس کی جزاء۔ اور بنور ہم میں ہم ضمیر جمع کا مرجع الذی مستوقد ہے جو مفرد ہے پس ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہ ہوئی۔ تاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلین ذکر کی ہیں۔

پہلی تاویل :- الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا بغیر من تخفیف فون حذف کر دیا گیا جیسا کہ ختم کا ذی خاضوا۔ اور الذی جار بالصدق وصدق بد اولئک ہم المعتقدون میں پہلی آیت میں خاضوا کی ضمیر جمع الذی کی طرف راجع ہے اور دوسری مثال میں اولئک اسم اشارہ جمع کا مثار الیہ الذی ہے۔
شبه پیدا ہوا کہ جس طرح و ختم کا ذی خاضوا میں خاضوا البصیغہ جمع وار ہے اسی طرح استوفد کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہیے تھا؟

الجواب :- الذی دورخ رکھتا ہے لفظی معنوی لفظی اعتبار سے مقرر ہے معنوی حیثیت سے جمع۔ پس استوفد میں لفظی رعایت ہے اور خاضوا میں معنوی۔

دوسری تاویل۔ قاصی نے دوسری اور تیسری تاویل اگرچہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر ہم سلسلہ کلام کو برقرار رکھتے ہیں تاظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ الذی سے بعض متوقد مراد ہے۔ کوئی شخص معین مراد نہیں۔ اب چونکہ جنس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی بجانب ضمیر جمع لوٹائی جاسکتی ہے۔

تیسری تاویل۔ الذی سے پہلے لفظ فوج مضاف مقدر ہے۔ اصل عبارت یوں ہے۔ بکشل الفوج الذی استوفد ناذا۔ چونکہ لفظ فوج جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے ضمیر جمع کو اس کی طرف راجع کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تنبیہ :- یاد رہے جس سوال کی جواب دی کے لئے قاصی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہو گا جبکہ ذہب اللہ بنور ہم کو فلما انضارت ماحولہ کی جزاء مانا جائے اور اگر خدمت نامہ کو جزاء مقدر مان لیا جائے اور ذہب اللہ بنور ہم کو وجہ سبب کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو پھر اسکا سی نہیں پیدا ہو گا کیونکہ دریں صورت بنور ہم میں ہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ جائے گی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ فلما انضارت ماحولہ خدمت ناره ذہب اللہ بنور ہم۔

قولہ وانما جاز ذلک۔ یہاں سے ایک سوال و جواب چھڑ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ الذی استعمال کر سکتے ہیں مگر قارئین کی جگہ نام نہیں رکھ سکتے؟

الجواب :- قائم اور الذی میں تین طرح سے فرق ہے اول یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صلا مقصود بالوصف ہوتا ہے یعنی ماحولہ فی الرجل الذی ہو عالم میں مقصود تو ہو عالم کو صفت بنا نا ہے۔ الرجل کی مگر چونکہ الرجل معروف ہے اور ہو عالم نکرہ ہے کیونکہ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور نکرہ معرف کی صفت بن نہیں سکتا۔ اس لئے بنور الذی لانا پڑا تاکہ الذی اسم موصول کی وجہ سے یہ جملہ معذ ہو جائے اور معروف کو معرف کی صفت بنایا جاسکے پس الذی جملہ کو صفت بنانے کا ایک وسیلہ ہے وسائل میں حتی الامکان تخفیف برتنی جاتی ہے۔ تاکہ جلدی سے مقصود تک پہنچا جاسکے۔

اس کے برخلاف جاء فی الرجل القام کہ اس میں القام ہی مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

تو مقصود میں اختصار ہوتا نہیں اس لئے انقام کو انقامتین کی جگہ نہیں رکھ سکتے پس جاری الرجال القائمون ہی کہیں گے۔

دلالتیں باسم نام الخ یہ دوسری وجہ فرق ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کا جزو ہے اور القائم اسم تام ہے۔ یعنی الذی براہ راست بذریعہ جملہ مثلاً فاعل، مفعول، مبتدا، خبر نہیں بن سکتا اور القائم براہ راست جزو جملہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ زید القائم میں القائم خبر ہے۔ جاری القائم میں القائم فاعل ہے اور جمعیت اسم تام کے خواص میں سے ہے پس الذی کی جمع نہیں لاسکتے بلکہ واحد جمع اس میں برابر ہوں گے بطرح ان کے نظائر مثلاً سادتن وغیرہ کی جمع نہیں لاتے بلکہ واحد جمع ان میں برابر ہے۔ البتہ انقام کی جمع ضرور آئے گی

ولیس الذین جمعاً لمصحح بل فوزیادۃ الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے جو سابق عبارت سے پیدا ہوا۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ الذی کی جمع نہیں آتی جس طرح مادمین کی جمع نہیں آتی۔ سالانہ الذی کی الذین جمع سالم یا دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔

الجواب :- الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ اسم جنس ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر سب پر بولا جاتا ہے پس جب کثیر تک اسے محدود رکھنا ہوتا ہے یعنی یہ منظور ہوتا ہے کہ قلیل کا احتمال اس میں نہ رہے تو یا دونوں کی زیادتی کر دیتے ہیں تاکہ یا دونوں کی زیادتی اس بات کی علامت ہو جائے کہ یہاں صرف کثرت مراد ہے قلت کا احتمال نہیں۔ اور الذین کے جمع سالم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ الذین ہر حالت میں حتیٰ کہ حالت رفع میں بھی یا دونوں ہی کے ساتھ مستعمل ہے۔ اگر جمع سالم ہوتا تو حالت رفع میں الذین بالواو والنون استعمال ہوتا۔ نیز جمع سالم کا منفرد صرف اہل عقل پر بولا جاتا ہے جیسے المسلم، الضارب، العالم وغیرہ۔ اور الذی اہل عقل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بلکہ غیر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ الذی الذین کا منفرد نہیں و لکن مستطالاً الخ۔ یہ تیسری وجہ فرق ہے اس کا خلاصہ یہ کہ الذین اپنے صلہ کی وجہ سے لمبا ہو جاتا ہے کیونکہ صلہ کا جملہ ہونا ضروری ہے پس طول کی وجہ سے تخفیف کا مستحق ہے لہذا دونوں کو حذف کر کے الذی کہا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب زیادہ تخفیف کرنی ہوتی ہے تو یا کو حذف کر کے الذ کہتے ہیں بلکہ کمرہ کو بھی حذف کر کے الذ بولتے ہیں اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول پر اسم موصول داخل ہو تو ذال کو بھی حذف کر دیتے ہیں صرف ال رہ جاتا ہے اس کے برخلاف قائمتین کہ اس میں طول نہیں لہذا وہ مستحق تخفیف نہیں۔

والاستیقاد طلب الوقود والسعی فی تحصیلہ وھو سطوع النار وارتفاع لہبھا و
اشتقاق النار من نارینور نوراً اذا انفصل لان فیھا حرکتاً واضطراباً۔
فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهَا ای النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعديّة۔ والّا
امکن ان تكون مسندة الى ما والتانیث لان ما حول اشياء واما کن او الى ضمیر
النار وما موصولة فی معنی الامکنۃ نصب علی الظرفیۃ او مزیدۃ وحولہ ظرف وتالیف
الحول للداران وقیل للعام حول لانه یدور۔

ترجمہ ۱۔ استیقاد آگ کو دیکھنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا
اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نارینور نوراً ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب
کوئی چیز بد کے اور سجا کے آگ کا یہ نام اس لئے پڑا کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہے۔
پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشن کر دیا ان چیزوں
کو جو آگ جلانے والے کے ارد گرد ہیں دیترجمہ اس صورت میں ہو گا جبکہ اضار کو آپ متعدی قرار دیں۔ ورنہ
ہو سکتا ہے کہ اضارت ماکل بجانب مسند ہو۔ اور بریں تقدیر اضار کو موقوف لانا اس لئے ہے کہ مستوقد کا
ماحول ہیئت سے چیزیں اور ہیئت سے ملکیں ہیں۔ یا اضارت مسند ہے نار کی ضمیر کی بجانب اور موصولہ
ہے امکان کے معنی میں متصرفیۃ ظرفیت کی بنا پر۔ یا اذہ ہے اور حول ظرف ہے اور حول کی ترکیب مادی
دوران دھونے کے معنی کے لئے ہے حول کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم گھا کر پھر آجاتا ہے۔

تفسیر :- لَمَّا سَبَّوْهُ کی تفسیر کے مطابق حروف وجود ووجود ووجوب لوجوب (روح المعانی) یعنی
لَمَّا ایسا حرف شرط ہے جو ایک شئی کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری شئی کے وجود یا وجوب کی وجہ
سے اور اضار میں دواقتال ہیں۔ اول یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متعدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضار اشئ نفہ
ای تنور۔ یعنی شئی روشن ہوگئی اور اضار غیرہ ای تنورہ یعنی اس کو دوسری چیز نے روشن کیا۔ (شیخ زادہ) اگر
متعدی ہے تو اس کا فاعل ضمیر ہوگی جو نار کی طرف لوٹے گی اور ماد میں دواقتال ہیں موصولہ ہو یا موصوفہ۔ موصولہ
ہونے کی صورت میں حوالہ ثابتہ کا ظرف ہو کر وصل ہو گا۔ تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضارت الاشياء
التي هي ثابتة حولہ۔ اور اگر موصوفہ ہے تو اشياء واما کن کے معنی میں ہو گا اور حول ثابتہ کا ظرف ہو کر صفت۔
تقدیری عبارت۔ اضارت اشياء ثابتة حولہ ہوگی۔ الغرض یہ دو صورت ماحول اضارت کا مفعول

ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن کر دیا آگ نے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوقد کے ارگند ہیں

اور اگر اضافہ لازم ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں، یہ کہ فاعل ہو اب مابین وہی دو احتمال چلیں گے۔ اس کا موصولہ ہونا یا موصوفہ ہونا۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حوالہ صلہ ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہو گئیں وہ چیزیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں اشکال و جواب:۔ شبہ پیدا ہو کہ ماذکر ہے پس اضافت بھی مذکر ہونا چاہیے کیونکہ فعل اور فاعل میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب:۔ مآ میں دو رخ ہیں بفعلی، معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ماہ سے مراد وہ اشیاء اور وہ سمیتیں ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور اشیاء و اماکن جمع ہیں اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتے ہیں اس لئے معنی کا لیا خاکرتے ہوئے فعل کو مؤنث لایا گیا۔ قاضی صاحب نے ”والتانیث لائق ماحولہ اشیاء و اماکن“ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر ہو جو نازکی طرف لوٹے ہیں تقدیر مآ میں تین احتمال ہوں گے۔ موصولہ موصوفہ، زائدہ۔ اگر موصولہ یا موصوفہ ہے تو مذکورہ ترکیب کے مطابق امکان کے معنی میں ہوگا اضافت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب آگ روشن ہوگی ان جگہوں میں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال۔ جب ظرف جہات مستہ یا ظرف مبہم میں سے نہ ہو تو فی کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ مجلسات المسجد نہیں کہیں گے بلکہ کہیں گے مجلسات فی المسجد۔ اور آیت میں آپنے ماکو ظرف مانہے اور مانہ تو جہات مستہ میں سے ہے نہ ظرف مبہم میں سے پس فی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ فرماتے ہیں ”ولایحییٰ التفریح لعلی لائق الحق ان ما اذا جعلت ظرفاً فالمراد

بہا الا ممکنۃ التی تخیط بالمستوقد وہی الجہات“، یعنی جب موصولہ یا موصوفہ ظرف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور جب مآ جہات کے معنی میں ہو گیا تو بسط طرح جہات کے ظرف واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب مآ زائدہ ہوگا تو حوالہ اضافت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہوگی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ مآ کا زائدہ ہونا کلام عرب میں مسوع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضافہ کو متعدی اور مآ کو موصولہ قرار دیا جائے۔

وتالیف المحول الخ یہ حول کی لغوی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حول کی اصل ترکیب گردش اور گھاؤ

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جَوَابٌ لَنَا وَالضَّمِيرُ لِلَّذِي وَجَّعَهُ لِلْحَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى
وَعَلَى هَذَا التَّمَاثُلِ بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ لِأَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْ إِيقَادِهَا
أَوْ اسْتِيفَانِ أَجِيبَ بِهِ اعْتِرَاضَ سَائِلٍ يَقُولُ مَا بِالْهَمِّ شَبَهَتْ حَالَهُمْ
بِحَالِ مُسْتَوْفِدٍ انْطَفَأتْ نَارُهُ أَوْ بَدَلٌ مِنْ جَمَلَةِ التَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْبَيَانِ
وَالضَّمِيرُ عَلَى الْوَجْهِينِ لِلْمُتَنَاقِضَيْنِ وَالْجَوَابُ حَمْدٌ وَفِي كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا
ذَهَبَ وَابَهُ لِلْإِيحَازِ وَمِنْ الْإِلْتِبَاسِ -

ترجمہ :- تو سب کر لیا اللہ تعالیٰ نے ان کا نور۔ یہاں کا جواب ہے اور ہم ضمیر الذی کے لئے ہے اور ضمیر کا جمع
لانا الذی کے معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنیاد پر بھی بنایا نہیں فرمایا بلکہ نور ہم فرمایا اس
لئے کہ نور ہی مقصود ہوتا ہے ایقاد نار سے۔

یاجملہ متناقض ہے جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کہ کیا بات ہے جو متناقضین
کے حال کو اس آگ روشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی ہو یا بر سبیل
وضاحت مجموعہ تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ہم ضمیر متناقضین کے لئے ہے اور لما کا
جواب محذوف ہو گا جس طرح فرمان باری فلما ذہبوا بہ میں محذوف ہے۔ اور یہ حذف اختصار کی غرض
سے اور الیتباس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے۔

حل :- استیناف کا جواب لما پر عطف ہے اور اجیب استیناف کی صفت ہے اور اعتراض سائل
اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطفات نارہ مستوفد کی صفت ہے اسی لئے محل جبر میں ہے۔

(بقیہ مہگزشتہ) کے معنی دینے کے لئے ہے چنانچہ سال کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم
کی جانب، ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومتا رہتا ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ذہب اللہ بنور ہم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے اس جملہ کی قاضی نے تین ترکیبیں ذکر
فرمائی ہیں پہلی یہ کہ ذہب اللہ لما کا جواب ہے۔ اور ہم ضمیر جمع مکثل الذی استوفد کے الذی کسی
طرف راجع ہے اور چونکہ الذی جمع کے معنی میں ہے اس لئے ضمیر جمع کا لوٹنا اس کی جانب صحیح ہے۔

رہنمائی کے لئے مشہور ہے کہ جب ذہب اللہ بنور ہم فلما افشاء کا جواب ہے تو دونوں میں مناسبت ہونی چاہیے اور یہاں مناسبت نہیں ہے کیونکہ فلما افشاء میں نار کا ذکر تھا اور یہاں نور کا ذکر ہے مناسبت اس وقت ہوتی جب بنا رہم فرمایا جاتا ہے۔
الجواب۔ چونکہ نار کا مقصود اظہار نور اور روشنی ہے اس لئے مقصود اظہار کو ذکر کرنا نار ہی کو ذکر کرنا ہے۔ قاضی صاحب نے ”لانه المراد من ايقادها“ سے اسی طرف رہنمائی کی ہے۔

تفسیر ۱۸۶: ذہب اللہ بنور ہم کی دوسری اور تیسری ترکیب ہے۔ دوسری ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ فلما افشاء کا جواب مفرد ہے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم جملہ متانفہ ہے یعنی سوال مفرد کا جواب ہے تقدیر عبارت سے نکالے گی۔ فلما افشاء کا ماحول انطقات نارہ ذہب اللہ بنور ہم۔
نکتہ:۔ لما کے جواب کو حذف کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ مخاطب سمجھ لے کہ مستوقد کو آگ روشن کرنے کے بعد خوف و حیرت اور حسرت و خبط الخواص پیش آئے وہ احاطہ بیان میں نہیں آسکتے۔ لہذا افشاء نار کے بعد پیش آنی والی چیزوں کو حذف الذکر کر دیا۔ سورہ یوسف میں فلما ذہبوا بہ واجمعوا ان یحلبوا ہ فی غلیۃ الحب میں بھی لما کا جواب اسی معنی کر حذف ہے اور وہ یہ ہے فعلوا بہ ما فعلوا من الاذی اب جب لما کا جواب اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے حذف کیا گیا۔ تو سوال پیدا ہوا کہ یہ مستوقد کا سال دجوا ہے روشن کرنے کے بعد پیش آیا، ایسا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے ذمہ ہیں۔

ذہب اللہ بنور ہم ہے اس کا جواب دیا گیا کہ حال کیا۔ خدا نے منافقین کا بھی نور ایمانی سلب کر لیا۔ تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ترکیب کی بنیاد پر ذہب اللہ بنور ہم منافقین کی صفات میں سے ہو گا جیسا کہ جواب لما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔

او بدل من جملۃ التمثیل۔ یہ ذہب اللہ کی تیسری ترکیب ہے اس کا عطف ہے او استیناف پر اس ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورا کا پورا اتمثل جملہ مثلہم مثل الذی استوقد ناراً۔ فلما افشاء کا ماحول خدمت نارہ۔ مبدل منہ ہے اور ذہب اللہ بنور ہم اس کا بدل البعض۔ چونکہ مبدل منہ و بہر شہ بیان کرنے میں پورا نہ تھا۔ اس لئے برائے وضاحت ذہب اللہ بنور ہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گئی کہ منافقین کے حال کو مستوقد کے سال سے تشبیہ دی تھی۔ تو اس لئے کہ جس طرح مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد بجھ گئی۔ اس طرح منافقین کا نور ایمانی بھی سلب کر لیا گیا۔ اخیر کی دونوں ترکیبوں میں بنور ہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹے گی۔

ناظر نے لایحیاز سے حذف کا قرینہ مزعم بیان کیا ہے اور ان الالبناس سے قرینہ مجوزہ۔

واسناد الذہاب الی اللہ تعالیٰ اما لان الکمل بفعله اولان الاطفاء حصل بسبب
خفی او امر سماوی کریح او مطر۔

اول المبالغۃ ولذلك عدی الفعل بالباء دون الهمزة لما فیہا من معنی الاستغناء
والاستمساک یقال ذهب السلطان بجماله اذا اخذہ وما اخذہ اللہ وامسکہ
فلا مرسل لہ ولذلك عدل عن الضوء الذی هو مقتضی اللفظ الی النور فانه لو قیل
ذهب اللہ بضوءہم احتمل ذہابہ بما فی الضوء من الزیادۃ وبقاء ما یسمی نوراً
والفرض ان النور عنہم رأساً لا تری کیف قهر ذلك واكد بقوله۔

ترجمہ :- ذہاب بالنور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب یا تو اس لئے ہے کہ جسمی چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے
فعل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پور شدہ سبب سے ہوا یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہوا۔ مثلاً
ہوا یا بارش کی وجہ سے۔
یا ذہاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مبالغہ کے لئے ہے یہی وجہ ہے کہ فعل کو ہام کے ذریعہ منفرد بنا یا گیا۔
ہمزہ کے ذریعہ نہیں کیونکہ ہام میں استغواب دسانہ لگے رہتے اور استمساک دتھام رکھے رکھے کے معنی موجود
ہیں کہتے ہیں۔ ذہب السلطان بجماله اس وقت جب بادشاہ کسی کام لے لے اور جسے خدا لے لے اور
روک لے اسے کوئی چھڑا نیوالا نہیں اور اس میں مبالغہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی یعنی لفظ ضرور سے نور کی بجائے
عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذہب اللہ بضوء ہم کہا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضرور میں جو روشنی کی زیادتی
تھی وہ سلب کر لی گئی اصل روشنی باقی رہی جسے نور کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو سلب
کر لیتا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اسی بات کو اپنے فرمان ”وَنُرْهِمُ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ“ سے کس طرح
ثابت اور پختہ کیا ہے۔

دقیقہ مدگذشتہ اور التباس سے امن یوں ہے کہ ذہب اللہ بنور ہم میں ضمیر جمع ہے اور فلما اضاءت ماحول میں
مفرد۔ پس اگر ذہب اللہ بنور ہم کو جواب مانیں تو مطابقت نہیں رہتی اس لئے پیارنا پیار محذوف ماننا پڑیگا۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کے کئی جواب ہیں اور اشکال اس وقت وار ہو گا جبکہ ذہب اللہ بنور ہم کو
فلما اضاءت ماحول کا جواب مانا جائے اور بنور ہم کی ضمیر مکتل الذی کے الذی کی بطور راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا مقصور کیا تھا جو خدا نے اس کا نور سلب کر لیا؟
اس اشکال کے قاضی نے جبار جواب دیئے ہیں (۱) کہ آگ کا بجھنا اور نور کا سلب کرنا چاہے کس سبب سے حاصل ہوا ہو۔ مگر چونکہ تمام اسباب خدا ہی کے خلق سے ہیں۔ اس لئے اذباب نور کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔ (۲) اظفار نار کس محض سبب سے ہوا۔ اب چونکہ عادت ہے کہ جن چیزوں کے اسباب محض ہوتے ہیں۔ انہیں براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں اس لئے اظفار نار کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ بھی تو کسی آسمانی آفت سے مثلاً بارش ہو یا ہوا لیکن اظفار نار آفت کی غرض سے اس کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔

قولہ اولیٰ للبالغۃ الخ۔ یہ جو تھا جواب ہے جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ فعل میں قوت و ضعف فاعل کے قوت و ضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔
دوم یہ کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے جیسے ذہب سے اذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور باقی رکھتے ہوئے اس کے معمول پر بار داخل کر دی جائے جیسے ذہب سے ذہب بہ۔ اذہب اور ذہب بہ کے معنی لیجانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں مبالغہ ہے کیونکہ اس میں بار مصاحبت کے معنی دے رہی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کسی شے کو لے گیا۔ اور اپنے ساتھ اُسے روک رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب لیجانے والا کسی شے کو روکے رکھے گا۔ تو اس کی واپس کا سوال پیدا نہیں ہوتا پس یہ لے جانا ہمیشہ کے لئے نیما نہ ہے بخلاف الاول۔

توم یہ کہ حضور زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشن کو کہتے ہیں بقولہ تعالیٰ اجعل الشمس ضیاءً والقمر نوراً الشمس کو ضیاء کہنا اور قمر کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔
تیسرا یہ کہ زیادہ روشنی کی نفی سے اصل شے کی نفی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ بھول زیادہ خوش ہوا رہا نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سرے سے خوش ہو ہی نہیں۔ اس تمہید کو ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ اولیٰ للبالغۃ سے چوتھے جواب کا ذکر ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اذباب نور کی نسبت اس لئے ہے کہ اذباب میں مبالغہ پیدا ہو جائے کیونکہ فاعل قوی کا فعل قوی ہو کر نہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ کون قوت دار ہے۔ لہذا اس کے فعل اذباب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اس مبالغہ کے لئے ذہب کو متعدی بالہمزہ نہیں بنایا۔ بلکہ متعدی بالبار بنایا۔ کیونکہ اس کے استعجاب کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کر کے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے واپس آنے کی کوئی توقع نہیں کیونکہ جسے خدا روک لے اسے کوئی واپس نہیں لاسکتا۔ اور اس مبالغہ کی خاطر نور کا لفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ حضور کا لفظ آنے کیونکہ ذہب اللہ نور ہم۔ فلما اذہب اللہ نور ہم۔ فلما اذہب اللہ نور ہم۔ فلما اذہب اللہ نور ہم۔ اور نور کا لفظ لائے میں مبالغہ اس لئے ہوا کہ حضور زیادہ روشنی کو کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشن کو۔ پس اگر حضور ہم فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ روشنی سلب کر لی گئی۔ نفس روشن باقی ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ۔ فذکر الظلمۃ الّتی ہی عدم النور وانطیاسہ بالکلیۃ
وجمعها ونکرها ووصفها بانھا ظلمت خالصۃ لا یتراى فیہا شبحان۔

وترک فی الاصل بمعنی طرح وخلق ولہ مفعول واحد فضمین معنی صیر فجری
مجری افعال القلوب کقولہ وترکہم فی ظلمت۔ وقول الشاعر فترکتہ جزر السباع
ینشتہ۔

ترجمہ :- اور چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوچھڑتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس ظلمت کو ذکر
فرمایا جو نور کا معدوم ہونا اور اس کا بالکلیۃ مٹ جانا ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکرہ لائے اور
اس کا وصف یہ ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔
اور ترک دراصل طرح دے دیا اور خلق (چھوڑ دیا) کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے پھر اس میں
میرے معنی کی تضمین کر لی گئی پس ترک افعال قلوب کے قائم مقام ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ذکر کہم فی ظلمت
میں اور جیسے شاعر کے قول فترکتہ جزر السباع الخ میں۔

(بقیہ صگند مشتہ بالکلیۃ سلب کر لی گئی۔ اس لئے نور کا لفظ لائے جس سے مطلق روشن کی نفی ہو جاتی ہے۔ قاضی
صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ذکر کہم فی ظلمت لا یبصر ون پر گہری نظر ڈالی جائے۔ تو اس مبالغہ اور تکبید کا بخوبی اندازہ
ہو جائے گا۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ یہ اشکال و جواب اس وقت ہوں گے۔ جب ذہب اللہ بنور ہم کو ملے گا جواب
مانا جائے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم کی ضمیر الذی کی طرف لوٹائی جائے۔ اور اگر ملے منقطع مان کر ہم کی ضمیر متعین
کی طرف راجع کریں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اپنی بد اعمالی کی بنا پر وہ اسی کے مستحق تھے۔

تفسیر :- ان چاروں فعلوں (فذرک، وجمعہا، وکترہا، ووصفہا) سے قاضی نے مبالغہ کی وجہ ذکر
فرمائی ہیں جن کی توضیح ترجمہ ہی سے ہو گئی۔

قولہ وترک فی الاصل الخ یہ ترک کی نفی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرح یا خلق کے معنی میں ہو گا تو
منعدی بیک مفعول ہو گا۔ اور جب میرے معنی کی اس میں تضمین کر لی جائے تو منعدی ب دو مفعول ہو گا۔ اور
حسب طرح افعال قلوب میں انتقاء ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اسی طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر انتقاء
بائز نہ ہو گا۔ منعدی ب دو مفعول ہونے کے استشہاد میں آیت قرآنی ذکر کہم فی ظلمت اور شاعر کا قول۔

والظلمة ماخوذة من قولم ما ظلمت ان تفعل كذا ای ما منعك لا تفعل
البصر وتمنع الروية -

ترجمہ :- اور ظلمت اہل عرب کے قول ما ظلمک ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے، اظلمک الخ کے معنی ہیں
کچھ نہ کرنے سے کسی چیز نے روکا۔ اور ظلمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نگاہ کے اڑے آکر رویت کو روک دیتی ہے۔

دبقیہ صگڈ شتہ پیش کیا ہے۔ آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ ہم ضمیر مفعول متصل مفعول اول اور
فی ظلمت مستقر بن کے متعلق ہو کر مفعول ثانی اور لا یفسد ضمیر سے حال۔ تقدیری عبارت ہوگی و ترکہم
مستقر بن فی ظلمت حال کو ہم لا یفسدون۔ مگر آیت ترک کے متقدی بدو مفعول ہونے پر قطعی دلیل نہیں کیونکہ یہاں
دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ فی ظلمت اور لا یفسدون کو حال مترادف یا متداخلاً مان لیا جائے۔
البتہ شعر وغوی پر قطعی دلیل ہے کیونکہ اس میں ہزر سباع مفعول ثانی ہے اور معرف ہونے کی وجہ سے
سال کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ شعر اپنے آخری مصرع کے ساتھ یوں ہے۔

فترکتہ ہزر السباع یشئہ ما بین قلة رأس والمعصم
ترکتہ کی ضمیر مفعول مدح کی بجانب لوٹ رہی ہے جس کو شاعر نے قتل کیا ہے ہزر مصدر بمعنی مفعول
ہے۔ کا لخلق معنی المخلوق ہزر ان جانوروں کو کہتے ہیں جنہیں ذبح کیا جائے۔ مثلاً بکری، گائے۔ پھر اس حال
ہونے لگا طعۃ السباع درندوں کی خوراک کے معنی میں۔ یشئہ سباع سے یا ترکتہ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے
اس کا مصدر نوش ارباب فقر ہے جس کے معنی ہیں۔ اگلے دانوں سے سہولت نوبج کر کھانا۔ موصولہ۔
یشئہ کی ضمیر مفعول سے بدل واقع ہے قلد سرکا بالائی حصہ۔ کھوپڑی۔ مقصم اسم ظرف ہے کنکن پہنے کی جگہ۔
کلاتی، پہنچا ترسمہ ہوگا۔ پس میں نے مدح کو درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں چھوڑا ہے کہ درندے
اس کے اس حصہ کو نوبج نوبج کر کھا رہے ہیں جو کھوپڑی اور کلاتی کے درمیان ہے۔ شعر سے ثابت
ہوتا ہے کہ ترک متقدی بدو مفعول ہے ضمیر متصل اس کا مفعول اول اور ہزر السباع مفعول ثانی ہے۔
یہ شعر غنہ ابن شداد عس کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے۔ شاعر اس میں اپنی بہادری اور مفعول
کی بے بسی دکھانا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے مدح کو جس وقت مارا یا تو اس کے سارے حمایتی گھا
گئے۔ اور لاش کو اس بے بسی کے عالم میں چھوڑ گئے کہ درندے بڑے مزے سے اس کا گوشت نوبج کر کھا رہے
تھے۔

وظلما تم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين المؤمنين
يسفي نورهم بين ايديهم وبابانهم وظلمة الضلال وظلمة مسخط الله تعالى وظلمة
العقاب المبرور وظلمة شديدة كاتما ظلمات متراكمة.
ومفعول لا يبصرون من قبيل المظهر المتروك فكان الفعل غير متعد.

ترجمہ :- اور منافقین کی متعدد تاریکیاں دیہ ہیں کفر اور نفاق کی تاریکی اور روز قیامت کی تاریکی یعنی
اس دن کی تاریکی جس دن آپ ایماندار مردوں اور عورتوں کو دکھیں گے تو ان کا نور ان کے آگے اور دائیں
جانب پھیلتا جا رہا ہے یا گمراہی اور خدا کی ناراضگی اور عذاب دائمی کی تاریکیاں ہیں (ظلمات سے مراد)
ایسی سخت ظلمت ہے جو تہ بہ تہ متعدد تاریکیوں کے مشابہ ہے۔
اور لا یبصرون کا مفعول ان مفعولوں کے قبیلے سے جس میں حذف کر کے نسبتاً منبہ کر دیا کر دیا جاتا ہے تو گویا فعل
لا یبصرون متعدی ہی نہیں بلکہ منزل بمنزلہ لازم ہے،

تفسیر :- یہ عبارت ظلمات کے تعدد کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ چاہے بنور ہم کی ضمیر منافقین کی
طرف لوٹے چاہے مستوفی کی طرف۔ یہ دو صورتیں یہ سوال اٹھاتے کہ قرآن نے ظلمات سے کاصبق استفال کیا
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریکیاں موجود تھیں آخر دیکھا تھیں جب ضمیر متوقدین کی طرف لوٹے تب تو جواب
واضح ہے کہ رات، بدلی گھٹا کی تاریکیاں مل ملا کر کئی ایک ہو گئیں اور منافقین کو مر جے ماننے کی صورت میں
جواب وہ ہو گا تا صحنے نے ذکر کیا تا صحنے نے دوسری توضیح میں روز قیامت کی ظلمت بھی شمار کرانی ہے اس پر ذرا
سائنس کا ہے کہ وہ آئندہ پیش آئے گی۔ اور ترک کا لفظ بتاتا ہے کہ انہیں ان ظلمتوں میں چھوڑا گیا تھا۔ جو فی
زمانہم موجود تھیں۔ ؟ مگر یہ اشکال اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ روز قیامت کی ظلمت، ظلمت نفاق و کفر
کی مثالی صورت ہو گی لہذا اسکا شمار ان کے زمرہ میں ہو سکتا ہے۔

قولہ ومفعول الخ جب کسی فعل متعدی کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ خاص نہیں
ہے بلکہ یکساں طور پر سبھی مفاعیل سے متعلق ہو سکتا ہے تو اہل بلاغت اس فعل متعدی کے مفعول کو ذکر نہیں
کرتے یا حذف کر کے لازم کے درجہ میں آنا دیتے ہیں۔ گویا اس کا کوئی مفعول ہی نہیں پس لا یبصرون کا مفعول
ذکر نہ کرنے میں یہی مصلحت مضمیر ہے اور منشا ایزدی یہ ہے کہ منافقین بالکل فائدہ البصر ہیں ان کی بصر کا کسی مبصر
سے تعلق ہی نہیں۔

والآیۃ مثل ضربہ اللہ لمن اتاہ ضرباً من الرہدی فاضاعہ ولم یتوصل بہ الی نعیم الابد
بقیہ متحیراً متحسراً نقیراً وتوضیحاً لما تضمنتہ الایۃ الاولی۔

ترجمہ :- اور آیت سے ہر اس شخص کی مثال بیان کرنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔
اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعے ابدی نعمتوں تک نہ پہنچا ہو۔ پس حیرت و حسرت زدہ
ہو کر رہ گیا۔ اور اس مثال کو لانے کی غرض، اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس پر پہلی آیت (اولئک الذین
اشتروا الآیۃ) مشتمل ہے۔

تفسیر :- قاضی کے مقصود کی وضاحت صاحب شہادت نے اس طرح کی ہے کہ مثلاً ہم سے لے کر دیگر ہم
فی ظلمات لا یسرورن تک تمثیل مرکب ہے۔ مشبہ یعنی متوقد کی باب میں چند چیزوں کا لحاظ کر لیا گیا۔
مثلاً آگ روشن کرنا آگ کا ایک تحت سمجھا جاتا۔ اس آگ روشن کرنے والے کا راستے کی رہنمائی سے جس
کی خاطر اس نے آگ بجلائی تھی محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جاتا۔ اسی طرح مشبہ کی باب میں بھی مقصود
چیزوں کا لحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کافی الجملہ حاصل ہونا اور اسے کھو بیٹھنا اور ابدی نعمتوں سے محروم ہو کر
حیرت زدہ رہ جانا اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ فریقین وسیلہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نامرادی اور
محرومی کی حیرت میں پڑے رہ گئے۔

اب رہی یہ بات کہ مشبہ کی ہے تو بقول قاضی مشبہ ہر وہ شخص ہر وہ طبقہ جسے اللہ تعالیٰ نے
ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاع کوئی شعاع عطا کر دی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا ہو اور ان کے مقاصد تک ساقی
حاصل نہ کر سکا ہو شیخ زادہ نے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو، خواہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا علم ہو، خواہ
قسوئے سلیمہ اور سدا ول اھنام ہوں۔ خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو۔ مشبہ بننے کے لئے کوئی منافقین
ہی مخصوص نہیں ہیں۔

مفسر ہنسی فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولئک الذین اشتروا القبلات بالہندی کے مضمون کی
بھی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا۔ کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لی۔
اور اسی ضلالت پر برقرار ہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس
لئے اس کی توضیح و تقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ ہولاء المنافقون فانہم اضاوا ما نطقت بہ السنۃ من الحق باستبطان الکفر و اظہارہ حین خلوا الی شیاطینہم ومن اثر الضلالۃ علی الہدیٰ المجمعولہ بالقطمۃ وارتد عن دینہ بعد ما امن ومن صحل احوال الارادۃ فادعی احوال المعیۃ فاذهب اللہ عند ما اشرقی علیہ من انوار الارادۃ۔

ترجمہ :- اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہوں گے کیونکہ انہوں نے کفر کو دہلیوت میں اچھپا کر اور اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ظاہر کر کے وہ حق ضائع کر دیا جس کے ساتھ لان کی زبانیں گویا ہوتی تھیں۔ نیز وہ طبقہ بھی داخل ہو گا جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے فطری طور پر الزامیہ قدرت رکھتی تھی یا وہ ایسا انکار دین سے برگشتہ ہو گیا۔ نیز وہ لوگ بھی داخل ہوں گے۔ جنکو پیش تو آئے ارادت کے احوال اور دعویٰ کر بیٹھے۔ محبت کے احوال کا پس خدانے ان سے ارادت کے انوار بھی جواں پر چمکائے تھے سلب کر لئے۔

تفسیر مع التزکیب :- یدخل نفل ہولاء المنافقون معطوف علیہ واو حرف عطف، من موصولہ اثر معطوف علیہ او حرف عطف، ارتد معطوف، اثر اپنے معطوف سے مل کر من کا حصہ، موصول اپنے حصہ سے مل کر معطوف علیہ معطوف واو حرف عطف، من صحیح لہ انہ معطوف معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر ہولاء المنافقون کا ہولاء المنافقون اپنے معطوف سے مل کر مدخل کا فاعل۔

قاضی کا مقصود اس تمثیل کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مجاہدین، مرتدین سبھی داخل ہو جائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہو جائیں گے جو سلوک و ارادت کی ابتدائی منزل طے کر رہے تھے۔ اور انتہائی پرہیزگار بننے کا دعویٰ کر بیٹھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدانے ان کے وہ انوار سلب کر لئے جو سالک مبتدی پر طاری ہوتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بالقضا کے ساتھ متصف کرنے کو یا اور محبت نام ہے محبوب کی جستجو میں اپنے احوال کو فنا کر دینا اور ایسی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جانا کہ اس کی ہرگز مو سے یہ صدا نہ آئے۔

عہ جلاکراپی شمع زندگانی تیری محفل کو روشن کر رہا ہوں

اسی مقام کی بجانب مولائے روم نے عہ جلا معشوق است و عاشق پیردہ سے اشارہ کیا ہے۔ ارادت سالک کا ابتدائی مقام ہے۔ اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

او مثل ایمانہم من حیث انہ یعود علیہم بحقن الدماء وسلامتنا الاموال والاولاد
ومشاركة المسلمين في المغامم والاحكام بالنار الموقدة للاستضاءة ولذهاب اثره
وانظما س نوره باهلاکهم وانشاء حالهم باطفاء الله نغلا اياها واذها نورها

ترجمہ :- یا آیت تشبیہ منافقین کے ایمان کی بایں حیثیت کہ ان کا زبانی ایمان ان کو فائدہ
پہنچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اموال و اولاد کی سلامتی کا اور مال غنیمت اور دیگر احکام دوزن فی
قنور المسلمین وغیرہ میں مسلمانوں کے شریک اور سا جھی ہونیکا اس آگ کے ساتھ جسے روشنی حاصل
کرنے کے لئے جلا یا گیا ہو۔ اور انرا ایمان کے دور ہونے اور اس کے نور کے ختم ہو جانیکو منافقین کو ہلاک
کر دینے اور ان کے حال کا افشاء کر دینے سے حاصل ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے
اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

دقیقہ مد گذشتہ انتہائی میں اس سے زائد اب جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ
میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدائے اُس کے اتوار سلب کر لئے اور
وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔ سچ ہے۔

یہ رتبہ بلند ملا جب کو مل گیا۔ ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں۔

ایک مشابہ :- شہام کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافقین
کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کیونکر صحیح ہے؟

الجواب :- اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سبب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ دیکھنا
چاہیے کہ منافقین کی یہ مثال کس سبب سے بیان کی ہے وہ سبب جب دوسروں میں موجود ہو تو دوسروں کو
اس کا مصداق ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراض وجواب شہاب نے ذکر کئے ہیں۔

نفس میں :- او مثل کا عطف ہے مثل ضربہ اللہ پر اور بحقن الدماء میں بار تعدیہ کے لئے ہے۔
قاضی فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافقین کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔
اور تشبیہ مفرق ٹھہرایا جائے اور وجہ تشبیہ یہ ہے زبانی ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسے روشنی
حاصل کرنے کے لئے جلا یا جائے۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح آگ کی روشنی کا ناکہ دیتی ہے اسی طرح
منافقین کو ان کے زبانی ایمان نے جان و مال کی حفاظت اور اولاد کی سلامتی وغیرہ کا ناکہ دیا۔
اور خدائے جب ان کا افشاء کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا بھانڈا پھوٹ گیا تو ان کے سرسری

صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ لِمَا سَدَّ مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْإِصَاخَةِ إِلَى الْحَقِّ أَبَوَانِ يَنْطَقُوا بِهِ
السَّنَتَهُمْ وَيَتَبَصَّرُوا الْآيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جَعَلُوا كَأَنَّمَا لَيْفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَتْ
قَوَاهِمُ كَقَوْلِهِ ۚ صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا أَذْكَرَتْ بِهِ ۚ وَإِنْ ذَكَرَتْ لِبُسْوَةٍ عِنْدَهُمْ
أَذْنُوا ۚ وَكَقَوْلِهِ ۚ أَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ وَأَسَمُّ خَلْقِ اللَّهِ حِينَ أَرِيدَ ۚ

ترجمہ ۱۔ وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں۔ اندھے ہیں۔ جب منافقین نے اپنے کان توہم الی الحق سے
روک لئے اور اس سے باہر کیا کہ اپنی زبانوں کو گویا بنائیں۔ اور اپنی آنکھوں سے قدرت کی نشانیوں
دیکھیں تو انہیں ایسا ٹھہرایا گیا گویا ان کے ظاہری حواس ماؤت ہو چکے اور ان کے قوی معطل جیسے
شاعر کا یہ شعر ۚ اصم عن الشئ الذی لا اریده و اسم خلق اللہ حین ارید ۚ

دقیقہ مہ گذشتہ ایمان کا اثر حائز رہا نہ ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ اموال و اولاد۔ اس اثر کے دور
ہونے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگ بھڑانے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔
فائدہ ۵۔ جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس کی دو
صور میں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دیا جائے گی
یا مجموعہ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دیا جائے گی اول کو تشبیہ مفرق اور ثانی کو تمثیل مرکب
کہتے ہیں۔

تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب
کے قبیلے سے ہے۔ اور دوسری مفرق کے قبیلے سے۔

تفسیر وحل :- مَجمع جمع ہے۔ مسمع کی مسمع کے معنی عضو سمع (کان) یا قوت سامعہ جو
کان میں ودیعت کی گئی ہے۔ اصآخت۔ افعال سے مصدر رہے کان لگانے کے معنی میں۔ یطبقوا جمع مذکر
غائب ہے النطاق سے، جس کے معنی گویا بنادینا ہیں۔ یہ کی ضمیر حق کی طرف راجع ہے۔ السنتم منطبقوا
کا مفعول رہے۔ جعلوا لما کا جواب، الفیت مجہول مؤنث ہے باب نصر سے مصدر اؤف ہے۔ مشاعر
اگر مشعر بکسر البیم کے جمع ہے تو معنی ہوں گے آگ شعور اور اگر مشعر بفتح کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے
اصم وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو۔ مکم و مکم کی جمع ہے اکم وہ شخص جس کی قوت ناظرہ
میں خلل ہو۔ عمی۔ اعمی کی جمع ہے۔ اعمی وہ شخص جس کی قوت باصرہ میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلاقتها علیہم علی طریقۃ التمثیل لا الاستعارة اذ من شہرطہا ان یطوی ذکر
المستعار لئلا یحیث یمکن حمل الکلام علی المستعار منہ لولا انقرینہ کقول زہیرہ
لادی اسد شاکی السلاہ مقذف : لئلا یبد اظفارہ لم تقلم۔

ترجمہ :- اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر ہے
ہیں کیونکہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار و مشبہ کا ذکر اس طرح لپیٹ دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام
کو مستعار منہ پر محمول کر سکیں جیسے زہیر کا یہ شعر ہے لادی اسد الخ

(بقیہ مغلزشتہ) منافقین پر اوصاف ثلاثہ کے اطلاق کی توجیہ کرنا ہے۔
فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کافلوں کو صلائے حق سننے اور زبان کو کلمہ حق ادا کرنے اور آنکھوں
کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا۔ حالانکہ ان اعضاء ثلاثہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا مگر ان کو گونگوں
پہروں اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے وہی لفظ استعمال کئے گئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی
شئ اپنی اصل منفعت کو خفقو مبیضی ہے تو اس کو معدوم سمجھ لیا جاتا ہے۔ چنانچہ دو شاعروں کا کلام
اس پر بین شہادت ہے۔ پہلا شعر تعجب عطفاتی کا ہے جس میں وہ اپنے حاسدوں کے جملانے اور تنگ
نظری کی شکایت کر رہا ہے۔ شعر میں صم خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی۔ اور صم حاسدین کی طرف راجع ہے
حلی ابیات بیضاوی میں مولوی سیف الحسن صاحب سہارنپوری اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن
بہ الشئ علم بہ، و اذن لا سمعہ، والمراہو الثانی بشہادۃ الصم یعنی اولیٰ کے دو استعمال ہیں۔
(۱) یہ کہ اس کا صلہ بار جو کاہریں تقدیر علم کے ہم معنی ہو گا (۲) یہ کہ صلہ لام ہو۔ دریں صورت صم کے معنی
دے گا۔ یہاں اولیٰ سے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ صم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی پہلا جو
کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ :- وہ پہرے ہیں جب سنتے ہیں میری بھلائی۔ اور اگر ان کے روبرو میرا تذکرہ برائی کے ساتھ ہوتا
ہے تو وہ شہوات اجاتے ہیں کان ٹگا کر سننے لگتے ہیں۔
شاید اس شعر میں یہ ہے کہ شاعر یا وجود اس کے کہ حاسدوں کے بھلائی سننے کا اقرار کر رہا ہے ان کو
بہرکہ رکھے یہ محض اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوا۔
اصم عن الشئ لادی لا یدہ الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا قائل معلوم نہیں۔ اصم انحل کے وزن پر صفت مشبہ
ہے یا صیغہ اسمک اور اصم اسم تفضیل۔

(بقیہ صفحہ ششہ)
شاعر کہتا ہے میں ان چیزوں کے سننے سے سب زیادہ بہرہ و ہول جنہیں میں سننا نہیں چاہتا۔ اور ان باتوں کو مخلوق میں سب سے زیادہ سنتا ہوں جنہیں سننا چاہتا ہوں اس شعر میں بھی اہم کا اطلاق اسی معنی کر رہے

تفسیر :- منافقین کے لئے اوصاف ثلاثہ صم، بکم، عمی کا استعمال آیا تشبیہ و تمثیل کے طور پر ہے یا استفارہ کے طور پر۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں تشبیہ یلغی کے طور پر۔ کیونکہ استفارہ میں ضروری ہے کہ استفارہ جس کو مشبہ کہہ لیجئے اس درجہ متروک ہو کہ صرف قرائن سے اس کا سراغ لگ سکے۔ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جاسکے۔ دیکھیے زہیر کے شعر سے لدی اسدِ شاکی الصلاح الخ میں مدوح کو بشر سے بطور استفارہ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مدوح ایسا نیامیسا کر دیا گیا ہے کہ اگر شاکی الصلاح یا منفرد کے قرائن نہ ہوتے تو اس کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اور آیت میں مشبہ اس درجہ متروک نہیں بلکہ اس کی ضمیر ہم مذوف ہے اور الحمدوف کا لفظ گور پس شرط استفارہ نہ پائی جائے گی وجہ سے تشبیہ ہی کا قائل ہونا پڑا۔

زہیر کا پورا شعر یوں ہے :-

فقد ولم یفرغ بیونا کثیرۃ ۝ لدی حیث الفت رحلہا ام تشعم
لدی اسدِ شاکی الصلاح نقذ ۝ لک لبدۃ اظفارہ لم تقلم

شد شد و اعلیٰ العدو، ملکہ کرنا، فزع یفرع فزعاً ڈر جانا۔ شد کا فاعل حصین بن ضمضم ہے بیونا کثیرۃ منصوب بنزع المافہج۔ اصل میں تھا من بیوت کثیرۃ۔ لدی حیث الفت رحلہا۔ شد کا ظرف ہے ام تشعم موت کی کنیت ہے۔ کیونکہ قسم بوز گدھے کو کہتے ہیں اور گدھے کی عمر بہت ہوتی ہے تو گویا موت اس کی پردریش کرنی ہے اور اسے جینے کی مہلت دیتی ہے لہذا اس کی ماں ہوئی۔ شد کی اسم فاعل ہے اس کی اصل شا ملک ہے شا کہ بیشوک شوگا سے۔ پھر اس میں قلب مکانی ہوا۔ عین کو لام کی جگہ اور لام کو عین کی جگہ رکھ دیا شا کی ہو گیا۔ شد کی وہ شخص جو متسام ہتھیاروں سے لیس ہو۔ مقذ پھینکا ہوا یعنی میدانہا سے جنگ میں پھینکا ہوا وہ شخص جو لڑائیوں میں کثرت سے شریک ہوا ہو جنگ آزمودہ۔ لبدۃ لہام کے کسرے یا۔ کے فتح کے ساتھ جمع ہے لبدۃ یا لبدۃ کی۔ ببدۃ کہتے ہیں ان باتوں کو جو شیر کی گردن پر ہونے ہیں یعنی شیر کے آبال۔ اظفار جمع ہے ظفر کی، ظفر کے معنی ناخن۔ لم تقلم مجہول ہے مصدر تقلم سے تغلیم کے معنی کاٹنا۔ ناخنوں کا کاٹنا ہوانہ ہونا یا بالغہ ہے شیر کی بیان قوت میں کہ وہ ابھی کمزور نہیں ہوا۔ اس کے ناخن مردہ نہیں ہوتے اس شعر سے حصین بن ضمضم کی تعریف مقصود ہے جس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک اپنے بھائی کے قاتل و رد عیس کو مار نہ ڈالوں سر نہ دھوؤں لنگا۔ اور اسد سے ضمضم ہی مراد ہے۔ شوکا تجربہ ہو گا پس ضمضم نے حملہ کر دیا اور مقتول کے بہت سے گھروں سے نہیں ڈرا۔ اور یہ حملہ اس جگہ ہوا تھا جہاں موت نے اپنے ڈیرے ڈال دیے تھے اور موت کے ڈیرے اس شخص کے پاس پڑے تھے۔ جو ایال والا سلح شیر اور اس کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں۔

ومن ثم تری المغلقین السحرة یفرون عن توهم التشبیه صفحا کما قال ابو تمام ویصعد
حتى یظن الجھول بان له حاجۃ فی السماء۔ وھذا وان طوی ذکرہ مجذوف المبتداء
لکنہ فی حکم المنطوق بہ ونظایر ہ اسد علیٰ وفی العروب نعامة ۛ فتناء تنقمہ من
صغیر الصافر۔

ترجمہ ۱۔ اداسی وجہ سے آپ دقیقہ رس جا رویاں لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ تشبیہ کا وہم آنے سے بھی بالکل
اعراض کر جاتے ہیں جیسا کہ ابو تمام کہتا ہے وہ ویصعد حتی یظن الخ اور آیت میں گو مبتداء کو حذف کر کے مشبہ کا
ذکر لپیٹ دیا گیا لیکن وہ مذکور کے حکم میں ہے اداس کی نظیر ہے اسد علیٰ وفی العروب نعامة الخ۔

تفسیر :- یعنی چونکہ استعارہ میں مشبہ کا ذکر نیامیسا ہونا چاہیے۔ اس لئے بلند پایہ شعراء کے کلام
میں استعارے کے موقع پر تشبیہ کی بوجہ نہیں آنے پاتی چنانچہ ابو تمام کے قول سے ویصعد حتی یظن الجھول ۛ
بان له حاجۃ فی السماء میں اس کا ثبوت موجود ہے شاعر مدوح کے رتبہ کی بلندی کو مکانی بلندی کیلئے
تشبیہ دیر ہا ہے اور اس کے سیاق میں ایسی بات کا ذکر کر رہا ہے جس سے تشبیہ کا وہم بھی نہیں ہوتا۔ جتنا ہے
مدوح چڑھتا جا رہا ہے چنانچہ عامی اور نادان واقف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اسے آسمان میں کوئی کام ہے۔
شاعر نے یظن الجھول اس لئے کہا کہ جو نادان و بدینا انسان ہیں وہ آپ سمجھتے ہیں کہ مدوح کو خدا نے کمال
دے کر مستغن بنا دیا۔ اسے آسمان پر جولنے کی ضرورت ہی کیا رہی۔ اور آیت میں مشبہ کا ذکر گویا اس معنی کر
مترک ہے کہ مبتداء (جو بحالت ہے مشبہ ہے) محذوف ہے لیکن بقاعدۃ المحذوف کا لفظ محذوف کے حکم میں ہے
قاضی نے آیت کی نظیر میں عمران بن خطاب خارجی کا شعر پیش کیا ہے شعر میں حجاج بن یوسف کو اسد کے ساتھ تشبیہ
دی ہے لیکن اسے استعارہ نہ نہیں گئے کیونکہ مشبہ کی غمیہ جو ترکیب میں مبتداء واقع ہے۔ محذوف ہے۔

اسد علیٰ کے معنی ہیں انت صائل علیٰ کالا اسد تو مجھ پر شیر کی مانند تھ کر نیوالہ ہے نعامة بفتح النون شتر مرغ کو
کہتے ہیں جو بزدلی میں ضرب المثل ہے۔ فتناء نعامة سے حال ہے معنی پر کھولے ہوئے۔ صغیر آواز بغیر حروف سیبی
شعر کا ترجمہ ہو گا تو مجھ شیر ہے اور ڈرائیو میں شتر مرغ ہے جو پر پھیلے معمولی سی آواز اور سیبی سے بھاگ جاتا ہے۔
یہ شعر عمران بن خطاب نے اس وقت کہا تھا جب حجاج نے اس کے مار ڈالنے کا ارادہ کیا تھا اور صورت حال یہ تھی کہ
غزالہ کے مقابلہ میں حجاج بن یوسف نے شکست کھائی تھی انہیں دو باتوں کا ذکر ہوا کہ شاعر کر رہا ہے کہ مجھ پر تو
شیر بن رہا ہے اور غزالہ کے مقابلہ میں دم دبا کر بھاگ کھڑا ہوا تھا۔

هَذَا إِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيرَ لِلْمُتَّقِينَ عَلَىٰ أَنْ الْآيَةِ فَذَلِكَ التَّمثِيلُ وَنَتِيجَتُهُ وَأَنْ جَعَلْتَهُ
لِلْمُسْتَوْقِدِينَ فَهِيَ عَلَىٰ حَقِيقَتِهَا وَالْمَعْنَىٰ أَنَّهُمْ لَمَّا أَوْقَدُوا نَارًا فَذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ
فِي ظِلْمَةٍ هَائِلَةٍ أَدْهَشَتْهُمْ بِمِثْلِ اخْتَلَّتْ حَوَاسُّهُمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ وَثَلَّثَتْهَا قَرَأَتْ
بِالنَّصِبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُولٍ تَرَكَهُمْ -

والصمم واصله صلابۃ من اکتنازا لاجزاء ومنه قبل حجر اصم وقناة صماء وصماء
القارورة سمی به فقد ان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن القماخ مکتنازا
لا تجويف فيه ليشتمل علی هواء لیسبح بتموجہ والبکم الخرس والعصی عدم البصر
عما من شأنه ان یبصر وقد یقال لعدم البصایرة -

ترجمہ :- یہ تشبیہ و تمثیل کا قول اس وقت ہے جبکہ ضمیر فقیر فقیر متاقتین کے لئے لئے اس بنا پر کہ آیت تمثیل
سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے اور اگر ضمیر مستوقدین کے لئے قرار دین تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ اب معنی
ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کر دی تو اللہ تعالیٰ نے ان کا نور سلب کر لیا اور انہیں ہولناک ظلمتوں
میں چھوڑ دیا۔ ان ظلمتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس غفل اور قوی کمزور ہو کر رہ
گئے۔ اور یہ اوصاف ثلاثہ ترلیم کے مفعول سے حال ہونے کی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔
اور صمم کے حقیقی معنی اس ٹھوس پن کے ہیں جو اجزاء اکٹھے ہونے سے حاصل ہوا اور اسی سے لے کر
کہا جاتا ہے ”ججرام صم“ ٹھوس پیھر، سخت پیھر اور قناتہ صماء ”ٹھوس لکڑی کا نیزہ اور
صمام القارورة“ بوتل کی ڈاڑھ۔ صمم کے نام سے قوت سمع کے فقدان کا نام اسی
لئے رکھا گیا کہ فقدان کا سبب یہی ہوتا ہے کہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصہ
اس قدر ٹھوس اور پر ہو جائے کہ اس میں اتنا خلا باقی نہ رہے
جو ایسی ہوا پر مشتمل ہو جس کے ”کمر او“ سے آواز سنائی
رے اور بکم گونجنے پن کا نام ہے اور عی
کہتے ہیں بنائی کا اس شخص سے
مردم ہونا جس کی شان ہی بنیا ہونا ہوا اور نگاہ عی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. لَا يَعُودُونَ إِلَى الْهَدْيِ الَّذِي بَاعَوْهُ وَضَيَعُوهُ أَوْ عَنِ الضَّلَالَةِ
الَّتِي اسْتَرَوْهَا وَفَهُمْ مُتَحِيرُونَ لَا يَدْرُونَ أَيْتَقَدُّمُونَ أَمْ يَتَأَخَّرُونَ وَالْإِثْمُ
أَبْتَدَأَ وَأَمَّا كَيْفَ يَرْجِعُونَ وَالْفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ اتِّصَافَهُمْ بِالْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ
لِتَحْيِيرِهِمْ وَاجْتِبَاسِهِمْ -

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ. عطف على الذي استوفد كمثلاً ذوی صیب كقولہ نعا
یجعلون -

ترجمہ: اتوروہ واپس نہ ہوں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے پیچ دیا
اور ضائع کر دیا۔ یا اس گمراہی سے باز نہ آئیں گے جس کو انہوں نے مول لیا۔ یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں
معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔
اور فاء اس پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ ان کا اوصاف سابقہ کے ساتھ مستوفد ہونا ہی ان کے تحیر
اور بندش کا سبب ہے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترتا ہو اس کا عطف ہے الذی استوفد پر بین منافقوں کی مثال
مینہ والوں کی سی ہے (اور ذوی کو مقدر راننا، فرمان باری یجعلون اصابعہم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یوں سمجھیے کہ لایرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر
ہو گا یا نہیں اگر مقدر ہے تو دو صورتیں ہیں۔ الی مقدر ہو گا یا عن۔ اگر الی مقدر ہے تویرجیع معنی میں یعود کے
ہو گا۔ عود کہتے ہیں غی کی حالت اولی کی جانب لوٹ آنا، واپس ہو جانا۔ پس لایرجعون کا مفہوم ہو گا۔ یہ منافق
اس ہدایت کی طرف واپس نہیں ہوں گے جسے کھوٹیے ہیں اور اگر عن مقدر ہے تو معنی باز رہنے کے ہوں گے پس
آیت کا مفہوم ہو گا۔ یہ منافقین اس ضلالت سے باز نہیں آسکے جسے انہوں نے خریدا ہے۔ اور اگر صلہ
کچھ بھی مقدر نہیں۔ نہ الی اور نہ عن۔ تو لایرجعون کے معنی متحیروں کے ہوں گے۔

تنبیہ ۱۔ پہلی دو صورتیں اس وقت ہیں جب منیر منافقین کی طرف لوٹنے کی صورت مستوند
مرجع قرار دینے کے وقت ہے۔

کصیب من السماء کا عطف ہے الذی استوفد پر اب تقدیری عبارت نکلتی گی اور کمثل ذوی صیب
شبه ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوی کیوں مقدر مانا؟

اوتى الاصل للتساوى فى الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوى من غير شك مثل
جالس الحسن او ابن سيرين وقولك تغل ولا تطع منهم انما او كفورا فانها لقيد للتساوى
فى حسن المجالسة وجوب العصيان ومن ذلك قوله تعالى اَوْ كَصَيِّبٍ وَمَعْنَاهُ اَنَّ
قصة المناقذين مشبهة بهما تاتين وانهما سواء فى صحة التشبيه بهما وانت مخير
فى التمثيل بهما او بايهما شئت -

ترجمہ :- اور لاصل تساوى فى الشك كىلے ہے ہر سب سے وسعت كىلے جتنا بخر تساوى كے لئے بغير شك كے استعمال
ہوئے لگا جیسے جالس الحسن او ابن سيرين . اور اللہ تعالٰى كا فرمان " ولا تطع منهم اثنا او كفورا " اور اسی قبیلہ سے قول
بارى اوكفوب " ہے اور اس كے معنى یہ ہيں کہ منافقين كا حال ان دونوں حالوں كا مشابہ ہے اور یہ كہ یہ دونوں حوال
اس حق ميں بیکساں ہيں كا انكو مشبہ بنايا جاسكے . اور اسے مخاطب توان دونوں كے ساتھ بيان دونوں ميں جن كے
ساتھ تو چاہے اس كے ساتھ تشبہہ رہنے ميں مختار ہے -

(بقية مذكورة) الجواب - تاكه زوى يميلون كالمربع بن كى اگر یہ ضرورت نہ ہوتى تو زوى كى بھى كوئى ضرورت
نہ تھى .

تفسیر :- یہ عبارت آوكے حقيقى و مجازى معنى بيان كرنے اور آيت ميں ان دونوں سے ايك كو كھانے كے
ہے . آوكے حقيقى معنى تساوى فى شك ہيں يعنى یہ ظاہر كرنا او كا سابق و لاحق اس بات ميں برابر ہے كہ جو
نسبت ان ميں سے ہر ايك سے متعلق ہے وہ ٹھوك ہے . اس معنى كے اعتبار سے او كا استعمال صرف جملہ خبر
كے ساتھ ہوگا كيونكہ شك و تردد اخبار ہيں كے ساتھ مخصوص ہے . انشائى جملوں ميں شك كا كيا كام .
شك توان ميں ہوتا ہے جن ميں صدق و كذب كا احتمال ہو اور انشاء ميں صدق و كذب كا احتمال ہيں نہيں
پھر مطلقا دو چیزوں ميں مساوات ظاہر كرنے كے لئے استعمال ہونے لگا . مطلقا تساوى كا مطلب یہ
ہے كہ دونوں كا كھانا كرنيا ان ميں سے كسى ايك كو اختيار كرنا برابر ہے . اس معنى كے اعتبار سے انشاء ميں
بھى اس كا استعمال جائز ہے . امر ميں جیسے جالس الحسن او ابن سيرين جن بھرى كى صحبت ميں ميقو
يا ابن سيرين كى . يعنى چاہے دونوں كى صحبت ميں رہو يا ايك كى . او ہيں ميں جیسے فرمان بارى " ولا تطع منهم
اثنا او كفورا " ان ميں سے بدكار يا ناشكرے كسى كى بھى پيروى نہ كرو . يعنى وجوب معصيت ميں
دونوں يا ايك برابر ہے . يعنى ان دونوں كى معصيت واجب ہے . وجوب معصيت كے قول كى بنياد

وَالصَّبِيبُ فَيَعْلُ مِنْ الصَّوْبِ وَهُوَ النَّزُولُ يُقَالُ لِلْمَطَرِ وَلِلسَّحَابِ قَالَ التَّمَّاحُ هِ
وَأَسْمَحُ دَانَ صَادِقُ الْوَعْدِ صَبِيبٌ . وَفِي الْآيَةِ تَحْتَمِلُهُمَا وَتَنْكِيرُهُمَا لِأَنَّهُ أَرِيدَ بِهِ نَوْعٌ
مِنَ الْمَطَرِ مِثْلُ يَدٍ .

ترجمہ :- اور صیب نیعل کے وزن پر ہے صوب کے معنی برسنے کے ہیں . صیب کا استعمال بارش
اور بادل دونوں کے لئے ہوتا ہے شماخ کہتا ہے ع و اسمح دان صادق الوعد صیب . (اولان کالے کالے بوجہل بادلوں
نے جو وعدہ کئے تھے ہیں برسنے والے ہیں) اور آیت میں صیب دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے اور صیب کو
مکرہ لانا اس لئے ہے کہ اس بارش کی ایک قسم یعنی تیز بارش مراد ہے ۔

(بقیہ مگدشتہ) اس پر ہے کہ نبی عن الطاعت وجوب معصیت کے معنی ہیں پس آیت میں اثم و کفر کی طاعت کے
منع کرنا ان کی معصیت کا حکم دینا ہے ۔

لہذا وکھیب کے معنی ہونے کے منافی تین کا حال ان دونوں کے مشابہ ہے آگ روشن کر نیوالے کے بھی اور
بارش والے کے بھی . اور مخاطب کو اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ تشبیہ دے یا ان میں سے کسی ایک سے ۔

تفسیر :- صیب کی اصل صوب ہے نیعل کے وزن پر ماضی صیب کا صوب کا باب فسر سے آئے معنی ہیں برسا . صیب کے دو
استعمال ہیں بارش بادل چونکہ دوسرا استعمال کس قدر محض تھا اسلئے شماخ کے شعر سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے شعر کی پوری
صورت یوں ہے ۔

عَفَى آيَةَ تَسْجِيعِ الْجَنُوبِ مَعَ الصَّبَابِ . وَأَسْمَحُ دَانَ صَادِقُ الْوَعْدِ صَبِيبٌ .
عَفَى عَفَاءً مَارِئًا . اِی جمع ہے آیت کی ۔ آیت کے معنی نشانی کے ہیں آیت کی ضمیر محبوب کے مکان کی طرف
راجع ہے . تسجیع معنی اختلاف ادلنا بدلنا جنوب دکھن ہوا . صبا پر وانی ہوا . اسمح بروزن انفل صیف
صفت ہے ، سم سے ماخوذ ہے . مراد کالے بادل . دان قریب الارض ، بوجہل ، صادق الوعد ، وعدے
کے سچے ، یعنی گر جگر برسنے والے بادل ، صیب برسنے والے بادل . یہ شعر بقول مولوی فیض الحسن سہانوی
نافع شاعر جاہلی کہ ہے . تاحی کا شماخ کی جانب انتساب وہم محض ہے . شاعر کہتا ہے محبوب کے
گھر کے نشانات دو چیزوں کے مثالی ہے ، دکھن ہو اور پروانی ہوا کے ارنے بدلنے اور کالے کالے بوجہل
وعدے کے سچے برستے بادلوں نے ۔

شعریں استشہاد لفظ صیب ہے کہ اس کا استعمال سحاب مطر کے لئے ہے . تاحی بیضاوی فرماتے ہیں
صیب کی تنویر تنکیر نوع کے لئے ہے یعنی صیب سے مراد خاص قسم کی بارش یعنی تیز بارش ہے ۔
بیضاوی کی رائے ہے کہ آیت میں صیب کے مذکورہ بالا دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن دونوں کا
احتمال اس کے منافی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو . چنانچہ خود مفسر نے ”و تنکیرہ لانہ
ارید الخ سے مطر کے معنی کی ترجیح کی جانب اشارہ فرما دیا ہے ۔

وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق اخذ بانه فاق السماء كلها فان كل
افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء قال: ومن بعد ارض بيننا وسماء
امدابه ما في صيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتكثير وقيل المراد بالسماء
السحاب فاللام لتعريف الماهية -

ترجمہ: اور سماء کو معرفت اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے آسمان کے تمام
اطراف کو گھیرے ہوئے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سمار کہا جاتا ہے جس طرح ارض کا ہر طبقہ اس کی ہر نہر سمار
ہے۔ شاعر کہتا ہے: ومن بعد ارضي انحر اور ہمارے اور محبوبہ کے درمیان زمین و آسمان کی دوری کی وجہ سے
سماء کو معرفت لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کی تقویت ہو گئی جو صیب میں اس کے ترو و مادی اور وزن اور تنکیر
کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سمار سے بادل مراد ہیں اس صورت میں لام تعریف صیغ کے لئے ہو گا۔

حل:- مطبق بضم الفاعل جہا جانیوالا، دھک لینے والا۔ لیا گیا ہے۔ ”طبق الغمام السمار“ سے یہ اس
وقت بولتے ہیں جب بدلی آسمان کی سطح کو دھک لے کر ماضی مجہول مصدر لاماد سے، توت پہنچانے کے
معنی میں۔

تفسیر:- مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السمار کا الف لام دوا ختم رکھتا ہے استغراق جنسیت
اگر استغراق کے لئے ہے تو سمار مفتی افق سمار کے ہو گا۔ افق آسمان کا کنارہ اس کا ٹکڑا۔ پس سمار
کو معرفت لاکر یہ بتانا ہے کہ بدلی نے آسمان کے ہر افق اور ہر ٹکڑے کو گھیر لیا ہے۔
اس میں یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ بارش اور بادل آسمان ہی سے اٹھا کرتے ہیں پس من السمار کہنا لامحل
ہے اور اشکال کا دفعیاس طرح ہو کہ سمار کو ذکر کر کے اس کے ہر افق کا استغراق بیان کرنا ہے اس سے بدلیوں
کا کشیف اور ہیبت ناک ہونا پورے طور پر ثابت ہو گیا۔ اگر سمار کا ذکر ہی نہ کرتے تو یہ فائدہ ہرگز حاصل
نہ ہوتا۔ مفسر علام نے سمار کے معنی افق ہونے پر ایک مصرع سے استدلال کیا ہے مصرع کا قائل معلوم نہ ہو
پورا شعر اس طرح ہے:

فاوه لذکراھا اذا ما ذکر ثقفا : ومن بعد ارض بيننا وسماء

ادہ اسم نخل ہے اتاؤہ التوجیع کے معنی میں، ذکر کرنا مصدر ہے جیسے ذکر اس نئی اضاقت ہاکی جانب امانہ
المصدر انی مفعول ہے۔ ارض سے قطعاً ارض اور سمار سے قطعاً سمار مراد ہے۔ من تعلیل یہ ہے۔ تریب ہو گا۔ مجھے
حسرت ہوتی ہے محبوبہ کی یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے اس کے درمیان قطعاً ارض

فِيهِ ظُلُمَتْ وَرَعْدٌ وَرَقِي. ان ارید بالصیب المطر فظلماته ظلمته تکاتفه بتتابع القطر
وظلمته غمامہ مع ظلمته الليل وجعلہ مکاتاللسرعد والبرق لانہما فی اعلاہ ومغلاہ
متلبسین بہ وان ارید بہ السحاب فظلمتہ سمحنتہ وتطبیقہ مع ظلمتہ الليل۔

ترجمہ: اس میں کئی طرح کے اندھیرے ہیں اور گرج اور بجلی اگر مراد لی جائے صیب سے بارش تو صیب کی
ظلماتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی۔ نیز رات کی ظلمت
کے ساتھ ساتھ اس کی بدلی کی ظلمت ہے اور صیب کو رعلا و برق کا مقام ٹھہرانا اس لئے ہے کہ یہ دونوں نیز
بارش کے اور اس کے موقع نزول میں اس سے منقلب ہو کر موجود ہیں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب
کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اسکا تہہ بہ تہہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

دبقیہ مگذشتہ اور قطعہ سمار کی دوری کی وجہ سے یعنی محبوب اور میرے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری
قطعہ ارض و قطعہ سمار کے درمیان ہے گویا ہمارے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی حیثیت قائم
کر دی گئی ہے۔

عمل استشہاد لفظ سمار ہے جس کا اطلاق انق پر کیا گیا ہے۔
مفسر غلام فرماتے ہیں صیب میں جو مبالغہ بہ سہ وجوہ حاصل ہے سمار کو معرف بلام استفراق لانے سے
اس مبالغہ کو مزید قوت پہنچ گئی، وہ تین وجہیں۔ صیب کی حروف بادی، اس کا وزن، اس کی تشکیک
ہیں۔ اس کے حروف صا مستقلہ، بار مشدودہ، بار مشدودہ ہیں جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں
اس کا وزن فیعل صغیر صفت مشبہ ہے جو بارش کے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت
نابت ہوتی ہے اس کی تشکیک اس کی تہوئل پر شاہد ہے۔ ان تین وجوہ سے صیب میں خاصا مبالغہ ہو گیا۔ رہی
سہی کسر السمار کے لام استفراق نے پوری کر دی اس نے یہ بتا دیا کہ صیب (بدلی یا آسمان کے ہر ہر انق کو گھیرے
ہوئے ہے۔

وقیل المراد الخمر سے لام تعریف کا دو سرا خیال مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ سمار
سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ سمار سمٹ سے اخوف ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندی کے ہیں۔ اس اعتبار
سے ہر وہ شے جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سایہ فگن ہو سمار کہلانے کی مستحق ہے پس سحاب پر سمار کا اطلاق اسی
تصور سے ہے اس تفسیر پر لام تعریف جنسیت کے لئے ہو گا جس کا مقصود سحاب کی حقیقت و ہیئت کو بیان کرنا
ہے کیونکہ لام کو عہد خارجی یا استفراق پر محمول کرنے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔ اور صیب سے مراد اس صورت
میں مطروہ بارش ہوگی۔

وارتفاعها بالنظر وفاقاً لانه معتمد علی موصوف والترعد صوتٌ یسمع من السحبا
المشهور ان سببه اضطراب اجرام السماء واصطكاكها اذا حدثتها الريح من الارتفاع
والبرق ما یلمع من السحبا من برق الشئ بريقاً وكلاهما مصدر فی الاصل ولذلك
لم یجمعهما

ترجمہ :- اور ان کا یعنی ظلمت و رعد و برق کا رافع طرف (دینہ کے متعلق) کی وجہ سے ہے۔ بالاتفاق کیونکہ
ظرف کا اپنے ماقبل موصوف پر اعتبار ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور یہ ہے کہ
کہ اس کا سبب اجرام سماویہ کا ہوا کے ہنکاتے وقت مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا ہے۔ ماخوذ ہے۔
ارتفاع (کا بننا) سے اور برق وہ شئی ہے جو بدلی میں جھپکتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشئ بريقاً (روشن ہونا)
اور برق و رعد دونوں دراصل مصدر ہیں اس لئے ان کی جمع نہیں لائی گئی۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے تعدد کی توجیہ، بارش کا محل رعد و برق
ہونا پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ صیب میں دو احتمال ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو۔ دوم یہ کہ سحاب کے
معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد ظلماتیں یہ ہیں۔ قطروں کے تسلسل کی بنا پر بارش
میں سلسلہ شدہ کثافت کی ظلمت، بادل کی ظلمت اور چونکہ یہ منظرات میں فرم کر لیا گیا ہے اس لئے زلات
کی بھی ظلمت۔

شبه پیدا ہوا کہ فی ظرفیت کے لئے ہے اور ضمیر صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے
لہذا معنی ہوں گے بارش میں اندھیرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی۔ پس بارش کا گرج اور بجلی کا ظرف ہونا
لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔
قاضی نے وجعلہ مکاناً الخ۔ اسی سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ واقعی گرج اور بجلی کا مقام بارش
نہیں بلکہ بارش کا مرکز و منبع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ شرکت ظرفی کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں
سے انفصال ہے اس لئے انفصال کے لئے مجازاً ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب بمعنی سحاب ہو تو ظلمات
کا تعدد دیوں ہے کہ خود بدلی میں سیاہی پھران کے نہ بہتہ نہ ہوئے کی سیاہی اور ان دونوں کے باوجود زلات کی
سیاہی اور چونکہ بدلی ہی میں گرج اور بجلی ہوتی ہے اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظرف ہونا بھی محقق نہیں۔
تفسیر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ فیہ ظلمات الخ کی ترکیب، رعد کی حقیقت، اس
کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ خبر مقدم ہو اور ظلمت مع اپنے معطوفات کے متبادر ہو چونکہ متبادر نہ ہو
 تھا اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم خبر سے تخصیص پیدا ہو اور نہ کہ کا متبادر واقع ہونا صحیح ہو جائے دوم
 یہ کہ فیہ کائنات سے متعلق ہو اور ظلمت مع معطوفات اس کا فاعل، صیغہ صفت اپنے متعلق اور فاعل سے فکر
 صفت صیب کی۔ ثانی نے اس دوسری ترکیب کی بابت اشارہ کیا ہے اور اس کو اتفاقی اس لئے کہا کہ اس سے ملحق
 جلتی دوسری صورت اخفش و سیویہ کے درمیان مختلف نہیں ہے، یہ متفق علیہ اس لئے ہے کہ طرف اپنے تہل
 (صیب) پر اعتماد رکھتا ہے یعنی اس کی صفت واقع ہے پس سیویہ کے نزدیک ظرف کے عمل کرنے کے لئے جو اعتماد
 کی شرط تھی وہ پائی گئی اور اخفش کے نزدیک تو کوئی شرط ہی نہیں بلا شرط ظرف عامل ہے پس یہاں فیہ بالاتفاق
 ظلمت الخ میں عامل ہوگا۔ برخلاف لہ مال کے کہ لہ مال میں سیویہ کے نزدیک عامل نہیں کیونکہ ماقبل پر
 اعتماد نہیں رکھتا۔ سیویہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی لہ خبر مقدم، مال مبتدا و مؤخر البتہ اخفش کے
 نزدیک مال لہ کا فاعل ہوگا۔

دوسرا جزر وعد کی حقیقت ہے وعد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ
 عنہما سے مروی ہے کہ وعد ایک فرشتہ ہے، جسے بدلیاں ہنگانے کا کام سپرد ہوا ہے۔ پس جب بادلوں کو کسی خط
 کی جانب لیجانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتے ہیں تو ڈانٹتا ہے یہاں تک کہ وہ سب
 یکجا ہو جاتے ہیں۔

مجاہد فرماتے ہیں وعد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کئے ہوتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہوا
 کے بانٹنے وقت اجرام سادیہ کا باہم نکلنا وعد کا سبب ہے۔ شاہ عبدالغنی صاحب نے تفسیر عزیزی میں فلاسفہ
 کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بخارا اور دھواں اور غبار غلو ط ہو کر زمین سے اوپر کو اٹھتے ہیں انھے کی وقت
 غبار الٹا آتا ہے بخارا اور دھواں اوپر کو چڑھتے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہنچتے ہیں بخارا
 سرد ہو جاتا ہے اور دھواں اوپر کو جانا چاہتا ہے۔ پس دھوئیں کی شدت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا
 ہوتی ہے وہ وعد کہلاتی ہے اور کبھی شدید حرکت کی وجہ سے وہ دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو صاعقہ کہتے
 ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول اور صاحب معراج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں۔ یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں
 اور وہ ملکوتی ظواہر ہیں۔ وہ حقائق ہیں کسی نے خوب کہا ہے

الربیب سازش من سودایم : و ز سبب سوزش سونسطایم
 وعد و برق کی لغوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی جملے نہیں لائی گئی برق
 برق النش بریقاسے لیا گیا ہے، یعنی اس جنس سے ہے اور اس کے ہم معنی ہے نہ یہ کہ بریقاسے مشتق ہے۔
 اور وعد ماخوذ ہے ارتقاد سے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتقا و مزید ہے اور وعد مجرد پس مجرد و مزید
 سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب :- صرفیت کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور مادہ مشہور کے ساتھ ملحق کر دیتے ہیں چاہے وہ

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمُ الصَّمِيرَ لَصَحَابُ الصَّبِّ وَهُوَ أَنْ حَذَفَ لَفْظُهُ
وَاقِيمَ الصَّبِّ مَقَامَهُ لَكُنْ مَعْنَاهُ بَاقٍ فِي جُوزَانٍ يَعُولُ عَلَيْهِ كَمَا غَوَّلَ حَسَانٌ فِي قَوْلِهِ
يَسْقُونَ مِنْ وَدِّ الْبَرِّ يَصِصُ عَلَيْهِمْ ۖ بَرْدِي يَصْفَقُ بِالرَّحِيقِ السَّاسِلِ -
حَيْثُ ذَكَرَ الصَّمِيرَ لِأَنَّ الْمَعْنَى مَا بَرْدِي وَالْجُمْلَةُ اسْتِيفَانٌ فَكَانَتْ لِمَا ذَكَرَ مَا يُوْذَنُ بِالشَّدَّةِ
وَالهَوَلِ قِيلَ فَكَيْفَ حَالُهُمْ مَعَ ذَلِكَ فَاجِيبْ بِهَا وَأَمَّا أَطْلُقَ الْأَصَابِعَ مَوْضِعَ الْأَنَامِلِ لِلْعَبَاثَةِ

ترجمہ :- ٹھونسے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ یعیلون کی ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب
کا لفظ کو حذف کر دیا گیا اور صیب کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا لیکن اصحاب کے معنی برقرار ہیں لہذا جابجا ترجمہ کہ اصل
معنی پر اعتماد کر لیا جائے جیسا کہ حضرت حسان بن ثابتؓ نے اپنے شعر میں کیا ہے یسقون من ودد البر یصیص علیہم الخ جبکہ
ضمیر کو مذکر ذکر کیا ہے محض اس لئے کہ اس کے معنی ماہ بردی ہیں اور جملہ یعیلون اصابع الخ مستأنف ہے تو گویا جب
ان چیزوں کا تذکرہ ہو جو شدت دہولناکی کی خبر دیتی تھیں تو سوال پیدا ہوا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود ان لوگوں
کا کیا حال ہے پس اس جملہ سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور مبالغہ کی غرض سے انامل کی بجائے اصابع استعمال کیا گیا۔

دبقیہ منکذہ مشتقہ لفظیہ بہ مزید کیوں نہ ہو جیسے و تہا اور مواجہتہ میں کہتے ہیں کہ وہ مواجہتہ سے مشتق ہے حالانکہ مواجہتہ
مزید ہے اور وہ مجرد پس گوار تعداد مزید ہے اور عدد مجرد لیکن ارتقاء کو ضرورت کی وجہ سے مشتق منہ قرار دیا گیا

تفسیر :- آیت کے تحت دو بحثیں ہیں۔ اول یعیلون کی ضمیر کے مرجع کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ
کے متعلق۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یعیلون کی ضمیر صیب کے مضاف مقدر ذوی کی طرف راجع ہے۔

شبه پیدا ہوا کہ ذوی ما قبل میں مذکور نہیں تو اس کو مرجع کیسے بنا سکتے ہیں؟

الجواب :- ذوی کو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں مراد ہے اور گاہے معنوی شے پر بھی اعتماد کر کے لفظی شے
کے احکام اس پر جاری کر دیے ہیں چنانچہ حسان بن ثابتؓ انصاریؓ شاعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر
میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یصیف یصیف مذکر محض اس لئے لایا گیا کہ بردی کے مضاف مقدر یا کو یصیف کا مرجع قرار دیا گیا۔

اور اس لفظ مذکور پر بھروسہ کیا گیا۔ ورنہ لفظوں میں تو صرف بردی مذکور ہے اور وہ الف ثانیہ کی وجہ
سے مؤنث ہے پس اگر اس کو مرجع قرار دیتے تو بجائے یصیف کے تصفق لانا پڑتا۔

شعر کا حل اس طرح ہے۔ یسقون کی ضمیر شاہانِ عساکر کی طرف راہ ہے۔ شواہد التفسیر میں ہے کہ ورد کے دو استعمال ہیں۔ بلا واسطہ، بواسطہ علی پہلے استعمال کی بنا پر بریں ورد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلانے متعلق ہو کر بریں سے حال ہو گا۔ اور دوسرے استعمال پر بریں ورد کا قول فیہ اور علیہم نازلانے متعلق ہو کر ورد سے متعلق ہو گا۔ بریں ملکِ شام میں ایک بستی کا نام۔ بروزی دمشق میں ایک ہنر ہے اس سے پہلے مار کا لفظ مقدر ہے اور وہ یسقون کا مفعول ثانی ہے مفعول اول یسقون کا سن ورد الخ ہے۔ رتیق شراب خاص سلسل حلق سے باسانی اتر جائیو الی۔ سازگار، خوش گوار، صیفیق لیا گیا ہے تصفیق سے جس کے معنی شراب کو ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنا تاکہ شراب میں پتلاں اور دھن پیدا ہو جائے۔ یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے جس میں انہوں نے بادشاہانِ عساکر کی جو جفہ کی اولاد میں سے ہیں، تعریف کی ہے شعر اسلام سے پہلے کا ہے جبکہ عساکر کے سامنے پڑھا گیا تھا۔

حزمہ ہو گا۔ بادشاہانِ عساکر ان پلاتے ہیں ان لوگوں کو جو مقام بریں میں ان کے پاس آتے ہیں۔ بروزی ہنر کا وہ پانی جو خوش گوار خاص شراب میں گھولا جاتا ہے۔

الجملة استیفاء الخ اس سے یعیلون کی ترکیب بیان ہو رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یعیلون اصابعہم سبب متنازع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا۔ اور یعیلون الخ نہیں کہا گیا۔ مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ استیفاء سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر پیدا ہوا جواب: جب اللہ تعالیٰ نے صیب کو نمرہ ذکر فرمایا جو شدتِ مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا وزن صفت مشبہ کا وزن ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ اور ظلمات و رعد و برق کے اضافہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورتِ حال میں ان بارش والوں کا کیا حال ہوا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یعیلون سے اس کا جواب دیا کہ حال کیا ہوتا مارے خوف کے انگلیاں کانوں میں ٹھونسنے لیتے ہیں۔

وامت اطلاق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موقع تو تھا انامل کا کیونکہ کانوں میں پوروے دیئے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں دیئے جاتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ مقصود ہے گویا یہ بتاتا ہے کہ ان پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ بجائے پوروں کے اگر انگلیوں کی بھی گنجائش ہوتی تو وہ بھی ٹھوس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاتِ مِتْلَقٌ بِمِجْلُونِ اِی من اجلها یجعلون کقولهم سقاہ من العیمۃ و الصاعقة قصۃ رعدِ ہائلِ معها نارٌ لا تمربشئ الا اقت علیہ من الصعق وهو شدۃ الصوت وقد تطاق علی کل ہائلٍ مسموعٍ او مشاہدٍ و یقال صعقت الصاعقة اذا اهلکتہ بالاحراق او شدۃ الصوت۔

ترجمہ :- مارے کرک کے من الصواعق یجعلون سے متعلق ہے یعنی کرک کی وجہ سے آنکلیاں دیئے لیتے ہیں۔ جیسے عرب کا قول ”سقاہ من العیمۃ“ (اس کو دودھ کے بعد اشتیاق کی وجہ سے سیراب کیا) اور صاعقہ خونناک گرج کی سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس پر بھی گذرے اسے فنا کر ڈالے۔ لیا گیا ہے صعق سے جو شدت صوت کا نام ہے اور کہیں صاعقہ کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر ہوتا ہے خواہ سنائی دے یا دکھائی دے اور بولا جاتا ہے صعقۃ الصاعقہ جبکہ صاعقہ اس کو جلا کر یا آواز کی شدت سے ہلاک کر دے۔

تفسیر :- قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یجعلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا مابعد اس کے ماقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول ”سقاہ من العیمۃ“ میں من تعلیلیہ ہے یعنی عیمہ سبب ہے سقاہ کا، عیمہ دودھ کی بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش کو غیمہ اور نکاح کی زیادہ خواہش کو لائمہ اور گوشت کے بے انتہائی شوق کو قمر کہتے ہیں (شہاب) نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان مما خطیبہم اغرقوا اپنے گناہوں کے سبب ڈوبے گئے، اور وہ ہنالا من رحمۃنا (اور عطا کر دیا ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سبب) میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب جعل اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یجعلون اصابعہم الخ سوال مقدر کا جواب ہے، اور سوال یہ تھا کہ بارش والوں کا رعد و برق کے ساتھ کیا حال ہوا پس جواب سوال کے اسی وقت مطابق ہونا جبکہ جواب میں بھی رعد و برق کا تذکرہ آتا حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا۔ پس جواب سوال کے نہ ہوا۔

بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ میں رعد شامل ہے پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں مجموعہ کا نام ہے۔ یعنی گرج کی شدت صوت اور نار ہلک۔

وقوی من الصواتع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين في التقف
فيقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعة الصاعقة وهي في الاصل اما صقعة
لقصعة الرعد او الرعد والتاء للبالغة كما في الرواية او مصدر كالعافية والكاذبة

ترجمہ :- اور پڑھا گیا ہے من الصواتع (بتقدیم القاف علی العین) اور صواتع صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے کیونکہ دونوں صیغے متعرب ہوئے ہیں برابر ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے صقع الديک (درغ بولا) اور خطیب
مصقع (بلند آواز مقرر) اور صقعة الصاعقة اسے کڑک نے ہلاک کر دیا۔ اور صاعقة ہاتھ صقعت ہے رعد
کی شدت صوت کی یا خود رعد کی دریں صورت تاء بالغة کے لئے ہے جیسا کہ راوی کثیر الزوائد میں یا صاعقة
مصدر ہے جیسے عافية (عائیت) اور کاذبة (کذب)

(بقیہ صگذشتہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقة ہولناک اور ہلک شئی کا نام ہے خواہ مسوع ہو جیسے گرج
خواہ مثاہد جیسے بجلی۔ مفسر کے قول و يقال صقعة الصاعقة کا عطف ہے۔ تد تعلق علی کل ہاتھ پر
اور یہ عبارت معنی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں آئت علیہ کا لفظ بھی آیا ہے جس
کے معنی ہم نے ہلاک کرنے کے لئے ہیں۔ اس لئے کہ اتی متعدی یعنی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر :- یہاں صواعق کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقة کی تحقیق منظور ہے۔
صواعق میں ایک قرأت صواتع کی بھی ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ صواتع صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے بلکہ دونوں بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تصرف و اشتقاق میں دونوں صیغے
مستادی الاقدام ہیں۔ حسب طرح صقع کے مادے سے صیغے نکلتے ہیں اسی طرح صقع کے مادے سے بھی بکثرت
صیغے مشتق ہوئے ہیں۔ چنانچہ صقع الديک بصیغہ نعل ماضی اور خطیب مصقع بروزن مفعول وغیرہ
صقع ہی کے مادے سے نکلتے ہیں۔

وی فی الاصل :- سے جو کچھ قاضی کرنا چاہتے ہیں اس سے پہلے تمہیداً ایسے کچھ لیا ضروری ہے کہ تار
چند معنوں کے لئے مستقل ہے۔ تائیت کے لئے جیسے قائمہ تہذیب کے لئے جیسے تلتہ کہ یہ معدودہ مذکر
اس پر داخل ہوتا ہے۔ عوض کے لئے جیسے عدۃ کہ اصل میں وعدۃ تھا۔ واو کو حذف کر کے اس کے اخیر میں
عوض میں تاء بڑھادی۔ معنی وضعی سے معنی اسمی کی طرف منتقل کرنے کے لئے جیسے کافیتہ کہ اس کے معنی
وصفی کافہ ہونیوالی چیز کے ہیں۔ پھر نام ہو گیا ایک نحو کی کتاب کا۔ مصدر است کے لئے جیسے کاذبہ بمعنی کذب
مبالغہ کے لئے جیسے علامۃ۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق کرنے کے لئے جیسے تمر اور تمرۃ

حَذَرَ الْمَوْتِ. نصب علی العلة كقوله : واغفر عوراء الکرم ادخاره : والموت زوال
الحیوة وقيل عرض ايضا هالقوله تعالى خلق الموت والحیوة ورد بان الخلق
بمعنی التقدير والاعدام مقدره -

ترجمہ :- موت کے ڈر سے ۔ یہ مفعول لاء ہونے کی بنا پر منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ قول ع واغفر عوراء الکرم
ادخاره ۔ میں شریف اور سخی آدمی کی ناپسندیدہ بات کو معاف کر دیتا ہوں ۔ اس کی محبت کا ذخیرہ کرنے کے
لئے اور موت نام ہے زوال حیات کا ۔ بعض نے کہا موت ایسا عرض ہے جو منافی حیات ہے کیونکہ فرمان باری
ہے خلق الموت والحیوة (یہاں موت کو مخلوق بتایا ہے اور شئی معدوم مخلوق نہیں ہوا کرتی) اور یہ قول
اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ خلق لہ اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور معدوم اشیاء بھی اندازہ کی ہوتی ہیں ۔

(بقیہ مدگذشتہ کلمہ اور کلمہ)

اب سمجھئے کہ قاضی صاحب یہاں سے صاعقہ کے صیغے کی تحقیق کر رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے ۔
کہ صاعقہ فی الحال تو اسم ہے کہ فرس کا لیکن باعتبار اصل اس میں تین احتمال ہیں ۔ اول یہ کہ رعد کی شدت
صوت کی صفت ہو ۔ اس صورت میں صاعقہ کی تاء تانیث کے لئے ہوگی ۔ کیونکہ موصوف موت ہے
دوم یہ کہ نفس رعد کی صفت ہو ۔ اس وقت تاء تانیث کی تو ہونہیں سکتی کیونکہ رعد مذکر ہے بلکہ
مبالغہ کے لئے ہوگی معنی ہوں گے رعد صاعقہ ای رعد شدید الصوت ۔ جیسے راویہ میں تاء مبالغہ کے
لئے ہے معنی ہیں ۔ کثیر الراویۃ اتان ۔ سوم یہ کہ مصدر ہو صغریٰ کے معنی میں ۔ بریں تقدیر تاء مصدریت
کے لئے ہوگی ۔

تفسیر :- یہاں دو باتیں مذکور ہیں حذر الموت کی ترکیب ، موت کی تدریس ۔

ترکیب اعتبار سے حذر یحیون کا مفعول لاء ہے ۔ اب چونکہ حذر مضاف الی المعرفة ہے اور ایسے کا مفعول
لہ واقع ہونا پردہ خفاء میں تھا اس لئے حاتم طائی کے قول سے اس پر استنباط کیا ہے ۔ پورا شعر اس طرح
ہے ۔ واغفر عوراء الکرم ادخاره : واغفر عوراء الکرم ادخاره : واغفر عوراء الکرم ادخاره :
محل استنباط لفظ ادخاره ہے کہ وہ باوجود اس کے کہ مضاف الی الظہیر ہے اغفر کا مفعول لہ واقع
ہے ۔

حل بیت ۔ عوراء کلمہ قبیحہ ، ناپسندیدہ بات اس کے مقابلہ میں آتا ہے ۔ عینا پسندیدہ بات
علی کہاوت ہے ۔ عجبیت ممن یوثر العوراء علی العینا ۔ مجھے اس شخص پر تعجب ہے جو اچھی بات پر

بڑی بات کو ترجیح دینا ہے کریم، شریف انسان، تکرم عن کذا اس سے بچا رہا۔ دور رہا۔
ادخارہ کی ضمیر بقول علامہ خفاجی کریم کی طرف راجع ہے اور مراد اس کی الفت و محبت ہے پس معنی
وہ ہوں گے جو ترجمہ میں گزرے مولوی فیض الحسن صاحب سہارنپوری نے اس کی تردید کی ہے اور کہا
ہے کہ کبھی ادخار سے کنایہ بقاء ذکر جمیل مراد ہوتی ہے اور یہی معنی یہاں مراد ہیں۔

ترجمہ ہو گا۔ میں شریف انسان کی ناپسندیدہ بات کو اس لئے معاف کر دیتا ہوں کہ میرا ذکر جمیل
باقی رہے۔ کیونکہ میری عفو و درگزر سے کریم انسان پر اچھا اثر پڑے گا۔ اور وہ اپنی خطا پر تادم ہو گا
اور میرا بھلائی کے ساتھ ذکر کرے گا۔ اور ذیل کی گالیوں سے اعراض کرتا ہوں اس سے بچنے کے لئے کہ کون
ایسے کہنے کے منہ لگے۔ خلاصہ یہ کہ کریم قابل عفو اور نسیم قابل اعراض ہے۔

والموت زوال الحیوة سے دوسری بحث شروع ہوتی ہے۔ موت کی دو تعریفیں مفسر نے کی ہیں ایک
زوال حیوة، زندگی کا فنا ہونا۔ یعنی اس شخص سے زندگی کا معدوم ہو جانا جس کیستان ہی زندہ ہوتا
ہو۔ اس تعریف میں موت ایک عدمی شئی ہے اور اس کے اور حیات کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابل ہے
دوسری تعریف عرض فیضا دبا۔ سے مذکور ہے یعنی موت ایک صفت اور حالت ہے جو مافی حیات ہے
اس سے موت کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں موت کو حیات کی ضد کہا ہے۔ پس
موت و حیات باہم مندرج ہوتے اور مندرج وہ دوام وجودی ہیں جو عمل واحد پر عمل سبیل التقاب
وارد ہوں۔ پس موت ایک وجودی شئی ہوگی۔ اور اس کے اور حیات کے درمیان تقابل تضاد کا ہوگا۔

ثانی قول کی دلیل ارشاد باری خلق الموت والحیوة ہے۔ آیت میں خلق کا متفعل موت کو قرار دیا
گیا ہے اور خلق کا مفعول وجودی شئی ہی بن سکتی ہے کیونکہ خلق بمعنی ایجاد ہے پس خلق الموت والحیوة کے
معنی ہوں گے موت و حیات کو موجود بنا دیا۔ اس استدلال کو قاضی نے اس طرح رد کر دیا کہ خلق
ایجاد کے معنی میں نہیں بلکہ تقدیر اور اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور اندازہ حیطہ وجودی اشیاء
کا ہوتا ہے اسی طرح عدمی کا بھی کیونکہ موجودات و معدومات سب اللہ تعالیٰ کے اندازے میں ہیں۔
ہمارے شعرا۔ اردو نے بھی بڑے اچھے فلسفیانہ انداز میں موت و حیات کے راز کو سمجھا یا ہے چکے
ہے۔ زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب : موت کیا ہے انہیں اجزاء کا پریشان ہونا۔

ذوق نے یوں دقیقہ رس دکھائی ہے۔

اپنی خوشی نہ آئے۔ نہ اپنی خوشی چلے۔

لائی حیات آئے فضلے چلی چلے

شاکی کی گل افشانی ملاحظہ ہو

حیات و موت کی قیدیں اسے میری توبہ۔ غرض عذاب و دو عالم میں مبتلا ہوں میں

وَاللّٰهُ مُجِیْبُ الْکَافِرِیْنِ. لایفوتونہ کمالایفوت المحاط بہ محیط لا یخلصہم الخلد
والحیل والجملة اعتراضیة لا حمل لها۔

یکاد البرق یخطف أبصارہم۔ استیناف ثان کا تہ جواب لمن یقول ما حالہم مع
تلك الصواعق وکاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لغرض
سببہ لکنہ لم یوجد اما فقد شرط اوله من مائع وعسی موضوعہ لوجا
فہی خبر محض ولذلک جاءت متصرفۃ بخلاف عسی وخبرها مشیوط فیہ ان یکون
فعلا مضارعا تنبیرہا علی انہ المقصود بالقرب من غیر ان لیؤكد القرب بالدلالة
على الحال وقد تدخل علیہ حملا لہا علی عسی کما تحمل علیہا بالحذف عن خبر
لشارکہما فی اصل معنی المقاربة۔

ترجمہ :- حالانکہ اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو یعنی کافر اللہ تنالے سے بچکر نہیں پاسکتے جس طرح
گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے بچکر نہیں پاسکتا۔ نہی ان کو ان کا فریب اور حیل سازی بچاسکتی ہے اور
یہ جملہ مقررہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔
قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو خیرہ کر دے۔ یہ دوسرا جملہ متانفہ ہے گویا اس سائل کا جواب ہے۔
جو پوچھنے سے کہ بارش والوں کا اس کوئی کے ساتھ کیا حال ہوا اور کاد افعال مقاربت میں سے ہے وضع کیا گیا ہے
اس معنی کے لئے کہ خبر قریب الوجود ہے کیونکہ سبب موجود ہے لیکن اب تک اس کا وجود ہو نہیں سکا۔ یا تو
اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع درپیش ہے اور عسی امید خبر کے لئے موضوع ہے
یس کا ذکر محض ہے اور اس لئے متصرف ہے بخلاف عسی کے کہ وہ انشاء غیر متصرف ہے اور خبر کا د میں یہ شرط
ہے کہ وہ فعل مضارع ہو تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ جس کا قرب مفقود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضارع بغير
ان کے ہوتا کہ دلالت علی الحال کے ذریعہ اس قریب کی تاکید ہو جائے اور کبھی عسی پر کاد کو محمول کرنے کی
وجہ سے خبر کا ذکر پر ان آجی جاتا ہے جیسا کہ عسی کا ذکر اس طرح محمول ہوتا ہے کہ خبر عسی سے ان حذف ہو جاتا
ہے (اور یہ باہمی حمل) دماصل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہونے کی وجہ سے ہے۔

نفسہ :- کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت شامل ہے اس محمول کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تشبیہ دیدی گئی اور بایں واسطہ احاطہ کا لفظ شمول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز نہیں بچ سکتی جو اس کے احاطہ میں ہو۔ اسی طرح کافر خدا کی گرفت اس کی قدرت سے بچ کر نہیں جاسکتے۔ پہلے کتنی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ قاضی کی یہ تفسیر ابن عباس کی تفسیر سے ماخوذ ہے آپ فرماتے ہیں۔ اسی عالم بہم و جامعہ فی النار۔

مرسدن توحید رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علم ہی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ ذاتاً بھی محیط ہے بلا کسی کیفیت کے اور عارف رومی کہتے ہیں کہ

القلی بے تکلیف بے قیاس ہست رب الناس لا باجان ناس

تو یہاں یہ عبارت جملہ قرآنی کنیزکیب اور کاؤ کی تحقیق کے لئے ہے ترکیب کی حیثیت سے یہ جملہ علم متانفہ ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ بارش و احوال کا اس کڑک میں کیا حال ہوا؟ سانشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی میں ہے کہ جملہ کو استیناف بنا کر ذکر کرنا اس تنبیہ کے لئے ہے کہ اصحاب صیب کا حال اس کڑک میں مبتلا ہونے کے دوران نفع و گھبراہٹ میں اس درجہ کو پہنچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ جی ان کا حال کیا ہوا، ان پر کیسی گزری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میاں حالت کیا گذرتی ایک مصیبت اور بڑھ گئی وہ یہ کہ خطف بصر کا شکار ہو گئے۔ آنکھیں خیرہ ہو کر چندھیا کر رہ گئیں۔ فباؤ البغضب علی غضب۔ کا مصداق ہو گئے۔ مصیبت بالائے مصیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے وہی برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ کیونکہ پہلے برق نکرہ تھا اور اب معرفہ۔ اور قاعدہ ہے۔ النکرۃ اذا اعمدت معرفۃ کانت عین الاولیٰ یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی پہلا والا اسم مراد ہوتا ہے۔

کاؤ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ کاؤ و باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر کہ خبر قریب الوقوع ہے اور اس پر کہ ابھی واقع نہیں ہوئی۔ قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں۔ اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور موافق وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کاؤ کے مفہوم میں وقوع و تحقق کی جہلک ہے اس لئے وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے اجزائی کلموں کی طرح متصرف و ماکر دان ہے اور عمل میں انشاء و جہار ہے اس لئے وہ بمنزلہ فعل ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

والخطف الاخذ بسرعۃ وقهری یکسر الطاء ویخطف علی انه یخطف تنقلت
فتحة التاء الی الخاء ثم ادغمت فی الطاء ویخطف یکسر الخاء لالتقاء الساکنین
وایتماع الباء لهما ویخطف۔

کَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۔ اسْتِيفَ
ثَلَاثَ كَانِهِمْ قِيلَ مَا يَفْعَلُونَ فِي تَارِقِي خَفُوقِ الْبَرْقِ وَخَفِيَّتِهِ فَاجِبٌ ذَلِكِ

ترجمہ مع تفسیر :- خطف کے معنی اچک لینے، جھپٹ لینے کے ہیں اور یخطف میں پابخ قرأتیں ہیں اول یخطف
بفتح الطاء از باب (س) اور یہی فصیح تر ہے۔ دوسری قرأت طاء کے کسرے کے ساتھ از باب (صن) یہ اخفش سے
منقول ہے اور ردی قرأت ہے (بیخ زادہ) تیسری قرأت یخطف یاہ اور خاء کے فتحے اور طاء متدرہ کے کسرے
کے ساتھ اس قرأت کی بنیاد اس پر ہے کہ یخطف دراصل یخطف (اذا افتعال) تھا تاہم متحرک ماقبل اس کے
خاء ساکن ہے۔ تاہم کی حرکت نقل کر کے خاء کو دیدی بھرتا کو طاء سے بد لکر طاء اصلید میں مدغم کر دیا۔
یخطف ہو گیا۔ چوتھی قرأت یخطف یاہ خاء طاء تینوں کے کسرہ کے ساتھ خاء پر کسرہ آیا۔ اجتماع ساکنین کیوجہ
سے۔ اور یاہ پر خاء کے تابع ہوجانے کی وجہ سے۔ یعنی اس قرأت کی بھی اصل یخطف ہی ہے تاہم کو ساکن کر کے
طاء سے بدل دیا اب اجتماع ساکنین ہوا خاء اور طاء کے درمیان بمذاخا کو کسرہ دیا کیونکہ قاعدہ ہے الساکن
اذا حرک حرک بالکسر طاء اول کو طاء ثانیہ میں مدغم کر دیا یخطف ہوا۔ پھر یاہ مضارع کو کسرہ خاء کی ابتاع
دیدیا یخطف ہوا۔

پانچویں قرأت یخطف از باب نفعل ہے اور یہ بھی متعدی ہی ہے

ترجمہ جب ان پر تکی سے تو اس کی روشنی میں چلتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا ہوا تو بس کھڑے رہ جاتے ہیں یہ تیسرا
استیناف ہے۔ گویا پوچھا گیا کہ یہ بارش والے بجلی کے کبھی کوند نے اور کبھی چھپ جانے کے وقت کیا کرتے
ہیں۔ کلاما انما ہم الخ سے اس کا جواب دیا گیا۔

تفسیر :- یہ آیت میں سوال کا جواب ہے، وہ پیدا ہوا ماقبل والے جملے کا البرق یخطف سے خیال رہے
کہ یہ کلمہ بھی بیان حال منافقین کے لئے ہے تشبیہاً بس مراد ہی مفہوم آیت کا یہ ہو گا کہ جب اسلام کی
مادی نعمتیں اور کامیابیاں دیکھتے ہیں۔ تو ان منافقین و مذہبین کے قدم گویا اسطرار اسلام کی طرف
بڑھنے لگتے ہیں لیکن جب اہل ایمان کو ابتلاء پیش آنے لگتا ہے تو یہ منافقین و مذہبین انکلا و

وَأَفْسَاءُ أَمَّا مُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُولُ مَحْذُوفٌ بِمَعْنَى كَلِمَاتٍ نَوَّرَ لَهُمْ مَحْشَى اخْذَوْهُ أَوْ لَا زَمَ
بِمَعْنَى كَلِمَاتٍ لَمْ يَمْشُوا فِيهِ فِي مَطَرٍ نَوْرَةٍ وَكَذَلِكَ أَظْلَمَ فَإِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّيًا
مَنْقُولًا مِنْ ظَلَمَ اللَّيْلَ وَلِيْتَهْدَ لِقِرَاءَةِ أَظْلَمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَقَوْلُ ابْنِ
قَتَامٍ هَذَا أَظْلَمَ حَالِي ثَمَّةَ أَجْلِيَا : ظَلَامُهُمَا عَنْ وَجْهِ امْرَدٍ اسْتَيْبَ -
فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُحَدَّثِينَ لَكِنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَجْعَلَ مَا يَقُولُهُ
بِمَنْزِلَةِ مَا يَرْوِيهِ -

ترجمہ :- اور افسار یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے کلمات نور لہم محشی اخذوہ کے معنی میں (جب روشنی
کو دینی جاتی ہے بجلی ان کے لئے کوئی راہ تو وہ اس کو اختیار کر لیتے ہیں) یا لازم ہے کلمات لہم الخ (جب بجلی
ان پر کووندتی ہے تو اس راستے پر چلنے لگتے ہیں جہاں اس کی روشنی پڑتی ہے) کے معنی میں - اور اس طرح
اظلم بھی لازم و متعدی ہے کیونکہ اظلم ظلم اللیل سے نقل ہو کر متعدی آیا ہے اور اس کی شہادت
اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت ہے نیز ابوترکلم کا یہ شعر ہے ہما ظلما حال الخ اس لئے کہ ابوترکلم کو
شعراء محدثین میں سے ہے لیکن علماء عربیہ میں سے ہے لہذا کچھ بعید نہیں کہ اس کے کہے ہوئے شعر کو اس
شعر کے منزلہ میں مان لیا جائے جو وہ دوسرے سے روایت کرے -

دقیقہ صگدشتہ ہے یقینی کے مقام پر ٹھٹک جاتے ہیں اور اسلام کی طرف ان کے بڑھتے ہوئے قدم
رک جاتے ہیں حضرت ابن عباسؓ سے ان دونوں ٹکڑوں کی تفسیر ان لفظوں میں منقول ہے کلمات اصاب
لَنَا نَفَقِينَ مِنْ غَرِّ الْإِسْلَامِ اَلْعِلْمُ نَوَّالِيهِ وَادَّاءُ اَصَابَ الْإِسْلَامَ نَكَبَةً زَانُوا بِرَجْوَالِ الْكُفْرِ

تفسیر :- یہ بحث افشاء و اظلم کے لزوم و متعدی سے متعلق ہے بحث میں جانے سے پہلے طبقات
شعراء ذہن نشیں کر لینا مناسب ہے - شعراء عرب چھو طباقوں میں بٹے ہوئے ہیں جیسے اردو شعراء پانچ میں
جہاں لوں جنہوں نے صرف چہات کا زمانہ پایا - جیسے امر القیس، مخفر مومن، جنہوں نے جہاں بیت و
اسلام دونوں زمانے پائے جیسے بعید اور کبھی مخفر مومن ان کو بھی کہہ دیا جاتا ہے جنہوں نے بنو امیہ اور بنو
بنو عباسیہ کا زمانہ پایا - اسلامیوں جو ابتداء اسلام ہی میں رسالہ کر گئے جیسے جریر و فرزدق، مولد
جو اسلامیین کے بعد ہوئے جیسے بشیر بن ہاشم، مولدوں کے بعد والے جیسے ابوترکلم اور عجزی

متاخر وں، ابومتام وغیرہ کے بعد والے شعر کے عراق و حجاز کیلئے تین طبقوں کا کلام بالاتفاق الفاظ و معانی ہر دو میں قابل استناد و استشہاد ہے۔ اور متاخر وں کا کلام استدلال کے لائق نہیں نہ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ اور محدثین کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ ان کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ معانی میں استدلال کیا جاسکتا ہے الفاظ میں نہیں اور بعض کہتے ہیں جو ان میں لائق وثوق ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی دونوں سند ہیں۔ اب سمجھئے قاضی فرماتے ہیں کہ اضاہر و اظلم لازم و متعدی دونوں مستقل ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اضاہر میں دونوں احوال مساوی درجہ کے ہیں اور اظلم میں لزوم کا احتمال راجح اور تعدی کا مرجوح ہے اضاہر متعدی معنی میں نور و روشن کرنا کے ہوگا۔ اور مفعول بہ مثنیٰ مقدربہ۔ مثنیٰ ظرف مکان ہے۔ بجائے مثنیٰ کے معنی میں اور اضاہر لازم لمع و روشن ہونا کے معنی میں ہوگا۔ اور منیر و نزل صورتوں میں برقی کی طرف راجع ہوگی۔ اور اظلم کا لازم ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے ثبوت و وضاحت پر اکتفا کرتے ہوئے قاضی نے اسے قلم انداز کر دیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احتمال کسی قدر مخفی ہے فرماتے ہیں کہ متعدی ہونے کی صورت میں منقول ہوگا ظلم البلیل سے جس کے معنی ہیں رات تاریک ہوگی۔ اور اظلم کے متعدی ہونے کے دو ثبوت ہیں اول اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت۔ کیونکہ مجہول صرف متعدی سے آتا ہے۔

دوم ابومتام کا قول ہے ہما اظلم احوالی الخ اس میں حالی اظلم کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی ہی کا ہوتا ہے یہ شعر ابومتام طائی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عباس ابن امیہ حضری کی تعریف کی ہے اس شعر سے پہلا شعر یہ ہے

أحاولت الإرشادى فعقلى مرشدى : ام استمت تادیں فندہری مؤدبی۔

ہمزہ استفہام انکار کے لئے ہے اور حاولت مؤنث حاضر ہے مصدر محال و تے جس کے معنی قصد کے ہیں۔ ارشاد کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ استمت کا مصدر استیام ہے جس کے معنی طلب و ادا دے کے ہیں۔ ہما اظلم کی منیر و ہما و عقل کی طرف راجح ہے۔ حالین سے وہ دو متضاد حالتیں مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً خیر و شر، علم و جہل، نیک و بد، بختی و خوشحالی و بد حالی وغیرہ بعض کی رائے ہے کہ حالین سے حال ارشاد و حال تادیب مراد ہے کیونکہ رشد و ادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تحصیل کی تکمیل پر پہنچنے کے بعد اس میں جلا پیدا ہوتا ہے۔

شاعر نے امر و ارشاد سے اپنی ذات بطور تجرید مراد لی ہے۔ امر کے معنی بے ریشی نوجوانوں کے ہیں۔ اور ارشاد وہ شخص جس کے بڑے بچے کی وجہ سے بال سفید ہو گئے ہوں امر و ارشاد شیب لا کر یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں قوت جسمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور روحانی اور عقلی قوت میں بوڑھا ہوں۔ شعر میں خطاب محبوبہ سے کیا ہے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقل میری رہنما

وانما قال مع الاضاء كلما ومع الاظلام اذا لانهم حرامس على المشي فكما صا دقوا
منه فرصه انتهم وها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق
اذا ركدت وقام الماء اذا جمد -

ترجمہ :- اور اضارت کے ساتھ کھما اور اظلام کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا کہ اصحاب صیب
چلنے کی حرص رکھتے ہیں لہذا جب بھی چلنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں۔ اور رہا توقف و قیام سو وہ ایسا نہیں
ہے اور قاما کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اس سے قامت السوق۔ جب بازار ٹھپ ہو جائے اور قام الماء جب
پانی جم جائے۔

(بقیہ ص گذشتہ) کافی ہے یا تیسرا مطلوب مجھے ادب سکھا نہ ہے تو زمانہ میرا مودب ہے یعنی اگر ایسا ارادہ
رکھتی ہے تو اس ارادے سے باز آجائے کیونکہ میرے مرشد و رہنما عقل و دہر کافی ہے۔ پھر آگے کہتا ہے، ہما اظلام
یعنی عقل و دہر نے تادیب و ارشاد کے زمانہ میں تو میرا حال ظلمت میں رکھا لیکن پھر ایک نوجوان کے چہرے
سے جو بوڑھا بھی ہے ان دونوں کی ظلمت کا پردہ اٹھا دیا یعنی جس وقت ظلمت کا پردہ میرے چہرے سے
اٹھا تو میں عمر میں گونو جوان تھا مگر عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی کا ابومتام کے شعر سے استدلال مناسب نہیں۔
کیونکہ وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں۔ تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں
سے ہر کسی کا قول تو یقیناً حجت نہیں لیکن جوان میں سے قابل و ثوق اور عالم بالعرفیتہ ہیں ان کا قول
یقیناً سند ہو گا۔ اور ابومتام انہیں خاص لوگوں میں سے ہے لہذا اس کی درایت کو اس کی روایت کا رتبہ
دیدیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ اضاء کے ساتھ کھما کو جو تکرار شرط و جزا پر
دلالت کرتا ہے۔ اور اظلم کے ساتھ اذا کو بعض وقوع شرط و جزا پر دلالت کرتا ہے استعمال کیا۔ بیضاوی
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اضاء کی جزاء مشوار واقع ہے۔ اور اظلم کی قاموا۔ اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا
ہیں وہ مشی کے منتظر بلکہ حرص ہیں۔ اور توقف و قیام سے بیزار۔ پس جہاں چاندنا ہوا موقع غنیمت سمجھ کر فوراً
نیل کھڑے ہوتے ہیں۔ برخلاف ظلمت کے کہ اس وقت توقف میں تھجک محسوس کرتے ہیں پس چونکہ مشی کا
ترتب اضارہ پر بار بار ہوتا ہے۔ اس لئے اس تکرار کو سمجھانے کے لئے حکیم مطلق نے کھما کا لفظ استعمال فرمایا
اور ظلمت و قیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے وہاں اڑا ہی رکھا۔

وَكُوشَاءَ اللَّهِ لَذَّ هَبٍ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ. اِی لو شاء ان ینذھب بسمعهم
بقصیف التَّوْعَدِ وَاَبْصَارِهِمْ بِوَمِیضِ الْبَرْقِ لَذَّ هَبٍ بِمَا خَذَفَ الْمَفْعُولُ لِدَلَالَةِ الْجَوَابِ
علیه ولقد تَكَثَّرَ حَذْفُ فِی شَاءَ وَاِلَّا حَتّٰی لَا یَكَادُ یَذْكُرُ اِلَّا فِی الشَّیْءِ الْمُسْتَغْفَرِ بِكَتْفِ
ع فَلَوْ شِئْتَ اِنْ اَبْجَى دُمًا لِبَكِیَّتِهِ۔

ترجمہ :- اللہ اگر چاہتا تو ان کے کان اور ان کی بینائی سلب کر لیتا۔ یعنی اگر اللہ ان کے کان گرج کی سخت
آواز سے اور ان کی بینائی بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ سلب کرنا چاہتا تو سلب کر لیتا۔ پس لو شاء کا
مفعول اس لئے حذف کر دیا کہ اس کی جزاء لَذَّ هَبٍ بِسَمْعِهِمْ الخ اس پر دلالت کرتی ہے۔ اور شَاءَ اور اراد
میں مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتیٰ کہ تقریباً سوائے نادر مفعول کے اور ذکر ہی نہیں کیا جاتا نادر کی
مثال جیسے شاعر کا قول ع فَلَوْ شِئْتَ اِنْ اَبْجَى دُمًا لِبَكِیَّتِهِ

رہقیہ ص ۸۵ مشتمہ (و معنی قاتل و قتل) یہاں سے قاتل کے معنی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں کہ قیام کے معنی کھڑے
ہونے کے نہیں جو تَعْوَد (بٹھنا) کی ضد ہے۔ بلکہ مراد محض ٹھہر جانا ہے۔ پہلے کھڑے ہو چاہے لیٹے۔ اور قاتل
السوق اور قاتل الما اس مذکور معنی کا ثبوت ہیں

حل و تشریح :- تصنیف بخت آواز، و معنی بردن مفیل انتہائی درجہ کی چمک۔
یہ شاعر کی مفعول مقدار کی توضیح اور اس کے حذف و ذکر کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ شاعر کا مفعول "ان
یذھب بسمعهم وَاَبْصَارِهِمْ" مقدر ہے یعنی اگر اللہ چاہتا ان کے سمع و بصر کے سلب کر نیکیو۔ اور اس محذوف
پر لو شاء کی جزاء لَذَّ هَبٍ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ دلیل ہے۔
اگے فرماتے ہیں شاعر اور اراد کے مفاعیل بکثرت حذف ہوتے ہیں بلکہ ان مفعولوں کے سوا جن کا تعلق
مشیت و ارادت سے نادر ہے مگر ذکر ہی نہیں کرتے۔ چنانچہ ع فَلَوْ شِئْتَ اِنْ اَبْجَى دُمًا لِبَكِیَّتِهِ میں ان ابھی
دُمًا مفعول اس لئے مذکور ہے کہ بکار دم (دخون کے آنسو بہانا) کا تعلق مشیت سے نادر ہے۔ اس لئے کہ یہ کوئی
نہیں چاہتا کہ خون کے آنسو روئے۔ شعرا سحاق خرمی کے اس مرثیہ کہے جو اس نے جریم ابن عامر غزلی پر کہا ہے
شعری پوری شکل یوں ہے :-

فَلَوْ شِئْتَ اِنْ اَبْجَى دُمًا لِبَكِیَّتِهِ : علیک ولكن مساترة الصبر اوسع
ان ابھی دُمًا شِئْتَ کا مفعول یہ ہے۔ ساتھ یعنی میدان و فضاء اوسع وسیع تر، فراخ، گنجائش والا۔

ولومن حروف الشرط وظاھرھا الدلالة علی انتفاء الاول لا انتفاء الثانی ضرورة انتفاء
اللزوم عند انتفاء لازمه وقرئ لاذهب باسماعہم بزيادة الباء كقوله تغلا ولا
تلقوا ابایدکم الی التھلکة۔

وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع لذهاب سمعهم وابصارهم مع قیام ما یقینہم
والتنبيه علی ان تاثير الاسباب فی مسبباتھا مشتملہ بمشیتہ اللہ تغلا وان وجودھا
مربطاً باسبابھا واقع بقدرہ تغلا وقوله ان اللہ علی کل شیء قدیر کالتصريح به و
التقریر لہ

ترجمہ :- اور لو حرف شرط میں سے ہے اور اس کے ظاہری معنی ہیں اول کے انتفاء پر دلالت کرنا سبب انتفاء
ثانی کے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ لازم کے انتفاء کے وقت لزوم کا انتفاء ہو جاتا ہے اور پڑھا گیا ہے ۔
لاذهب لسمعہم بآگئی زیادتی کے ساتھ جیسا کہ فرمان باری ولا تلقوا ابایدکم الی التھلکة ۔
اور اس جملہ شرطیہ کا فائدہ اس شی کو ظاہر کرنا ہے جو ان کی سمع و بصر کے سلب کے لئے رکاوٹ بنی ہے باوجود
سلب کے متفقہ موجود تھے نیز اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ اسباب کی ان کے مسببات میں تاثير اللہ تغلا کی مشیت
کے ساتھ مشروط ہے اور یہی کہ مسببات کا اسباب سے مرتبط ہو کر یا یا جانا اللہ ہی کی قدرت سے ہے اور فرمان
باری ان اللہ علی کل شیء قدیر اس جملہ کے لئے بمنزلہ تفسیح و تاکید کئے ہے۔

بقیہ مہ گذشتہ شعر میں خطاب مرثی و میت سے ہے محبوب سے نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔
کتاب اگر میں تیرے وصال پر غم کے انسو رو نا چا ہوں نور و سکنا ہوں لیکن میں اسے پسند نہیں
کرتا کیونکہ صبر کی فضا میں بہت گمنامش ہے برخلاف جزع و فزع کے کلاس میں تنگی ہے۔

تفسیر :- یہ لو کے معنی اسطلاحی اور ایک قرأت کا بیان ہے۔ لو کے معنی میں ابن صاحب اور جمہور
کا اختلاف ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء میں لا انتفاء وغیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن آبا یغنی
شرط کا انتفاء سبب ہے یعنی جزاء کے انتفاء کے لئے، یا ثانی کا انتفاء سبب ہے اول کے لئے۔ تو جمہور کہتے
ہیں کہ یہی بتانے کے لئے آتا ہے کہ اول کا انتفاء ثانی کے انتفاء کے لئے سبب ہے اور ابن صاحب انتفاء
اول سبب انتفاء ثانی کے قائل ہیں۔ نفقہ ازانی نے مختصر میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور دونوں قولوں

والشئی یختص بالوجود لانه الاصل مصدر شاء اُطلق بمعنى شاء تارةً وحينئذ يتناول
الباری كما قال تعالى قل ای شئی اکبر شهادة قل الله ومعنی شئی اخری وما شاء الله
وجوده فهو موجود فی الجملة وعليه قوله ان الله على کل شئی قدير والله خالق کل شئی
فهما على عمومهما بلا متنویة۔

ترجمہ۔ اور لفظ شئی موجود کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ فی الحقیقہ وہ شاء کا مصدر ہے کبھی شاء ارادہ
کرنے والا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے فرمان باری "قل ای
شئی اکبر شهادة قل الله اور کبھی شئی کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملة موجود ہی ہے اور
شئی ہی کے معنی پر ہے فرمان باری "ان الله على کل شئی قدير" اور الله خالق کل شئی" پس یہ دونوں آیتیں بغیر
کسی استثناء کے اپنے عموم پر ہوں گی۔

دقیقہ مگذشتہ میں تطبیق بھی کی ہے۔ لہذا وہیں ملاحظہ کر لیا جائے ان اوراق کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے
ابن حاجب کے قول کو اختیار کیا ہے اسی لئے دظاہر فرمایا۔

اس نظریہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ چونکہ منافقوں کے انکہ کان سلب نہیں ہوئے اس لئے ہم سمجھتے
ہیں کہ خدا نے ان کا ارادہ نہیں فرمایا۔

اور قرأت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بصفیہ مجرد وار و ہما سی طرح باب افعال سے اذہب بھی
پڑھا گیا ہے۔ اور اس صورت میں جمعہ کی بارزائیکہ ہوگی کیونکہ اذہب خود متعدی ہے جیسے لاتلقوا بابائکم
میں بارزائیکہ ہے کیونکہ افعال متعدی بنفس ہے۔

یہ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہتا
تو ان کی شنوائی و بینائی سلب کر لیتا۔

تادمی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں نین باتوں کی رہنمائی ہمیں ملتی ہے۔ پہلی یہ کہ اسباب کی تاثیر کے لئے
مشیت باری شرط ہے انہیں اسباب صیب کو دیکھئے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب موجود
تھے کہ ان کی سمع و بصر بیکار ہو کر رہ جاتے مگر خدا انہیں چاہا تو اسباب دھڑے کے دھڑے رہ گئے۔

دوسری یہ کہ سلب سمع اور سلب بصر کے لئے مانع صرف مشیت باری تھی اور کوئی چیز مانع نہ تھی بلکہ متفق تھیں
تیسری یہ کہ مسببات کا اپنے اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اسباب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ الله تعالیٰ
کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اسی مضمون کو جو اس جملہ میں اشارۃ بیان ہوا تھا "ان الله على کل شئی

(بقیہ مگدشتہ) قدرہ نے صراحتہ بیان کر دیا اور اس کی تاکید کر دی اور یہی وجہ ہے کہ ان اللہ الخ سے پہلے حرف عطف نہیں لائے۔

اندھا اور نہر اگر نیک معاملہ بعض اگلی قوموں کے ساتھ بھی پیش آچکا ہے۔ تو رات میں ہے۔ جب وہ اس کی طرف کو اترے تو ایسے نے خداوند سے دعا مانگی۔ اور کہا۔ ہر بانی کر کے ان لوگوں کو اندھا کر دیجئے۔ سو اس نے جیسا کہ ایسے نے کہا تھا ان کو اندھا کر دیا۔

حاصل :- مستثنویہ کا لفظ مسم اور نون کے فتحی اور یاہ مشدہ نسبتی کے ساتھ ہے معنی ہیں استثنا و تخصیص کے حدیث میں ہے اشتری بن مسعود جاریہ فطر علیہ البائع خدمتہا فقال لہ علیہ السلام لا تقر بہا و فیہا مستثنویہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی۔ بائع نے اپنی خدمت کی اس میں شرط رکھ دی۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ جانا کیونکہ اس میں استثنا کر دیا گیا ہے (اور یہی میں جب استثنا ہو جاتا ہے تو وہ فاسد بھرتی ہے)

تفسیر :- لفظ شئی پر بحث ہے شئی کے بارے میں متکلمین، اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں شئی اور موجود میں تلازم و تساوی ہے چنانچہ تفسیر مصورہ کلیہ صادق آئے گا۔ نکل شئی موجود و نکل موجود شئی۔ یہی بات کہ دونوں میں ترادف ہے یا نہیں تو یہ اشاعرہ میں بھی طے شدہ نہیں بعض ملتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم السواد موجود ہوتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاصا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد شئی کہتے ہیں۔ تو کوئی مفید بات نہیں ملتی۔ اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ترادف نہیں ہے۔

اشاعرہ کی قاضی نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شئی در حقیقت شاربیشار کا معنی ہے کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول میں اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی ہول گئے۔ ارادہ کرنے والا۔ بریں تقدیر ہر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہو گا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان خواہ جن ہو، خواہ ملک ہو۔

اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر الشہادہ شئی کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ ارشاد ہے قل اسی شئی اکبر شہادۃ قل اللہ ترجمہ۔ آپ پوچھئے، ہاں کون سی چیز شہادت میں سب سے بڑی (مگر اس کے پوچھنے پر کیا موقوف ہے، آپ خود کہئے کہ اللہ۔

معلوم ہوا کہ شئی میں ذات باری بھی شامل ہے اس معنی کے اعتبار سے شئی موجود ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شارب کے معنی وہ ذات جس کے ساتھ مشیت قائم ہو اور مشیت اسی کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشئ بايضا ان يوجد وهو يعجز الواجب والممكن او بالصح
ان يعلم ويخبر عنه فيعلم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين
بدليل العقل۔

ترجمہ :- اور معتزلہ نے جب یہ کہا کہ شئ وہ ہے جو موجود بن سکتی ہو۔ اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں
کو عام ہو گا۔ یا وہ جس کا معلوم و مخبر عنه بنا صحیح ہو تو بدلیل عقل ان کے لئے ضروری ہو گا کہ وہ شئ کو
دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

بقیہ صگدہ مشتمل کیونکہ ثبوت شئ للشیء فرع ہے ثبوت مثبتہ لہ کی۔
اور اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہو گا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار
سے بھی شئ موجود ہی کو کہیں گے کیونکہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ فی الحال یا فی المال موجود
ہی ہے۔ قاضی فرماتے ہیں کہ فرمان باری ان اللہ علی کل شیء قدیر، اور اللہ خالق کل شیء، بلکہ اس آیت و حدیث
میں جہاں شئ کا مطلق و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہو گا۔ اور اسم مفعول
کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوں گے کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کسی نے ارادہ کیا
ہو بلکہ وہ بے قہر و بذاتہ ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہو گا تو ان دونوں آیتوں
میں کسی تخصیص و استثناء کی احتیاج نہ ہو گی اور نہ یہ کہنے کی گنجائش رہے گی کہ آیت سے اللہ تعالیٰ
کا مقدر و مخلق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدر و نہ مخلق کیونکہ ہم کہیں گے
کہ مقدر و مخلق ہونا اس وقت ثابت ہوتا جب شئ میں داخل ہوتا۔ اور وہ شئ میں داخل
ہی نہیں۔

تفسیر :- یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شئ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک بالصح ان
یوجد جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ یہ تعریف واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم غیبتوں کو عام
ہو گی۔ کیونکہ تینوں کا موجود ہونا صحیح۔ واجب و ممکن موجود کا تو اس لئے کہ وہ فی الحال
موجود ہیں۔ اور معدوم گوئی الحال موجود نہیں لیکن موجود بن سکتا ہے۔

دوسری بالصح ان یتعلم و یتخبر عنه۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو۔ اور جسے مخبر عنه یعنی
مبتدا و فاعل وغیرہ بنا بھیج ہو۔ اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک چوتھا

والقدرةُ هي التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والقديرُ الفاعل لما يشاء على ما يشاء ولذلك تلمسنا يوصف به غير الباري تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضي مشيئة -

ترجمہ ۱۔ اور قدرت شئی کی ایجاد پر قادر ہونا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو ممکن ہو نیکیا نقصا ذکر کرے اور کہا گیا ہے کہ انسان کی قدرت اس ہیئت و کیفیت کا نام ہے جس سے وہ فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عبارت ہے اس سے عجز کی نفی ہے۔ اور قادر وہ ہے جو جو چاہے کر دے اور جو نہ چاہے نہ کرے۔ اور قدیر وہ ہے جو جس چیز کو جس انداز پر چاہے پورے طور پر کر دے اور اس لئے قدیر بہت کم غیر اللہ کی صفت بنتا ہے اور قدرت نکلتا ہے قدر (اندازہ کرنا) سے قادر کو تا در اس لئے کہتے ہیں کہ وہ فعل کو اپنی قوت کے انداز پر انجام دیتا ہے یا اپنی مشیت و ارادہ کے تقاضے کے مطابق انجام دیتا ہے۔

در متنع بھی داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ متنع سے علم کا تعلق بھی صحیح ہے اور خبر نہ بھی بنا سکتے ہیں کہتے ہیں اجتماع التخصیص محال جب معتزلہ نے شئی کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا تو انہیں لازم ہوا کہ بن آدمیوں سے شئی کا مخلوق و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں تخصیص مابین اور یہ کہیں کہ یہاں شئی سے صرف ممکن مراد ہے واجب و متنع اس لئے منقضى ہیں۔

پس معتزلہ کا قول تکلف سے خالی نہیں کیونکہ تخصیص و استثناء کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور ممکنین کا قول بے غبار ہے۔ شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوا کہ جب آیت میں تخصیص مابین تو آیت ظنی ہو گئی کیونکہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ یہ تخصیص بدیہی ہے۔ یعنی عقلی سے ثابت ہے یعنی عقل تخصیص مانتے پر خود بخود مجبور کر دیتی ہے۔ ظنی وہ مخصوص حد البعض ہوتا ہے جس میں تخصیص بدیہی نہ ہو۔

نفسبیں :- یہ بحث قدرۃ کی تعریف اور اس کے اشتقاق کے بیان میں ہے۔ قدرت میں تین قول ہیں۔

پہلا کسی شئی کی ایجاد پر قادر ہونا یعنی قدرۃ معدوم ممکن کا نام ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ قدرۃ میں مبطوح ایجاد کا مفہوم ہے اسی طرح اعدام کا بھی ہے پھر اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟
الجواب۔ ایجاد کی قدرت اعدام کی قدرت کو مستلزم ہے اس لئے ملزم بن کے ذکر کو کافی سمجھا۔

وفیہ دلیل علی الحوادث حال حدوثہ والممكن حال بقاۃ مقدوران وانّ مقدور
العبد مقدور واللہ تعالیٰ لانه شئی وکل شئی مقدور واللہ۔

ترجمہ :- اور آیت میں اس پر دلیل ہے کہ حوادث اپنے وجود کے وقت اور ممکن اپنی بقا کے وقت اور ممکن
کی قدرت کی چیزیں سب اللہ ہی کی قدرت کے تحت ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک شئی ہے اور ہر شئی اللہ کا مقلد

دلیلیہ صیغہ مشتمل اس تعریف میں بڑوں کا خیال ہے کہ اعتزال کی وجہ سے اول اس مجھ نامہ سیاہ و سیاہ
ہیچوال نیکیل احمد کی ہم نارسا میں یہ آتا ہے کہ یہ تعریف بندہ و خدا پر دو کی قدرت پر مشتمل ہے پس لازم آیا کہ
بندہ بھی ایسا پر قادر ہے اور یہ عقیدہ صرف مغزلہ کا ہے کہ وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔
دوسرا یہ وہ صفت جو ممکن کا نقصا کرے۔ گویا قدرت مصدر ممکن کا نام نہیں بلکہ اس صفت کا نام ہے
جو مقتضی ہے ممکن کی۔

تیسرا قول۔ قدرت عید تو اس ہیئت کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ فعل پر قادر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت اس سے مجز و ناتوانائی کا متعلق ہوتا ہے۔
فروق تعریفات۔ تفسیر من امام رازی کے قول کے مطابق پہلی دونوں تعریفوں سے قدرت کا صفت
تجویز ہونا اور تیسری تعریف سے اللہ کی قدرت کا صفت سلبی ہوتا ہے۔

تدیر کے ذات باری کے ساتھ مخصوص ہونیکا جو نکتہ فاضی نے بیان کیا ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ایک نکتہ
امام راغب نے بھی لکھا ہے وہ یہ کہ تدیر وہ فاعل ہے جس کا ہر فعل میں تقاضائے حکمت کے مطابق ہونا اس
سے کسی قدر کم اور نہ کسی قدر زیادہ اور یہ معنی صرف خدا کے لئے ثابت ہے۔

تفسیر :- یعنی ان اللہ علی کل قتی تدیر مطابق تینہ پر دلیل ہے اس پر کہ ہر حادث اپنے وجود کے وقت اور
اس پر کہ ہر ممکن اپنی بقا کے وقت اور اس پر کہ بندہ کے افعال سب اللہ کی قدرت سے ہے اس لئے کہ حادث کا
وجود اس کی بقا اور بندے کے افعال شئی میں داخل ہیں اور ہر شئی اللہ کی قدرت میں ہے اس لئے یہ چیزیں بھی
اللہ کی قدرت میں ہوں گی۔ شیخ زادہ نے اس دلیل کو مشکل اول کا جامہ پہنا دیا ہے اور وہ یوں ہے۔ کل من
الحوادث حال حدوثہ والممكن حال بقاۃ مقدور العبد شئی۔ یہ ہوا صفتی اس کے ساتھ یہ کیلری طایفہ دکل شئی
مقدور اللہ تعالیٰ نتیجہ نکلے گا، کل من ہذہ التلثہ مقدور اللہ تعالیٰ

عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ممکن موجود ہونے کے بعد بحالت بقا مؤثر و موجد کا محتاج
ہے یا نہیں؟

والظاهر ان تمثيلين من جملة التمثيلات المولفة وهو ان تشبة كيفية منزعته
من مجموع تضامات اجزاءه تلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً باخرى مثلها كقولها
تعالى مَثَلُ الَّذِي يَنْحِمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ الّٰلَا فَانَّهُ تَشْبِيْهُ جَالٍ
اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة

ترجمہ مع التفسیر :- اور راجح یہ ہے کہ دونوں تمثیلین (مثلم کمثل الذی اخ اور اذکعبیب من التمار الخ) تشبیہ
مربک کے قبیلے سے ہیں۔ اور تشبیہ مرکب یہ ہے کہ اس کیفیت کو جو ایسے مجموعے سے اخذ کی ہوئی ہے جس کے اجزاء مل
جکل کر نئی واحد بن گئے ہیں تشبیہ دی گئی اس جیسی دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے فرمان باری مثل الذین حملوا
التورۃ ثم لم یحملوا کمثل الحمار حمل اسفاراً۔ (جن لوگوں کے سر پر تورات حکماً لادی گئی پھر انہوں نے اس کو انگریز
نہ کیا یعنی اس پر کار بند نہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال ہے جس پر کتابیں لدی ہیں تو آیت میں تشبیہ ہے یہود
کے حال کی ان کے اپنے پاس والی کتاب تورات سے جابل ہوئے ہیں۔ گدھے کے حال سے اس کے ان حکمت
کی کتابوں سے جابل رہنے میں جو اس پر لدی ہوئی ہیں۔

یعنی جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔ یہود۔ توریت۔ یہود کا توریت سے نا آشنا ہونا۔ ان سے بھی
ایک کیفیت منزع کی گئی اور جانب مشبہ یہ بھی ہیں تین چیزیں ہیں۔ حکمت کی کتابیں۔ گدھوں کا
ان سے ناواقف ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منزع کی گئی۔ پھر اسے مشبہ بنایا گیا تو گویا کیفیت منزع کے
ساتھ تشبیہ دی گئی۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ مضاوی۔ ان اللہ علی کل شئ قدير کی بحث سے فارغ ہو کر اب تمثیلین پر سیر
حاصل بحث کر رہا ہے اور بحث فراغت کے بعد اس لئے چھٹری کہ اس کا سمجھنا اس سارے مجموعے پر موقوف
تھا۔ نیز تمثیلین ختم بھی اسی پر ہوئی ہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت احتیاج امکان ہے وہ حالت بقا میں بھی ممکن کو محتاج باری سمجھتے
ہیں کیونکہ ممکن بحالت بقا بھی امکان کی صفت کے ساتھ متصف ہے اور جو علت احتیاج حدوث اور وجود
کو مانتے ہیں وہ بحالت وجود تو محتاج مانتے ہیں لیکن بعد الوجود بحالت بقا محتاج نہیں مانتے کیونکہ بقا کی وقت وہ
علت موجود نہیں۔ فاشلہ۔ آیت میں رد ہے ہند و مذہب کا جو حیار (جلانا) برہما جی کے لئے اور
ابکار درندہ رکھنا، دیشنوجی کے واسطے اور افنا (موت) دینا شیوجی کے لئے خاص کرتا ہے۔

اسلام کا خلاہمہ تو ال ہے۔ اس کی قدرت کا دائرہ محدود نہیں وہ بیک وقت ان تینوں کا مالک اور
متصف بہہ صفات ہے۔

والغرض منها تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكاد لا من طفت نارة بعد إيقاده في ظلمة أو بحال من اخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعدٍ قاصف و برقٍ خافٍ وخوفٍ من الصوائن.

ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء فرادی فتشبههما بامثالها كقوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمت ولا النور ولا الظل ولا الحور. وقول امرأ القيس كان قلوب الطير رطباً ويا بساً لذي وكرها العناب والحشف البالي. بان يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقد واطهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وانشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب الشديداً بالبقاء نارهم والذهاب بنورهم.

ترجمہ :- اور دونوں تمثیلوں سے مقصود منافقین کی شدت و حیرت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس حیرت و شدت کے ساتھ جسے وہ شخص برداشت کر رہے جس نے ظلمت میں آگ جلائی تھی اور جلانے کے بعد وہ سمجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو بادلوں نے تاریک رات میں آلیاں سخت قسم کی گرج اور غیور کن بجلی اور کرکڑ کے اندیشے کے ساتھ۔

اور ممکن ہے فرار دینا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ تم چند چیزیں الگ الگ لیکر ان کو انہیں جیسی دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "لا یستوی الاعمی و البصیر الخ" (اور اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہو سکتا۔ اور تاریکی اور روشنی اور چھاؤں اور دھوپ اور جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ہے کان قلوب الطیر الخ گو یا پرندوں کے تارہ اور سوکھے ہوئے دل باز کے گھونٹے کے آس پاس عذاب ہیں۔ اور ردی گھوڑ ہیں) اور اس تشبیہ کی تمثیل اول میں صورت یہ ہوئی کہ منافقین کی ذات کو مستوقد کے ساتھ تشبیہ دیا جائے اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو آگ روشن کرنے کے ساتھ۔ اور ایمان سے جو انہوں نے جان و مال و اولاد وغیرہ کی بھلائی

وسلامتی کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جائے۔ مستوقدین کے ماحول میں آگ روشن ہونے کے بعد اور اس فائدہ کے بہت جلد زراں ہونے کو بسبب ان کو ہلاک کرنے اور ان کا بھانڈا چھوڑ دینے اور ان کو ہمدردی کے سارے اور دائمی عذاب میں چھوڑ دینے کے تشبیہ دیجائے مستوقدین کی آگ کو بجھا دینے اور ان کے ٹوڑ ٹوسلب کر لینے کے ساتھ۔

حل :- بان لیشبیہ فی الاول متعلق ہے بلکن جعلہا میں جعلہا سے۔ اور اظہار ہم کا ذوات للنفاقین پر عطف ہے اور باستیفاد النار کا عطف بالمستوقدین پر ہے۔ اور بالہاکم اور بالہاکم اور بالہاکم کی بار سببیہ ہے اور زوال سے متعلق ہے اور بالظہار نارہم کا تعلق شبہ مقدر سے ہے۔

تفسیر ۲۲۵ :- یہ تشبیہ مرکب کی تطبیق اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ جانب مشبہ یعنی منافقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کو ظاہر کرنا اور پھر ان کے راز کا کھل جانا جو ان کے لئے خسارت داریں کا موجب تھا۔ اور اس کی وجہ سے ان کا تحیرہ جانا ان تینوں چیزوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی۔ اور مشبہہ کی جانب میں بھی تین چیزیں ہیں۔ روکشی کی غرض سے آگ روشن کرنی۔ پھر آگ کا بجھ جانا اور مستوقد کا تحیرہ جانا ان تینوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی اور ایک ہیئت متزعج کو دوسری ہیئت متزعج سے تشبیہ دیدی گئی۔ اور وہ تشبیہ ظاہر سال کا سدھرا ہوا ہونا اور اس کے انجام کا بگڑا ہوا ہونا یہ تو تقریر نفی تمثیل اول پر۔ اور تمثیل ثانی کی تقریر کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے۔

تو دیکھیں انہی تمثیل کے دوسرے احتمال کا بیان ہے فرماتے ہیں تمثیلین یعنی مکتل الذی استوقد الخ اور او کصیب من السماء میں تشبیہ مفرد کا جس کو مفرق بھی کہتے ہیں یہی احتمال ہے۔

تشبیہ مفرد کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ مشبہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور مشبہہ کی جانب میں بھی چند چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتے اس کی مثالیں قرآن میں بھی ہیں۔ اور کلام مضارع میں بھی۔ آئل جیسے فرمان باری و مایتوی الاعنی والبصیر الخ یہاں جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔

نور و کافران دونوں کا ایمان و کفر۔ ایمان و کفر کا ثواب و عقاب۔

اور جانب مشبہہ میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعمی و بصیر، نور و ظلمت، جہاد و ہویہ۔ نور و کفر کو تشبیہ دی گئی اعمی و بصیر کے ساتھ۔ اور ایمان و کفر کو نور و ظلمت کے ساتھ۔ اور ان کے ثواب و عقاب کو ظلال و حرور کے ساتھ۔

اور کلام فصحی جیسے امر القیس کا یہ شعر کہ کان قلوب الطیر الخ

اس میں جانب مشبہ میں دو چیزیں ہیں۔ پرندوں کے نزدیک دل اور سٹو کھے دل۔ اور جانب مشبہ میں بھی دو چیزیں ہیں۔ عتاب۔ و ردی کھجور۔ جسکو عربی میں حشف کہتے ہیں اول کو اول اور ثانی کو ثانی سے تشبیہ و یدید۔

اس شعر سے پہلے اشعار میں اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے شاعر نے اس کو باز کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پھر باز کی توصیف میں یہ شتو لایا ہے۔ طیرے نکار کئے ہوئے پرندے مراد ہیں۔ پس لام تعریف عہد ساز جی کا ہے۔ رطباً و یاباً قلوب سے سال ہیں۔ و اگر گھوٹلا، آستانہ، باغ و قلعہ بمعنی باز کی طوت راجع ہے۔ عتاب مشہور ہے سبھی جانتے ہیں۔ حشف بالتحریک ردی کھجور کہتا ہے کہ باز کے آستانہ کے اس پاس جو پرندوں کے دل نکلے ہوئے پڑے ہیں اور ان میں بعض تر تازہ اور بعض سوکھ سا کہ کرٹ کر گئے ہیں۔ تو وہ دیکھنے میں ایسے لگتے ہیں گویا عتاب اور ردی کھجوریں ہیں جو تر و تازہ ہیں وہ عتاب کے مشابہ ہیں اور جو سوکھے ہیں وہ ردی کھجوروں کے قلوب کی تمسیح کی وجہ سے کہ باز پرندوں کے دل نہیں کھاتا۔ تو قیدی کا کہنا ہے کہ باز اپ کھاتا ہے مگر ان کے سر چھوڑ دیتا ہے اور پرند کھاتا ہے مگر ان کے دل نہیں کھاتا۔ میرد کہتے ہیں۔

ہذا حسن ما قبل فی تشبیہ شتین مختلفین فی حالین مختلفین بشیئین مختلفین کذا لک۔
یہ شعر ان تمام اشعار میں سب سے بہتر ہے جو دو مختلف چیزوں کی دو مختلف حالتوں میں دو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینے کے بارے میں کہے گئے ہیں۔
تمثیل اول میں تشبیہ مفرد کی صورت ہے کہ تشبیہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ منافقین، ان کا اظہار ایمان، ان کا ایمان سے کسی قدر مشتت ہو جانا۔ اور پھر اس نفع کا منقطع ہو جانا۔ اور منافقین کا حسرت و دامن میں پڑ جانا۔ اور مشبہ کی جانب میں بھی چار چیزیں ہیں۔

مستوقدین ان کا آگ جلانا۔ آگ سے ماحول کا روشن ہو جانا۔ روشنی کا سلب ہو جانا ان چاروں میں

سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ

تشبیہ دی گئی ہے۔ منافقین کی ذات

کو تشبیہ دی گئی مستوقدین کی

ذات سے۔ اظہار ایمان

کو تشبیہ دی بقادار سے۔ استغفار بالایمان کو تشبیہ دی سا فادۃ نار ماحول سے اور انقطاع استغفار کو نہاب نور از سلب نور سے۔

وفي الثاني انفسهم باصحاب الصيِّب وايمانهم المخالط بالكفر والخدا اع بصيِّب فيه ظلمت وردد وبرق من حيث انه وان كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصلوة عاد نفعه ضراً ونفاقهم حذراً عن نكيات المؤمنين وما يبطرون به من سواهم من الكفرة بمجعل الاصابع في الاذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئاً. ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحايرهم لشدة الامر وجهلهم بهايأتون ويذرون بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتفروا وها الفرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطيئاً يسيرة ثم اذا خفي وفتر لعانه بقوا متقيدين لا حراك لهم۔

ترجمہ :- اور تمثیل ثانی میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی جائے بارش والوں کے ساتھ اور ان کے کفر آمیز ایمان کو اور فریب کو اس بارش کے ساتھ جس میں اندھیریاں اور گرجا اور کیلی ہو اس حیثیت سے کہ بارش اگرچہ فی حق نفع بخش ہے لیکن جب اس صورت میں پانی گئی تو اس کا نفع نقصان سے بدل گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو انہوں نے مؤمنین کے آزار اور ان کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا تھا جو وہ ان کے سوا دوسرے کا فرد کو پہنچاتے تھے تشبیہ دی جائے۔ بارے کرک کے موت کے دوسے کانوں میں انگلیاں ٹکوس لینے کے ساتھ اس حیثیت سے کہ کانوں میں انگلیاں دینا نقصان پہن کو ٹال نہیں سکتا۔ پس نفاق منافقین بھی ان کو تقدیر الہی سے نہیں بچا سکتا، اور منافقین کے پیچھے رہ جانے اور اس پیڑ سے آتش نکلنے کو جسے وہ کریں اور جسے چھوئیں تشبیہ کی جائے اس بات کے ساتھ کہ بارش والے جب بھی بجلی کی ذرا سی چمک پاتے ہیں تو اسے طینت سمجھ کر اس اندیشے کے ساتھ کہ ان کی نگاہیں خیر نہ ہو جائیں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں پھر جب وہ چھپ جاتی ہے اور اس کی روشنی مدہم ہو جاتی ہے تو مقید ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔

حل :- فی الثاني کا عطف فی الاول پر ہے تقدیری عبارت نکلنے کی بان لیبہ فی التمثیل الثانی انفسہم باصحاب الصيِّب۔ ایمانہم کا عطف ہے انفسہم پر اور بصيِّب معطوف ہے باصحاب الصيِّب پر۔ اور نفاقہم کا بھی عطف ہے انفسہم پر اور عند انفاقہم کا مفعول لک ہے۔ اور ما یبطرون معطوف ہے من نکایات پر۔

وقيل شبهة الايمان والقهر ان وساثر ما اوتي الانسان من المعاون التي هي سبب
الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض وما ارنبت بها من الشبه الميطلت
واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وما فيها من الوعد والوعيد
بالرعد وما فيها من الايات الباهرة بالبرق وتصامهم عما ليس معون من الوعيد بحال
من يهول الرعد فيخاف صواعقه فيسدد لذنها عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو
معنى قوله تعالى **وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ** . واهتزازهم لما يلمع لهم من رشيد يدركونه
اور في يطمح اليه ابصارهم بمشيتهم في مطر ح ضوء البرق وتحيرهم وتوقعهم في
الامر حين تعرض لهم شبهة او تعن لهم مصيبة بتوقعهم اذا اظلم عليهم .

ترجمہ ۱۔ اور کہا گیا ہے کہ تشبیہ دی گئی ایمان اور قرآن اور ان تمام موقوف کو جو حیات ابدی کا سبب ہیں اس بارے
کے ساتھ جس سے زمین کی زندگی ہے۔ اور تشبیہ دی گئی ان باطل شبہات کو جو ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور ان مشکل
اعتراضات کو جو ان چیزوں کے وقت میں آئے ظلمات کے ساتھ اور تشبیہ دی گئی ان بشارتوں اور وعیدوں کو جو ایمان
و قرآن وغیرہ میں ہیں رعد کے ساتھ۔ اور جو ان میں آیات ظاہرہ ہیں ان کو تشبیہ دی گئی برق کے ساتھ اور منافقین کے
ان وعیدوں کو شیعے سے کان بند کر لینے کو تشبیہ دی گئی اس شخص کے حال سے جس پر گھبراہٹ طاری کر دے بعد میں وہ
کوڑھ کے ڈر سے اپنے کان بند کر لے باوجود اس کے کہ ان کو اس سے بھات نہیں۔ اور یہی مراد ہے فرمان باری **وَاللَّهُ
مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ** کی۔ اور اس رشتہ کے ظاہر ہونے کے وقت جب کو یہ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس عطا و بخشش کے
ظہور کے وقت جس کی طرف ان کی نظریں اٹھ رہی تھیں۔ منافقین کے متحرک اور خوش ہو جانے کو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب
کے اس راستے پر چل پڑنے کے ساتھ جس میں برق کا چاندنا جو رہا ہے جھگڑ کو ندیری اور کسی مصیبت اور شبہ کے پیش
آنے پر ان منافقین کے اپنے معاملے میں بخیر و متوقف ہو جانے کو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب کے ٹھنک کر رہ جانے کے
ساتھ جبکہ ان کے سامنے ماحول تاریک ہو گیا ہو۔

تنبیہ ۱۔ خیال رہے کہ یہ تقریر بھی تشبیہ مفرد ماننے کی صورت میں ہوگی۔ عبارت بالا میں ایک لفظ آریکت
آیا ہے اس کے معنی ہیں طمانا۔ مجرور تک آتا ہے باب نصرہ بولتے ہیں رکتہ فاربتک میں لے اس کو یا تو وہ مل گیا۔

تفسیر ۲۲۸ :- یہ تشبیہ مفرد کا بیان ہے۔ تمثیل ثانی اور صیب میں۔ یہاں بھی شبہ کی جگہ میں چار چیزیں ہیں

وَنَبِّهْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَىٰ جَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوا بِهِمُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ وَالْفَلَاحِ ثُمَّ أَنَّهُمْ صَرَفُوهَا إِلَى الْخَطْوَةِ الْعَاجِلَةِ وَسَدَّهَا عَنِ الْفَوَائِدِ الْأَجَلَةِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِي يَجْعَلُونَهَا فَاتَةً عَلَىٰ مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ۔

ترجمہ ۱۔ اور اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو اپنے فرمان و لو شاء اللہ الذہب بسمعہم و ابصارہم سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں دیں تو اس لئے نہیں کہ ان کے وسیلے سے ہدایت اور فلاح تک پہنچیں۔ بلکہ انہوں نے ان کو فوری ناکہ دل کے حاصل کرنے میں موقوف کیا اور آخرت میں ملنے والے فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین کی حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کو رکھ رہے تھے کیونکہ خدا جس چیز کو چاہے اس پر قادر ہے۔

دقیقہ مذکور شدہ منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور خداع، اور وہ نفاق جو مؤمنین کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا اور راز کھلنے کے وقت ان کا پتھر رہ جانا اور ان کا سوجھ بوجھ میں نہ پڑنا کیا کریں اور کیا نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشتبہہ میں بھی چار چیزیں ہیں۔
 اصحاب مشتبہہ۔ وہ بارش جس میں اندھیریاں گرجن اور بجلی ہے۔ جن کا مارے کرک کے انگلیاں کانوں میں دے لینا اور بجلی چمکتے وقت چل پڑنا۔ اور اس کے چھپ جانے پر ٹھٹھک کر رہ جانا۔
 اول کو اول ثانی کو ثانی کے ساتھ۔ ثنائت کو ثنائت اور رابع کو رابع کے ساتھ تشبیہ دیدہ گئی۔ جو ثنائی کی تشبیہ میں وہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نفس مفید ہے لیکن جب اس میں ظلمت اور رعد و برق جیسی چیزیں آجاتی ہیں تو اسے ضرر رساں بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نفس ایک عمدہ چیز تھا لیکن خداع و کفر کی آمیزش نے اسے ضرر رساں بنا دیا۔
 اور ثنائت میں وہ تشبیہ یہ ہے کہ سطح انگلیاں محو من لینے سے بارش و کرک وغیرہ کے مصائب سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پاسکتے جو خدا نے مقدر کر دی ہیں۔

تفسیر :- یہ آیت سے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبدالحکیم سیالکوٹی یہ ہے کہ دلوشاء

اللہ لہب الی آخر قولہ تعالیٰ ان اللہ علی کل شیء قدير۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصحاب صیب کے حق میں وہ تمام چیزیں موجود تھیں جو ان کی سمیع و بصر کے زوال کو متفقہ تھیں مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و کرم سے ان کو زائل اور سلب نہیں کیا۔ تو گویا اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ منافقین کے حق میں وہ تہم باتیں موجود تھیں جن کا تقاضا تھا کہ ان کے قوی کو سلب کر لیا جائے۔ مثلاً یہی کہ انہوں نے ان قوی کو ان کے مقصد تخلیق کے خلاف صرف کیا تھا جس سے ان کا ناقدر ہونا ثابت ہوتا ہے اور ناشکرے سے نعمت سلب کر لینی ایک عقلی تقاضا ہے۔ تو اگر خدا تعالیٰ چاہتا تو یقیناً سلب کر سکتا تھا مگر پھر بھی نہیں سلب کیا۔ یہ صرف اس کی ہر بانی ہے۔ مولائے رومی نے معرفت کی بات کہی ہے

جرمائی بمن دشمنی نادری : اے لقاہانت چہ نیکو دادری

حیف صد حیف خالق اس قدر ہر بان اور مخلوق پھر اشرف المخلوقات اس قدر نافرمان ہے

دوست را بمن نظر شد و دشمنی حیف من یاد گیراں دل تو خستہ

اس دعوہ لاشریک کا شکر کس زبان سے ادا کر دوں جس سے مجھ ذرہ بے مقدار کو یہ گوی بھوئی چند

سطر لکھنے کی توفیق دی اور اسے آج برد و دشمنیہ اتحاد جمادی الثانی کو پایہ تکمیل تک پہنچایا

اس کے بعد کا

تیسرا جز بھی اسی کی توفیق پر ہے۔ نا تنظر وانی معکم من المستظرین۔

یہ ————— بالخیر

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

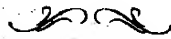
التفسير للقرآن

سابق

لِحَلِّ مُشْكَلَاتِ

التفسير للقاضي البيضاوي

مصنف: عبد الله القاضي البيضاوي رحمه الله



شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمه الله
صدر المدرسين والعلوم ديوبند

مُرتب:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علاقہ پورہ ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ہم: اسلامک کتب خانہ علامہ ابراہیم علیہ السلام

ناشر:



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لِيَهَيِّئَ النَّاسُ اَعْبَادُكُمْ لِمَا عَدَدَ فَرَقِ الْمُكَلَّفِينَ وَذَكَوَا صِهِمْ وَمَصَارِفِ امُورِهِمْ
اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات ههنا اللسامع وتنشيطا له واهتماما بما امر
العبادة ونفحها الشانها وجابر الكلفة العبادة بِلَذَّةِ المَخَاطَبَةِ

ترجمہ :- اے لوگو! عبادت کرو اپنے پروردگار کی۔
عبارت۔ جب اللہ تعالیٰ مکلفوں کے فرتول کو شمار کرنا چاہے اور ان کے امتیازی اوصاف اور انجاہائے کار
ذکر فرما چکے تو اب انہیں کی جانب بطور التفات خطاب کے ساتھ توجہ ہوتے (اور یہ توجہ) سامع کو چونکا اور خوش
کرنے کے لئے ہے، نیز امر عبادت کی اہمیت اور اس کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اور ہم کلامی کی چاشنی
سے عبادت کی کلفت کی تلائی کرنے کے لئے ہے؛

حل :- لَمَّا حُرِفَ شَرْطُهُ اِذْ عَدَّدُوْا اِلٰی بَابِ تَفْعِيلِ اس کی شرط اور اقبل علیہم، لَمَّا کی جزا علیہم اور بالخطاب
اقبل سے متعلق ہیں اور علی سبیل الالتفات کا تعلق بالخطاب سے ہے ہذا وتنشيطا الی آخرہ
بترکیب عطف اقبل کا مفعول لئے ہے؛

تفسیر :- اب تک کلام بعینہ غائب ہے اور یہاں سے خطاب شروع ہوا، گو یا کلام کا رخ غیبت سے خطاب
کی جانب موڑ دیا گیا ہے، یہی رخ کا موڑ دینا رُفْعِ معانی کی اصطلاح میں التفات کہلاتا ہے قاضی صاحب اپنی عبارت
میں اس التفات کے حکم کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا عا صیل یہ ہے کہ اس التفات اور انداز بیان کی تبدیلی
میں تین نکتے ہیں (۱) سامع کو چونکا کرنا، اور اس میں نشاط پیدا کرنا کیونکہ ایک ہی روش پر جب کلام چلتا
رہتا ہے تو سامع کی طبیعت میں فرتول اور طال آجاتا ہے اور جب انداز بدل جاتا ہے تو سامع چونکا ہوا ہوتا ہے کہ دیکھیں اس نے انداز
میں کونسی بات ہے؟ اور چونکہ ہر چیز نشاط اور ہوتی ہے اس لئے اس میں نشاط بھی پیدا ہوتا ہے (۲) حکم
عبادت (جو "اعبد" میں ہے) کی اہمیت اور عظمت شان کو ظاہر کرنا کیونکہ بادشاہوں کا دستور ہے
کہ جب وہ کسی چیز کی اہمیت و عظمت بٹھانی چاہتے ہیں تو اس بارے میں خود بالمشابہہ گفتگو کرتے ہیں اور
بدبان خود اس کا حکم کرتے ہیں (۳) کلفت عبادت کی تلائی کرنا، کلامی کی لذت سے یعنی جب اللہ تعالیٰ نے
عبادت کا حکم دیا تو عبادت میں کلفت ہے مگر اللہ کے خطاب کی شیرینی سے اس کی تلائی ہو گئی، کیونکہ محبوب

و یا حرف وضع لنداء البعید وقد ینادی به النقیب تنزیلاً لمنزل البعید والعظمت کقول
الداعی یا رب و یا اللہ وهو اقرب الیہ من جبل الوریث۔ اول غفلت، وسوء فہمہ، اوللا اعتناء باللہ
لہ وزیادۃ الحث علیہ وهو مع المناذی جملۃ مفیدۃ لاندنا ثب مناب فعل۔

ترجمہ :- اور یا حرف ہے جو بعید کو پکارنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور کہیں اس کے ذریعہ قریب کو بھی محض اس بنا پر
نمازی جاتی ہے کہ اس کو بعید کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے (اب بعید کے منزلہ میں اتار لینا یا نومازی کی عظمت شان
کی وجہ سے ہو گا جیسے دعا کرنے والے کا یا رب اور یا اللہ کہنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ داعی کے شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب
ہے، یا منادی کے غافل اور ناقص، انقل ہونے کی وجہ سے ہو گا، یا مدغول جس چیز کے لئے نمازی جاری ہے، کی اہمیت
اہمیت جتانے اور اس پر مزید کسانے کے لئے ہو گا اور تررت نماز اپنے منادی سمیت جملہ تامہ ہے کیونکہ وہ
فعل کے قائم مقام ہے۔

حل :- یا مبتدا ہے، حرف وضع النداء البعید، اس کی خبر تنزیلاً منادی کا مفعول ہے۔ العظمتہ اور اس کے مفعول
یعنی لغفلتہ۔ اوللا اعتناء تنزیلاً سے متعلق ہیں۔

بقیہ مگلاشتہ، اپنے منہ سے جس کا حکم کرتا ہے وہ فیہر ہو کرتی ہے خواہ فی نفع کتنی ہی تلخ ہو مولائے روم نے کیا خوب
کہا ہے ۔ گفت از ناز بیش مر خیال مرا برو آں گفتش کہ بیش مر بخاتم آرزو است۔
اس نے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ دستاؤ اور چلتے ہو، اس کا یہ کہنا کہ زیادہ دستاؤ تو میری آرزو ہے۔
تنبیہ :- بیضاوی کی عبارت میں مکلفین سے یتیموں مذکورہ بالا فرقے مراد ہیں، مومنین، کفار، مجاہدین
منافقین اور ان کے انجام پانے کا رے اولئک علی ہدی من ربہم و اولئک ہم المفلحون۔ سواء
علیہم ان رزقہم ام لم تنذرہم۔ اولئک الذین استنروا الصلۃ بالحدی الایۃ مراد ہے۔
پہلے کا تعلق مومنین سے اور دوسرے کا کفار سے اور تیسرے کا منافقین سے ہے۔

تفسیر :- "یا" کے بارے میں زخشری اور ابن حاجب کا اختلاف ہے، زخشری کا دعویٰ ہے کہ یا، کی
وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب میں اس کا استعمال مجاز ہے پس جہاں کوئی نکتہ یا مصلحت ہوگی وہیں
قریب کے لئے استعمال کیا جائے گا۔

ابن حاجب کا قول ہے کہ یا مطلق منادی کے لئے ہے پس قریب و بعید دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے
بیضاوی زخشری کا پیرو معلوم ہوتا ہے اسی لئے کہتا ہے کہ یا، کی وضع قریب ہی کے لئے ہے اور بعید میں اس کا

وَأَيُّ جُعِلَ وَصْلَةٌ إِلَى نِدَاءِ الْمُعْتَرِفِ بِاللَّامِ فَإِنَّ ادْخَالَ يَاعِلِيهِ مُتَعَذِّرٌ لَتَعَذُّرِ
الْجَمْعِ بَيْنَ حَرْفِي التَّعْرِيفِ فَانْتَهَمَا كَمَثَلَيْنِ وَأَعْطَى حُكْمَ النَّادِي وَأَجْرِي عَلَيْهِ
الْمَقْصُودُ بِالنَّدَاءِ وَصُفًا مَوْضِعًا لَدَى وَالتَّزَمَ رَفْعًا اسْتِغَارًا بِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ وَاتَّحَمَتِ
بَيْنَهُمَا هَاءُ التَّنْبِيهِ تَاكِيدًا وَنَعْوِيضًا عَمَّا يَسْتَحَقُّهُ أَيُّ مِنَ الْمَصَافِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور آئی کو معرفت باللام کی ندا کا وسیلہ بنالیا گیا اس لئے کہ معرفت باللام کیا داخل کرنی متعذر ہے
کیونکہ (دریں صورت) دو حرف تعریف کا جمع ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ یا اور لام تعریف دو ہم مثلوں کی طرح ہیں
اور آئی کو منادی کا حکم دیدیا گیا اور مقصود بالنداء معرفت باللام کو اس کی صفت کا تشفی بنا کر ذکر کیا
گیا اور معرفت باللام کے رفع کا التزام اس لئے کیا گیا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی معرفت باللام مقصود بالنداء
ہے اور آئی اور مقصود بالنداء کے درمیان بائے تنبیہ کا اضافہ تاکہ ندا کے لئے ہے نیز اس مضاف الیہ کا عوض
دینے کے لئے ہے جس کا آئی مستحق ہوتا ہے ؎

حل :- آئی مبتدا ہے جُعِلَ فعل مجہول ضمیر مستتر راجع ہے بسوئے آئی وَصْلَةٌ جُعِلَ کا مفعول ثانی الی نداء
المعترف باللام، وَصْلَةٌ سے منعلق ہے جُعِلَ اپنے متعلق متعلقات سے مل کر آئی کی خبر ہے فَإِنَّ ادْخَالَ يَاعِلِيهِ جُعِلَ کی
علت ہے اور لتعذرا لجمع علت ہے متعذر کی۔ وَاَعْطَى مفعول ہے جُعِلَ پر اعطى کی ضمیر نائب فاعل آئی کی طرف راجع
ہے اور حکم المنادی اعطى کا مفعول ثانی ہے "علیہ" اور "لہ" کی ضمیر بھی آئی کی طرف لوٹ رہی ہے ؎
انجنت کا مصدر راجح ہے۔ اتمام کے لغوی معنی کسی چیز کو زبردستی ٹھونسے کے ہیں یہاں ادخال اور زیادت
کے معنی میں ہے ؎

(بقیہ مدگدستہ) استعمال اس وقت ہو گا جب کہ بید کو قریب کے منزلیں اتار لیا جائے۔ اب بید کے منزلیں اتار لینے
کے متعدد وجوہ ہیں، ایک یہ کہ منادی عظیم الشان ہے لہذا اس کے بعد رتبہ کو بعد مسافت کے درجہ میں لے لیا گیا چنانچہ
دعا کرنے والا یا اللہ کہتا ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ شاہِ رگ سے بھی قریب نہیں یہ محض اس لئے کہ اللہ عظیم الشان ہے۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی غافل یا ناقص العقل انسان ہے پس اس کی غفلت اور نادانی کو ایک
بہت بڑی جہولت سمجھ کر منادی کو بید کے منزلیں لے لیا جاتا ہے ؎
تیسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی نزدیک اور دور رس انسان ہے لہذا اس طرزِ انداز سے اس کے دل و دماغ
میں منادی لہ کی اہمیت بٹھانی اور اس کی طرف توجہ دلانی منظور ہوتی ہے ؎

دبقیہ مگر مستم یا ایہا الناس کی ندا ان ہی آخر کے روز سکتوں کی وجہ سے ہے کیونکہ قرآن کے مخاطب یا فاضل ہیں یا زیرک و عاقل ہیں پس غافلوں کو ان کی عقلیت کی وجہ سے حروف بعید سے پکارا گیا اور اہل عقل و ارباب ذکاوت کو مدعو نہ تعین عبادت کی طرف توجہ دلانے کے لئے حروف بعید سے ندا دی گئی، وھو مع المنادی یہ ایہا الناس کی ترکیب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یا ایہا الناس جبکہ نامہ ہے کیونکہ یارادعو کے قائم مقام ہے اور ادعو فعل با فاعل جملہ نامہ ہے لہذا اس کا قائم مقام بھی جملہ نامہ ہی ہو گا؛

تفسیر :- مذکور العبد در بیان کے لئے تین باتیں بطور پیش خیمہ ہیں ان کو سامنے رکھا جائے؛
 (۱) در حشر تعریف کا جمع ہونا متذہب ہے کیونکہ لا حاصل ہے اور یاراد حشر تعریف باہم مثل نہیں ہیں۔ بلکہ متثلین کے مانند ہیں اس لئے کہ اگر یا حشر تعریف کے مثل ہوتا تو قول اعمی "یار حشر" میں مفید تعریف ہوتا حالانکہ نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یا مفید تعریف اس لئے ہے کہ اس سے معین کا قصد کیا گیا ہے، جب یہ قصد نہ رہے تھا تعریف کا فائدہ ختم ہو جائے گا،

(۲) منادی مفرد کی صفت میں در ذیل صورتیں جائز ہیں۔ رفع، نصب، جیسے یارید العاقل، العاقل
 (۳) آیات باوقات صفات ہو کر ہی استعمال ہوتا ہے،

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ چونکہ معروف باللام کو براہ راست منادی بنانا متذہب ہے کہ در حشر تعریف کا اجتماع لازم آتا ہے حشر ندا، لام تعریف اس لئے معروف باللام کو منادی بنانے کا ہتھیار یہ استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے آئی لایا گیا اور آئی ہی کو منادی مستقل کا حکم دیا گیا۔ اور اس کے بعد معشر باللام کو آئی کی صفت کا تشہیر کر دیا گیا۔ صفت کا شفا سے لئے کہا کہ آئی میں جو ایہام ہے اس کو معشر باللام دور کر دیا، شبہ پیدا ہوا کہ جب آئی منادی مستقل ہے اور معشر باللام اس کی صفت ہے اشکال وجواب :- تو جس طرح دوسرے منادی کی صفت میں رفع نصب در ذیل کا جواز ہوتا ہے اس طرح یہاں بھی در ذیل صورتیں جائز ہونی چاہئیں۔ حالانکہ یہاں معشر باللام کے لئے رفع متعین ہے۔

الجواب :- اس کا رفع اس لئے لازم قرار دیا گیا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ مقصود بالندار یہی ہے۔ آئی تو صرف وسیلہ و ذریعہ ہے۔

پھر شبہ پیدا ہوا کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل نہیں ہو کر تا۔ یہاں آئی اور الناس میں "بار" کا فصل کیونکر ہے؟ قاضی نے اس کا جواب و اجماع بینہما الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بار تنبیہ آئی کے لئے اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا افسانہ ندا کی تاکید اور آئی کے صفات الیہ کا صلہ دینے کے لئے ہے۔ پس یہ فصل فصل غیر لاجنبی ہے۔

بار میں ندا کی تاکید اس طرح ہے کہ ندا تنبیہ کے لئے آتا ہے اور بار میں بھی تنبیہ ہے۔

وانما کثر النداء علی هذه الطریقة فی القرآن لاستقلاله باوجه من التکید وکل ما نادى الله له عباده من حیث انما امور عظام من حقها ان یتفطنوا لها ویقبلوا بقاؤهم علیها واکثرهم غافلون حقیق بان ینادی له بالاکد الابلغ والجموع واسماء هالمحلاة باللام للعموم حیث لاعهد وتدل علیہ صحتہ الاستثناء منها والتکید بما یفید العموم کقوله تعالیٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ واستدلال الصحابة بعمومها شائئاً ذائعاً فالعاس یعلم الموجدین وقت التزل لفظاً ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام ان مقتضی خطابه واحکامہ شامل للقبیلتین ثابث الی قیام الساعۃ الاما خصہ الدلیل

ترجمہ :- اور قرآن عظیم میں اس انداز پر نہایت اس لئے واقع ہوئی کہ یہ نداء تاکید کی چند وجوہ کے ساتھ منظور ہے اور وہ تمام چیزیں جن کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو نداء کی ہے اس بات کے لائق ہیں کہ ان کے لئے نداء ترین بلینے ترین لفظ سے نداء کی جائے (اور یہ لیاقت واستحقاق اس حیثیت سے ہے کہ وہ عظیم انسان اور ہیں اور ان کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور عظیم قلب ان کی طرف متوجہ ہوں اور صورت حال یہ ہے کہ اکثر اس سے غافل ہیں۔

اور جمع معرف باللام اور اسماء جمع مشترک باللام اس مقام پر عموم واستفراق کے لئے ہیں جہاں کوئی عہد غائب نہ ہو اور دلالت کرنا ہے اس دعویٰ پر جموں سے استثناء کا صحیح ہونا اذ ان لفظوں سے ان کی تاکید لانا جو مفید عموم ہیں جیسے فرمان باری فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ اور صحابہ کا شائع ذائع طور پر ان کے عموم سے استدلال کرنا۔

حل :- کل نادى الله متبداً من حیث الحقیق سے متعلق ہے۔ ”حقیق بان ینادی“ جو مشترک الجموع معطوف علیہ اسماء بالتکریب اضافی معطوف معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر موصوف الحلاۃ اس کی صفت موصوف صفت سے مل کر متبداً للعموم خبر جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ پر دلالت کرے۔ اسم جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ پر دلالت کرے مگر اس کے وزن پر اکثر مفردات آتے ہوں

تفسیر ۱۔ قرآن کریم میں بکثرت ندا "یا ایہا ناس" وارد ہے اس لئے سوال اٹھا کہ اس انداز کو اس کثرت کے کیوں بڑا گیا قافی اس بیان میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن جن چیزوں کے لئے ندا کی ہے ان میں ہر چیز لائق تدریج اور قابل صدا و غمت ہے اور اس حیثیت سے اس کی مستحق ہے کہ اس کے لئے مؤکد ترین لہجہ سے خطاب کیا جائے اور چونکہ یا ایہا بہت سے وجوہ تاکید پر مشتمل ہے جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا یعنی تفصیل بعد الاجمال، اختصار لفظ بعد تنزیل، البعد منزلة القرب، اضافہ بار تنبیہ اس لئے بکثرت یا ایہا ناس ہی سے ندا دی گئی و فاحت عبارت سے پہلے سمجھ لو کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ اس کو عہد خارجی پر محمول کیا جائے کیونکہ تعریف کا منشاء یہی ہے اگر عہد خارجی کی صورت نہ بنتی ہو تو استفراق پر محمول کیا جائے کیونکہ بیشتر حکم افراد ہی پر ہوا کرتا ہے اور اگر مقام استفراق کی اجازت دے تو پھر جس و عہد وہی کا منبر ہے (شیخ زادہ بحوالہ مجمع)

اب سنئے قافی کہتے ہیں کہ جمع معرف باللام اور اسم جمع معرف باللام میں لام تفرع عموم و استفراق کے لئے ہو گا بشرطیکہ وہاں عہد خارجی کی گنجائش نہ ہو۔ اور اس دعوے پر تین دلیلیں لاتے ہیں پہلی وہ کا حاصل اشتغال سے اور تیسری کا اجماع، یعنی اشتغال اور اجماع دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ لام تعریف استفراق کے لئے ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام سے استثناء صحیحہ اور یہ بات طے ہے کہ استثناء عام ہی سے ہوتا ہے کیونکہ استثناء کا کام ان چیزوں کو نکال دینے کا ہے جن میں معنی عام شامل ہو گئے ہیں پس استثناء کی محنت بتار ہے ہی کہ اس کا مستثنیٰ متہ عام ہے جیسی تو نکالنے کی ضرورت پڑی۔

ارشاد ہے ان عبادی لیس لك علیہم سلطان الا من ابتعث۔ میرے بندوں پر تجھے کوئی قدرت نہ ہو گی مگر ہاں ان پر جنہوں نے میری پیروی کی۔ یہاں عبادی سے جو کہ جمع معرف باللام ہے من ابتعث کا استثناء کیا گیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام کی تاکید ان نقطوں سے لانی صحیح ہے جو مفید عموم ہیں جیسے ارشاد ربانی فسجدوا للہ انکتم کلہم اجمعون یہاں کلہم سے ملائکہ کی تاکید لانی گئی ہے اور کل مفید عموم ہے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ میں عموم تھا کیونکہ تاکید اس مفہوم کو مضبوط کرنے کے لئے لانی جاتی ہے جس پر متبوع مشتمل ہوتا ہے پس اگر ملائکہ میں عموم نہ ہوتا تو کیوں اس کی تاکید لانی جاتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عموماً صحابہ نے متفقہ طور پر ایسی جموں سے عموم سمجھا ہے اور اس کو دلیل بنایا ہے چنانچہ خلافت کے مسئلہ میں جب اختلاف ہوا اور انصار نے یہ کہا میں امیر و منکم امیر ایک امیر ہم میں کا ہو گا اور ایک ہاجرین میں کا۔ تو ان کی تردید کے لئے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث پڑھی تھی الامۃ من قریش خلیفہ تمام کے تمام قریش ہی سے ہوں گے گویا خلیفہ کے تمام افراد "الامۃ" سے مراد لئے اور الامۃ میفرجہ معشر باللام کو عموم کے لئے سمجھا اور صحابہ میں سے کس نے انکار نہیں کیا جس سے اجماع بھی ہو گیا!

فالناس یعم الوجودین وقت النزول لفظاً ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام
ان مقتضی خطابه واحکامہ شامل للقبیلین ثابت الی قیام الساعة الاخصه الدلیل ومارکی
عن علقمۃ والحسن ان کل شیء نزل فیہ یا ایہا الناس فمکی ویا ایہا الذین امنوا فما فی ان صح
رفعه فلا یوجب تخصیصہ بالکفار ولا امرهم بالعبادۃ فان الامر بہ هو المشترك بین
بدء العبادۃ والزیادۃ فیہا والمواظبۃ علیہا فالملطوب من الکفار هو الشرع فیہا بعد الاتیان
بما یجب تقدیمہ من المعرفۃ والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشیء وجوب مالا یتیم الایہ
وکما ان الحدیث لا ینع وجوب الصلوۃ فالکفر لا ینع وجوب العبادۃ بل یجب رفعہ و
الاشتغال بہما عقیبہ ومن المؤمنین ازیدیادہم وثباتہم علیہما

ترجمہ :- پس ناس مان لوگوں کو تو روز قیامت شامل ہے جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور ان لوگوں کو دلالت شامل ہے
جو بعد میں آئے اور یہ شمول اس حدیث تواتر کی وجہ سے ہے جو آپ کے دین کے بارے میں بطور تواتر وارد ہے کہ شرعی
خطاب اور شرعی احکام کا مقتضی دونوں طرح کے لوگوں کو تواتر قیامت ثابت ہے مگر وہ جن کو دلیل مستثنیٰ کر دے
اور وہ حدیث جو حضرت علقمہ اور حسن بصری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہر وہ آیت جس میں یا ایہا الناس
وارد ہے مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے مدنی ہے سو اگر اس کا مفعول و متعلق ہونا صحیح ہے تو تو جس تخصیص
بالکفر اگر کو ثابت نہیں کرتی اور نہ ہوا ان کے ساتھ امر بالعبادۃ کی تخصیص کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جس چیز کا حکم
دیا گیا ہے وہ قدر مشترک ہے عبادت کو شروع کرنے اور اس پر زیادتی اور پابندی کرنے کے درمیان پس کفار سے
مطلوب عبادت کا شروع کرنا ان چیزوں کے بجالانے کے بعد جو واجب التقسیم ہیں یعنی اللہ کی معرفت اور صانع
کا اقرار کیوں کہ وجوب شئی کے لوازم میں سے ہے ان چیزوں کا واجب ہونا جن کے بغیر وہ چیز مکمل نہیں ہو سکتی اور جس طرح
حجرت وجوب نماز سے مانع نہیں، اسی طرح کفر وجوب عبادت سے مانع نہیں بلکہ کفر کو رد کرنا اور اس کے بعد عبادت میں
مشغول ہونا واجب ہوتا ہے اور مومنین سے عبادت میں اضافہ اور اس پر ثابت قدری مقصود ہوتی ہے۔

تقدیر :- یہ ثابت کرنے کے بعد کہ جن مفسر باللام عموم و استغراق کے لئے آتی ہے اب لفظ الناس کے بارے میں
فرماتے ہیں کہ یہ بھی عموم کے لئے ہے، موجودین اور غیر موجودین دونوں کو شامل ہے لیکن موجودین کو اپنے نقطوں سے
اور غیر موجودین کو دلالت یعنی قرینہ خارجیہ کی وجہ سے اور یہ قرینہ خارجیہ فرمان نبوی ہے جو بطور تواتر منقول ہے

وانما قال ربکم تنبیہا علی ان الموجب للعبادة هو الربوبية۔

ترجمہ :- اور ربکم اس پر تنبیہ کرنے کے لئے فرمایا کہ عبادت کو واجب کرنے والی چیز ربوبیت ہی ہے۔

دبقیہ مگذشتہ ارشاد ہے: "حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعت"، میرا حکم جو ایک کو جو پوری جماعت کو شامل ہو تا ہے معلوم ہوا کہ دین کے خطاب اور اس کے احکام کا تقصیر موجودین اور غیر موجودین پر دو کو تار و زیامت شامل ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اس میں استثناء کی گنجائش رہتی ہے چنانچہ جب دلیل کسی طبقہ اور کسی فرد کے استثناء پر قائم ہو جائے گی تو ان کا استثناء درست ہو گا۔ چنانچہ عیسٰی، مجنون، ناس، معذور وغیرہ دوسری احادیث کی وجہ سے خارج سمجھے گئے اور قائم کا یہ فرمایا کہ حکم شمول حاضرین کو لفظ اور لاحقین کو دلالت ہو گا۔ اس لئے ہے کہ خطاب بالمشافہان ہی لوگوں سے ہو سکتا ہے جو وقت نزول موجود تھے، خواہ مومن ٹکس ہوں، خواہ کافر مجاہر اور خواہ منافق۔

اور بعد میں آیا دوسری احادیث کی وجہ سے شامل ہوتے۔

تفسیر یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کہہ رہے ہیں کہ یا ایہا الناس اعبدوا کا خطاب سب لوگوں کو ہے موجودین کو بھی اور غیر موجودین کو بھی حالانکہ حسن بصری، اور حضرت علقمہ سے کئی روایت اس کے بالکل خلاف ہے روایت یہ ہے کہ جس آیت میں یا ایہا الناس آیا ہے وہ مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے۔

الجواب ۱۔ اہل توحید تسلیم نہیں کہ وہ روایت مرفوعہ و منقولہ ہے بلکہ خود علقمہ اور حسن بصری موقوف ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ مکی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہیں بلکہ مکہ میں جتنے رہنے والے تھے سب اس کے مخاطب تھے مومن بھی، کافر بھی۔ پھر یہ پیدا ہوا کہ مومن و کافر میں سے کسی کو بھی مخاطب قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ عبادت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر مانع ہے پس کفر کے رہتے ہوئے اولایمان کے نہ ہوتے ہوئے وہ عبادات کے امور کیسے ہو سکتے ہیں یہ تو تکلیف محال ہے اور مومن تو عبادت کرتے ہی ہیں پس ان کو عبادت کا حکم تحصیل حاصل ہے۔

اس کا جواب قاضی نے یہ دیا کہ اعبدوا کا امور بہ امر مشترک ہے۔ خواہ ابتداء عبادت ہو خواہ الزیاد عبادت، کفار کو ابتداء کا حکم ہے اور مومنین کو الزیاد اور اضافے کا اور جب الزیاد کا حکم ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا۔ رد گما سوال کفر و ایمان کا تو عبادت کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کے مقدمات کو اولان چیزوں کو پہلے برآتا و جو پیش عظیم کا درجہ رکھتی ہیں ہمنا عبادت کا حکم ایمان بالمشافہان وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ قاعدہ ہے مقدمہ العاجب واجب۔

تفسیر :- یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جب وصف پر کسی حکم کو مرتب کیا جاتا ہے تو وہ وصف ترتیب حکم کے لئے علت ہو کر رہتا ہے پس یہاں بھی عبادت کو ربکم پر مرتب کرنا اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ ترتیب خداوندی ہی وجوب عبادت کے لئے علت ہے،

الَّذِي خَلَقَكُمْ صفة جبرت عليه للتقدير والتقليل ويمتثل التقييد
والتوضيح ان خص الخطاب بالمشرکین وارید بالرب اعم من الرب الحقيقي و
الالهة التي يسمونها اربابا۔

والخلق اي ايجاد الشئ على تقدير واستواء واصله التقدير يقال خلق
الغزل اذا قدرها وسواها بالمقياس۔

ترجمہ :- وہ پروردگار جس نے تم کو پیدا کیا۔ ترجمہ عبارت :- یہ ربکم کی صفت ہے جو اہل عظمت اور بیان
علت کے لئے ذکر ہوئی۔ اور تقييد و توضيح کا جس احتمال ہے۔ اگر خطاب کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا
جائے اور رب سے وہ معنی مراد لے جائیں جو عام ہیں رب حقیقی سے اور ان معبودوں سے جن کو مشرکین رب
کہتے تھے۔

اور خلق نام ہے کسی چیز کو ایک انداز اور ہماری پر موجود بنانے کا اور اس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے
ہیں۔ بولا جاتا ہے "خلق الغزل" جبکہ جوئے کو انداز سے بنایا جائے اور پھر فریم سے اسے ٹھیک کر لیا جاتا

نفسیں :- آیت کا مخاطب اگر تینوں فرقوں کو قرار دیا جائے تو الٰہی خلقکم صفت مادہ ہے
اور اس سے مقصود موصوف یعنی ربکم کی عظمت ظاہر کرنا اور رب کے رب ہونے کی علت کو بیان کرنا ہے
کیونکہ ان فرقوں میں اکثر یہ نہیں لوگوں کی ہے جو رب اور خالق کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے بلکہ رب اس
کو سمجھتے تھے جس کو خالق سمجھتے تھے۔ پس ان کے مخاطب کے وقت الٰہی خلقکم کی صفت اس لئے تو
ہو نہیں سکتی کہ رب کو خالق کے ساتھ مقید کر کے غیر خالق کی نفی کر دی جائے۔ ہاں توضیح و تقلیل کے لئے ہو سکتی
ہے۔

ابنہ اگر آیت کا مخاطب خاص طور پر مشرکین کو مانا جائے تو تقييد کے لئے ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں
رب کا مفہوم عام تھا خالق لا یرذل کو جس رب کہتے ہیں اور اپنے دیوی دیوتاؤں کو جس

وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ مَتَنَاوِل لِكُلِّ مَا يَتَقَدَّمُ الْإِنْسَانُ بِالذَّاتِ أَوِ الزَّمَانِ مَنْصُوبٍ مَعْطُوفٍ
 عَلَى الضَّمِيرِ الْمَنْصُوبِ فِي خَلْقِكُمْ وَالْجَمْلَةُ اخْرُجَتْ مَخْرُجَ الْمَقْدَرِ عِنْدَ هَمْ أَمَّا اعْتَرَاثُهُمْ
 بِهِ كَمَا قَالَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتَ
 وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أَوَلَمْ تَكُنْ مِنْ الْعِلْمِ بِهِ بَادِي نَظَرٍ وَقَرِي مِنْ قَبْلِكُمْ عَلَى أَقَامِ الْوَصُولِ
 الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَصَلَتْ تَأْكِيدُ كَمَا أَقْصَمَ جَرِيرٌ فِي قَوْلِهِ يَٰ تَيْمِيمُ تَيْمِيمٌ عَدِي لَا أَبَا لَكُمْ
 تَيْمِيمُ الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَمَا أَضْيَفَ إِلَيْهِ -

ترجمہ عبارت :- اولان کو پیدا کیا جو تم سے پہلے ہو گزرے ہیں۔

ترجمہ عبارت :- یہاں پر اس مقام پر اس کے لئے تمام چیزوں کو جو انسان سے ذرا آگے یا آگے ہیں۔ اور منصوب ہے اور موقوف
 ہے اس ضمیمہ جو خلق تم کا مفعول ہے اور یہ جب اس جملہ کے طور پر استعمال ہوا ہے جو مخاطب کے نزدیک مسلم ہو یا تو
 اس لئے کہ وہ خدا کی خالقیت کے خود معترف تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتَ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ
 ان کو کس نے پیدا کیا تو بول انھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اور اگر تم ان سے یہ پوچھو کہ اسماں زمین کس نے پیدا کئے انھیں گے
 خدا نے اور یا اس لئے کہ وہ خالقیت باری کے مدبر پر قادر تھے محض ذرا سا غور کرنے سے اور ایک قرأت میں من قبلكم
 بھی ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ موصول اول اور اس کے متصل کے درمیان موصول ثانی کو محض تاکید کے لئے زائد مانا جائے
 جیسا کہ جسیر نے اپنے اس شعر "یا تیمیم تیمیم عدی لا ابا لکم" میں تیمیم ثانی کو تیمیم اول اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان
 زائد کیا ہے۔

نفس پر :- قاصد کے مقصود کی وضاحت سے پہلے دو مقدمے ذہن نشین کر لئے جائیں۔

۱۔ تقدم زمانی۔ اس تقدم کو کہتے ہیں جہاں مقدم اور موخر کا اجتماع محال ہو جیسے ہمارے اسلاف کا تقدم
 ہمارے اوپر۔

تقدم ذاتی۔ وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی جانب موخر محتاج ہو۔ گوردونوں کا زمانہ ایک ہو جیسے باپ کا تقدم
 بیٹے پر یا حرکت پر یا تقدم حرکت متلاح پر۔

(۲) کسی کلمہ یا جملہ کو صفت بنانا اسی وقت درست ہوگا جبکہ پہلے سے اس کا علم ہو اور اگر پہلے سے علم نہ ہو
 تو خبر بنائیں گے پس زید العالم اسی وقت کہیں گے جبکہ زید کے عالم ہونے کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو۔ اور اگر پہلے
 سے علم نہیں ہے تو خبر بنائیں گے اور زید عالم نہیں گے۔

اب سنئے قاضی اس عبارت میں تیس باتیں ذکر کر رہے ہیں۔ الذین من قبلکم کا مصداق اور اس کا مکمل اعراب الذی خلقکم کے صفت ہونے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب من قبلکم کی دوسری قرأت پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ الذین من قبلکم کا مصداق صرف آباء و اہماء یا خرافہ و افسانہ نہیں بلکہ برحقہ اس میں مثال ہے جو مخاطب سے ذاتاً یا ازماناً مقدم ہے پہلے انسان ہو پہلے حیوان، پہلے اشجار ہوں پہلے اجزاء حتیٰ کہ لوح و قلم عرض و کرسی بھی۔

سوال پیدا ہوا کہ جب عاقل و لای عقل، حی و لاجی بھی داخل تھے تو صیف الذین کیوں لایا گیا یہ تو عقلا کے ساتھ خاص ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عقل کو غیر عاقل پر غلبہ دید گیا۔ دوسری بحث کی تشریح یہ ہے کہ مقرر من کہتہ ہے۔ الذی خلقکم کو ربکم کی صفت بنا کر صحیح نہیں ہے کیونکہ صفت وہ جہاں بتابہ جس کا پہلے سے علم ہوا اور الذی خلقکم کا مخاطب کو پہلے سے علم ہی نہیں ہے کیونکہ اس کے مخاطب کفار بھی ہیں اور کفار خدا کی مخالفت سے ناواقف ہیں۔

قاضی نے جواب دیا کہ خدا کی مخالفت ان کو اس طرح معلوم تھی جس طرح اور دوسرے مسلمات معلوم تھے اس لئے کہ وہ خود اس کا اعتراذ کرتے تھے جیسا کہ ارشاد باری ہے لئن سألتم من خلقہم لیقولن اللہ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ تمہیں کس نے پیدا کیا یہ تو کہیں گے اللہ نے۔ اور جن کو اعتراذ نہیں تھا وہ بادی تامل اس پر قادر تھے کہ خدا کی مخالفت کو جان لیں۔ اب یہ ان کی حسرتان نفیسی ہے کہ انہوں نے جاننے کی کوشش ہی نہیں کی۔

وقوچی من قبلکم۔ یہ تیسری بحث قرأت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قرأت من قبلکم کی من جوارہ کے ساتھ ہے۔ دوسری من موصولہ کے ساتھ۔ مثلاً پیدا ہوا کہ پھر اس کا صلہ کہہ کر اگر قبلمک کو اس کا صلہ بناتے ہو تو اس سے پہلے والا موصول الذین بغیر صلہ کے رہ جاتے اور اگر قبلمک کو الذین کا صلہ بناتے ہو تو موصول ثانی (دخ) بغیر صلہ کے رہ جاتا ہے۔

قاضی نے فیصلہ یہ کیا کہ قبلمک موصول اول کا صلہ ہے اور موصول ثانی محض تاکید کے لئے زیادہ کیا گیا ہے اور جب زائد ہے تو اس کا صلہ کی خواہش ہی نہیں۔ اور اس کی زیادتی ایسی ہی ہے جیسے جریر کے قول "یا تیمم عدی" میں تیمم ثانی کی زیادتی۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

یا تیمم تیمم عدی لا ابالکم لا یلقینکم فی سوءۃ عظمیٰ۔
حیر بر نے یہ شعر اس وقت کہا تھا جبکہ عمر بنی نے جریر کی جھوٹی چاہی تھی۔ اور جریر کو اس کا سزا لگ گیا تھا تو جریر نے اس کے قبیلے کو مخاطب بنا کر کہا کہ تمہیں عمر کو باز رکھو وہ میرے بھونڈے اور میرا منہ نہ کھلوائے ورنہ اگر میرا منہ کھل گیا تو سب پریشانی میں مبتلا ہو جاؤ گے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ اور عدی کی اولاد تمہیں اہم کس شریف کی اولاد نہیں ہو دیکھیں کہیں تم کو عمر پریشانی میں نہ ڈالے۔

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔ حال من الضمائر اعمد واكانہ قال اعمد وار بكم راجعین ان تنخرطوا فی
سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى بنبه به على
ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبوي من كل شئ سوى الله تعالى الله تعالى
وان العابد ينبغي ان لا يغير بعبادته ويكون ذا خون ورجاء كما قال الله تعالى يَدْخُلُونَ
رِجْلُهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ۔

ترجمہ آیت :- شاید تم پر ہر کار بن جاوے۔

دعادت ایہ اعمد واک تفریحی مطلب سے حال واقعہ ہے گویا اللہ تعالیٰ نے نہ فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کی اس امید پر عبادت
کرو کہ متقین کی لڑی میں پروئے جاؤ گے۔ وہ متقین جو تفریحی تعلق اسباب میں ہدایت و فلاح کو حاصل کئے ہوئے ہیں
اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ تقویٰ مدارج سلوک کا آخری درجہ ہے اور تقویٰ ماسوی اللہ سے
بیزار ہو کر خدا کا ہولینا ہے۔ اور اس پر بھی تنبیہ کی ہے کہ عابد کو یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی عبادت کی وجہ سے قریب میں
متبادل ہو بلکہ امید و خوف کے درمیان رہے جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے یدعون ربهم الا یہ۔ وہ اپنے پروردگار کو
خوف و امید کی حالت میں پکارتے ہیں۔ اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں۔ اور اس کے عذاب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

تفسیر :- یاد رہے کہ عمل تفریحی اور اشفاق کے درمیان مشترک ہے۔

ترجمہ نام ہے اس لئے محبوب کے امیدوار ہونے کا جو ممکن الوقوع ہے اور اشفاق ممکن الوقوع سے مستفہ ہونے
کا نام ہے۔

کلام اللہ میں جو عمل واقع ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اپنے حقیقی معنی پر ہے یا کسی تاویل کے ساتھ وار رہے
بعض کا کہنا یہ ہے کہ حقیقی معنی پر نہیں بلکہ تحقیق و تعلیل کے لئے ہے اور سیو یہ اس کا قائل ہے کہ اپنے حقیقی معنی پر ہے۔
قاضی بیضاوی بھی اس کے پیر ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ترجمہ اور اشفاق ممکن نہیں کیونکہ ان میں اختلاف
و امید یا خوف و ہراس ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہر دو سے مبرا ہے اس کے یہاں سبھی چیزیں موجود ہیں اور وہ سب
پر قادر ہے لہذا اسے کسی شئی کا انتظار ہے اور نہ کسی سے وہ کرزاں و ترسان ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ
و اشفاق کبھی متکلم کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور کبھی مخاطب کے لحاظ سے اور گاہے ان دونوں کے علاوہ کی نسبت سے
پس کلام اللہ میں جو ترجمہ ہے وہ مخاطبوں کے لحاظ سے ہے۔

اس مختصر سی تہید کے بعد سمجھے کہ قاصد "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں ترکیب نحوی کی رو سے

اور من مفعول خلقکم والمعطوف علیہ علی معنی انہ خلقکم ومن قبلکم فی صورتہ من یوحی منہ
التقویٰ لترجم امرہ باجتماع اسبابہ وکثرة الدواعی الیہ وغلب المخطاطین علی الغائبین
فی اللفظ والمعنی علی ارادہم جمیعاً؛

ترجمہ :- یا مال بے خلقکم کے مفعول اور اس مفعول کے معطوف سے اس معنی کی بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور
تم سے پہلے لوگوں کو اس شخص کی صورت حال میں پیدا کیا جس سے تقویٰ کی امید کی جاسکے۔ تقویٰ کے رجحان امر کی
وجہ سے اور اس کے اسباب کے اکٹھے ہونے اور دواعی کے کثرت کے ساتھ موجود ہونے کی وجہ سے اور عبادت
میں غماطلوں کو غماطلوں پر غلبہ دیا گیا ہے اور معنی کی بنیاد دونوں کے ملا لینے پر ہے۔

دقیقہ مگر مستثنیٰ یہ حال واقع ہے اس کے ذوالحال کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ اعبدا کی ضمیر مخاطب ہو (۲) یہ کہ
خلقکم کا مفعول ہو۔

اشکال :- یعلکم النایتہ کو حال قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ترجمہ ہے اور ترجمہ الٹا ہے اور حال کے لئے خبر ہونا
ضروری ہے۔

الجواب :- اس کو خبر کی تاویل میں لے لیں گے تقدیری عبارت نکلے گی اعبدا وار یکم حال کونکم واجبہ ان
تخو طوائی سلت المتقین۔ لوگو! اپنے پروردگار کی اس حالت میں عبادت کرو کہ تمہیں نرمہ متقین میں شامل
ہونے کی امید ہو۔

بیضاوی نے اس ترکیب کے ساتھ ہی ساتھ دو نکتے بھی ذکر کئے ہیں۔ اول یہ کہ آیت میں اس کی طرف اشارہ
ہے کہ تقویٰ بالفاظ دیگر عالم سے کنارہ کشی ہے نیازی ساکین کا آخری درجہ ہے اس لئے کہ اگر اس سے بھی بڑھ کر کوئی درجہ
ہو تا تو عابدین کو اس کے امیدوار ہونے کو کہا جاتا۔

نامشہ :- سلوک لغت میں مطلق دخول کو کہتے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں سلوک اس راہ پر قدم رکھنے
کا نام ہے جو خدا پر پہنچاتی ہو سالک کا درجہ مرید و مفتی کے درمیان ہے۔

دوسرا نکتہ یہ کہ فعل میں یہ بھی تنبیہ ہے کہ عابد کو عبادت کی وجہ سے متلائے فریب نہ ہونا چاہیئے بلکہ خوف و رہا
کے درمیان رہنا چاہیئے۔

تفسیر :- یہ ذوالحال کا دوسرا احتمال ہے شبہ پیدا ہوا کہ اس ترکیب کی بنا پر یہ ہو گا تم کو اور تم سے پہلوں کو
اس حال میں پیدا کیا کہ تم بوقت پیدائش تقویٰ کے امیدوار تھے حالانکہ بصورت خلق کسی شے کی امید ممکن نہیں۔
کیونکہ وہ انتہائی بے شعوری کا زمانہ ہوتا ہے۔

وقيل تعليل للخلق اى خلقكم لكى تتقون كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوا
وهو ضعيف اذ لم يثبت فى اللغة مثله

والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحده انيته واستحقاقه
للعبادۃ النظر فى صنعہ والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه
ثوابا فافعالها وجبت عليه شكر الماعذۃ عليه من النعم الشانفوخو كاجير اخذ الاجر قبل العمل

ترجمہ ۱۔ اور کیا گناہ کے عمل سے خلق کی علت بیان کر لی مقصود ہے۔ ترجمہ ہو گا خدا نے تم کو اور تم سے پہلوں کو
اس غرض سے پیدا کیا کہ تم پر ہیز کار بن جاؤ۔ جیسا کہ دوسری جگہ یوں ارشاد ہے۔ وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وہی ان خلق کی غرض عبادت بتائی گئی ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ لغت میں عمل کا بیان علت
کے لئے ہونا ثابت نہیں

اور آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خدا کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور اس کے استحقاق عبادت
کے علم کی راہ اس کی کارگیری میں غور کرنا ہے اور اس کے افعال سے استدلال کرنا ہے۔
اور آیت اس پر بھی دلیل ہے کہ بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے کسی بھی ثواب کا مستحق نہیں ہوتا اس لئے کہ جب
اس پر عبادت ان سابقہ افعال کے شکر یہ میں واجب ہوئی ہے جو اللہ تعالیٰ نے سزا کر کے ہیں تو بندہ تو
اس مزدور کی مانند ہے جس نے کام کرنے سے پہلے ہی مزدوری لے رکھی ہے۔

دقیقہ مگذشتہ قاضی نے اس کا جواب دیا کہ اس ترکیب پر کلام میں تشبیہ و مجاز ماننا ہو گا لیکن ان کے اس صورت
حال میں پیدا کرنے کو کہ ان سے آئندہ تقویٰ کی امید کی جائے ترجمہ تقویٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔
شہد پیدا ہوا کہ صبر غماطیوں کے پیدا کرنے میں تقویٰ کی امید تھی اس طرح ان سے پہلوں کے خلق میں بھی یہی
امید تھی لہذا یوں فرماتے "علکم دایا ہم یتقون" غیر مناسب پر بس کیوں کیا۔
قاضی نے دغلب انما طین الخ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں تغلیب ہے یعنی غماطیوں کو من قبلہم پر غلبہ دیتے
ہوئے دونوں کے لئے غیر غالب کا استعمال فرمایا اور یہ تغلیب صرف لفظوں میں ہے معنی میں دونوں مراد ہیں۔

تفسیر :- یہ آیت کے استنباط کا ذکر ہے یعنی آیت سے دو مسئلے مستنبط ہوئے اول یہ کہ خدا کی وحدانیت اور
اس کے استحقاق عبادت کی معرفت حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اس کے افعال میں اس کی شگوندہ کاروں میں غور و
نظر کیا جائے۔ دوم یہ کہ بندہ عبادت کی وجہ سے کسی اجر کا مستحق نہیں ہوتا خدا اجر دیتے تو اس کا فضل ہے

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَصَفَةَ ثَانِيَةً أَوْ مَدْرَحَ مَنصُوبٍ أَوْ مَرْفُوعٍ أَوْ مُبْتَدَأٍ
 خَبْرُهُ فَلَا تَجْعَلُوهُ وَجَعَلَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْعَامَّةِ يَجْبِي عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ بِمَعْنَى صَارَ وَطَفِقَ
 فَلَا يَتَعَدَّى كَقَوْلِهِ شَعَرَ فَقَدْ جَعَلَتْ قُلُوصَ بَنِي سَمِيلٍ ۖ مِنَ الْأَكْوَادِ وَتَعْمَهَا قَرِيبٌ ۖ
 وَبِمَعْنَى أَوْجَدَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ وَبِمَعْنَى
 صَيَّرَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالتَّصْيِيرُ يَكُونُ لِلْفِعْلِ
 تَارَةً وَبِالْقَوْلِ وَالْعَقْدِ الْآخَرِ ۚ

ترجمہ:۔ وہ ذات جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
 (عبارت) یہ صفت ثانیہ ہے رکب کی یا اس کی مدرج منصوب یا مدرج مرفوع ہے یا تہابہ جس کی خبر فلا تَجْعَلُوہ ہے
 اور جعل افعال عامہ میں سے ہے تین طرح کے تہابہ صار دہو گیا اور طفق شروع کر دیا لگ گیا کے معنی میں، اس صورت
 میں متعدی نہیں ہوگا جیسے شاعر کا قول ہے نقد جعلت قُلُوصَ ابْنِ سَمِيلٍ کے ریوڑ کے اونٹ اپنی چہرا لگا ہوں کے
 قریب ہوئے شروع ہو گئے۔
 اور اوچد کے معنی میں اس وقت ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری تعالیٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ"
 تاریکی اور نور خدا ہی نے ایسا دیکھا۔ اور ضمیر کے معنی میں، دریں صورت در مفعول کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری
 تعالیٰ "وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا" اور تفسیر کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی قول و اعتقاد سے۔

پہلا مسئلہ اس طرح سمجھ میں آیا کہ قرآن نے لب کی عبادت کا حکم دیا اور اس کی صفت ذکر کی "الَّذِي خَلَقَكُمْ" اور ثانیہ
 ہے کہ صفت موصوف کی وضاحت اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر موصوف کے لئے وجہ امتیاز
 ہوتی ہے معلوم ہوا کہ خدا کی ربوبیت کو اسی وقت پہچانا جاتا ہے جب اس کی خالقیت معلوم کر لی جائے اور خالقیت کا
 علم خلق میں غور کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔
 اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ حکم جب موصوف مع الصفة پر مرتب کیا جاتا ہے تو صفت ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
 پس جب حکم عبادت کو مرتب کیا رکھ کر اور رکب کی صفت ہے الَّذِي خَلَقَكُمْ تو صفت خالقیت ہی حکم عبادت کے ترتب
 کے لئے علت ہوگی اور یہی صفت استحقاق عبادت کا سبب قرار پائے گی۔
 اور دوسرا مسئلہ بھی اسی سے واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندہ پر یہ انعام عبادت کے حکم اور اس کے مطالبے
 سے پہلے ہی کر رکھے ہیں لہذا اب جو عبادت واجب ہوئی تو وہ انہیں احسانوں کی مکانات میں واجب ہوئی پس

دبقیہ ترجمہ مذکور شدہ استحقاق اجر کیسا، اجر تو پہلے ہی مل چکا۔

تفسیر میں :- یہ دو چیزوں کا بیان ہے۔ الذی کی ترکیب کا جعل کی نفوی و اصطلاحی تفسیر کا۔
ترکیب میں تین احتمال ہیں، اول یہ کہ ربکم کی صفت ثانیہ قرار دیا جائے ترجمہ ہو گا۔ لگوں عبادت کرو اپنے اس پروردگار کی جس نے تم کو اور تم سے پہلوں کو پیدا کیا اور اس کی جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس وقت عمل نصیب میں ہو گا کیونکہ موصوف بھی منصوب ہی ہے۔

دویم یہ کہ منصوب ہو بنا، مدح یعنی امدح کا مفعول یہ ہو۔ تقدیری عبادت نکلیں گی "امدح الذی جعل لکم الارض فسر انشا" میں اس خدا کی تعریف کرتا ہوں جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
سوم یہ کہ مرفوع ہو یا اس بنا پر کہ خبر جو متقدمہ مذکور کی اور موقع مدح میں واقع ہے اور یا اس بنا پر کہ مبتدا ہے اور فلا جمع لہا، اس کی خبر جو کہ مبتدا متضمن معنی شرط ہے اس لئے اس کی خبر پر فاعل لگتی ہے،

اور دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جعل کلام عرب میں تین طرح وارد ہے :-
استعمال اول - صار فعل ناقص اور طفق مقارب کے معنی میں۔ صار کے معنی وُجد اور شئت کے ہیں اور طفق کے معنی
آخذ اور شرع کے۔ اس صورت میں جعل متعدی نہیں ہو گا بلکہ فعل ناقص اور فعل مقارب کی طرح اسم و خبر چاہے گا
شاعر کے قول "فقد جعلت قلوبی فی سبیل" میں جعلت طفقت اور اخذت کے معنی میں ہے۔ قلوبی سبیل
اس کا اسم ہے اور بن الاکو اور قلوب سے حال ہے۔ مرتباً قریب بترکیب خبری جعلت کی خبر اکو اور کو کہ جی ہے اور مفعول
کے غلام اور بڑے ریور کو کہتے ہیں مرتب اسم طرف ہے چراگاہ کے معنی میں۔

ترجمہ ہو گا نبی سبیل کے گئے کے اوٹ اپنی چراگاہ کے قریب لگ لئے۔
استعمال ثانی معنی اؤجہ ہے چونکہ متعدی بہ یک مفعول ہے اس لئے یہ بھی متعدی بہ یک مفعول ہو گا جیسے الظلمات
والنور ظلمات و نور بترکیب عطف جعل کا معطوف ہے

استعمال ثالث - صیر کے معنی میں صیر متعدی بدو مفعول ہے کیونکہ تفسیر کے معنی ہیں ایک شے کو کسی صفت سے متصف
کر دینا۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے اول وہ شے جسے متصف کیا جائے۔ دوم صفت زیر بحث آیت
آیت میں جعل صیر کے معنی میں ہے اس لئے متعدی بدو مفعول ہے اس جعل کو مثلاً و فلاسفہ کی اصطلاح میں جعل
مرکب کہتے ہیں۔ یہ جعل کہیں مسئلہ ہو نا بے کس تو لا و اعتقاداً

عملاً کی مثال جعلت الشوب قیصاً میں نے اپنے عمل سے کپڑے کو قمیص کر دیا۔ قولاً و اعتقاداً کی مثال وجعلوا
الملائکۃ الذین ہم عباد الرحمن انشا۔ کافروں نے فرشتوں کو جو بندگان خدا ہیں مؤنث ٹھہرایا یہ ٹھہرانا زبان سے
ہیں ہو سکتا ہے اعتقاد سے ہیں۔

ومعنی جعلها فرا شنان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء مع مافی طبعها من الاحاطة بهما و
صیروها متوسطتہ بین الصلابتہ واللطفۃ حتی صارت مہیئۃ لان یقعوا بینا موا علیہا
کالفرش المبسوط وذلك لا یستدعی کونها مسطحۃ لان کرۃ تشکلہا بحجمہا واتساع جرمہا
لانابی الافتراض علیہا کالجبل؛

والسمااء بناء من قبة مفروبة علیکم والسمااء اسم جلس یقع علی الواحد والمتعد کالکتاب
والدرهم وقیل جمع سماءة والبناء مصدر رسم به المبنی بقیان کان اوقبة او خباء ومنه بنی علی
امراتہ لانہم کانوا اذا تزوجوا ضربوا علیہا خباء جددًا۔

ترجمہ :- اور زمین کو فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعض حصوں کو پانی سے ابھرا بنایا یا جو دیکہ پانی کے تقاضائے
طبع میں یہ تھا کہ اسے گھیرے رکھے۔ اور نیز فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ زمین کو سختی و نرمی کے درمیان ایک اعتدالی کیفیت
پر رکھا۔ یہاں تک کہ وہ اس قابل ہوگئی کہ اس پر لوگ بیٹھیں اور لیٹیں بالکل ایسا جیسا کہ بچھا ہوا فرش۔
اور آسمان کو چھت بنایا

وعبارت، یعنی گنبد بنانا جو تمام پرستان دیا گیا ہے بسماء اسم جنس ہے جو واحد و کثیر سب پر بولا جاتا ہے بطرح
دینار درہم اور بعض نے کہا ہے کہ سماءہ کی جمع ہے اور بنا مصدر ہے اس سے بنا کر وہ چیز کو تعبیر کر دیا جاتا ہے خواہ وہ چیز
مکان ہو خواہ گنبد خواہ خیمہ اور اسی سے لیا گیا ہے ”بنی علی امرأتہ“ اپنی بیوی کے ساتھ شب زفاف گذاری کیونکہ
جب اہل عرب شادی کرتے تھے وہاں کے لئے بیاضیر لگاتے تھے؛

تفسیر :- بار زمین کا فرش ہونا اس کے سطح و طشت نما سپاٹ ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ اس کا فرش
الشکل دگنبد کی طرح گول ہونا۔ باوجودیکہ عظیم الجثۃ اور وسیع الجسم ہے۔ اس سے مانع نہیں کہ اس کو فرش بنایا جاسکے
جس طرح زمین پر پہاڑ گول کا ہونا اس کے گردی ہونے کے متنافی نہیں ہے۔ قدرتہ العفود من الترتیبہ فلذا لک طلوسنا
الکلام و ذکرنا التفصیل۔

بنابر وزن فعال مفعول کے معنی میں جیسے ہمارا مہو و اور بساط مبسوط کے معنی پس بنانے کے بجائے
بنا کر دہنئے کے ہوئے۔ اب بنا کر دہن عموم ہے کوئی بنائی ہوئی عمارت ہو کوئی نانا ہوا خیمہ ہو کوئی گنبد ہو یہاں
گنبد کے معنی مراد ہیں۔ کیونکہ گنبد کی طرح آسمان بھی گول ہے۔ اسی لئے قاضی نے اس کی تفسیر قید سے کی ہے۔
سار کے بارے میں قاضی نے دو رائے لکھی ہیں ۱) اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَهُمْ عَطَفَ عَلَى جَعَلْ وَخَرُجِ الثَّمَارِ بِقَدَرٍ
اللَّهُ وَمَشِيتِهِ وَلَكِنْ جَعَلَ الْمَاءَ الْمَمْرُوجَ بِالْأَرْبَابِ سَبِيحًا فِي إِخْرَاجِهَا وَمَادَّةَ لَهَا كَالنُّطْفَةِ
لِلْحَيَوَانِ بَانَ أَجْرَى عَادَتِهِ بِإِخْفَافِ صَوْرِهَا وَكَيْفِيَاتِهَا عَلَى الْمَادَّةِ الْمَمْتَرِجَةِ مِنْهَا

ترجمہ :- اور وہ ذات جس نے آسمان سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعے تمہاری روزی کے لئے پھل نکالے
دعبارت انزل معطوف ہے جعل پر اور پھلوں کا آنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کی مشیت سے لیکن خاک آئینہ
پانی کو ان کے نکلنے کا سبب اور بارہ بار دیا گیا ہے جیسا کہ حیوان کے لئے لطف من کو یا ر سبب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت
سے رکھیں ہے کہ وہ پھلوں کی شکنیں اور ان کی کیفیتیں اسی آب و گل کے ادے پر پیدا کر دیتا ہے۔

(بقیہ مگزشتہ) قرآن پاک سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ ولقد زیننا السماء الدنيا من واعداد ثم استوفى الى السماء فستوفى سبع سموات میں کثیر سرائط لاق کیا گیا ہے۔

۲۴: جسبے اس کا مفرد سہار ثبے سہار ثبے کے معنی چھت کے ہیں آیت میں مراد متعدد آسمان ہیں پہاڑے جو نئے قول کی مانند رکھا جائے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں رقم طراز ہیں کہ بناء آسمان کو اظہار نعت کے موقع پر اس لئے ذکر فرمایا کہ نظام ننگی پر زیست کا مال ہے۔

آسمان دہوتا تو آفتاب و اجتاب کو اک دسیا دے کہاں ہوتے طلوع کہاں جوتا غروب کہاں ہوتا پھولوں میں چپٹگی کیونکر آتی ان میں رس اور سٹھاس کیسے پیدا ہوتی۔ ماہرین فلکیات کا کہنا ہے کہ اگر طلوع آفتاب چند روز کے لئے موقوف ہو جائے تو ساری کائنات شل ہو کر رہ جائے اور سیال چیزیں برت کی طرح بھجھ بھجھ جائیں۔ اور اگر غروب روک لیا جائے تو کائنات کا ذرہ ذرہ انگاروں کی طرح شعلے مارنے لگے اور جل جھن جائے۔ (تشکیل احمد)

تفہیم :- یہ کہ خیر کا مرجع اربے اور باسبیت کے لئے گویا پانی پہلوں کے نکلنے کا سبب ہے نتیجہ طلب یہ اربے کہ آب و گل سبب موثر ہے یا موثر ذات باری تعالیٰ ہے۔ اکثر متکلمین اسلام اس طرف ہیں کہ اسباب موثرے حقیقی نہیں ہیں بلکہ محض تاثیر ہے۔ موثر تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی کی قدرت اور مشیت سے پہلوں کا جلوہ ہوتا ہاں! یہ ضرور ہے کہ اس نے پہلوں کی شکلیں اور لان کی خاصیتیں اور لذتیں پیدا کرنے کے لئے آب و گل کو ایک مادہ بنایا ہے۔

واید عنی الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلية يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب و مواد كما ابدع نفوس الاسباب والمواد ولكن لم يخلق الاشياء مدرجاً من حال الى حال صنائع وحكما يبعد فيها الاولى الابصار عتراً وسكوناً الى عظيم قدرته ليس ذلك في ايجادها دفعة.

ترجمہ :- یہ یاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آب و گل میں قوت فاعلہ پیدا فرمائی اور زمین قوت قابلیہ۔ ان دونوں کے اجتماع سے پھلوں کے اقسام پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس پر بھی قادر ہے کہ تمام چیزوں کو بغیر اسباب و مادہ کے وجود میں لے آئے۔ جس طرح خود اسباب اور مادوں کو بلا سبب و مادہ پیدا کیا۔
لیکن اس کے اس انداز تخلیق میں کتنے کو بتدریج ایک حالت سے دوسری حالت پر لے جاتا ہے بڑی صنعتیں اور حکمتیں ہیں جن میں وہ اہل بصیرت کے لئے سامان عبرت پیدا کرتا ہے اور اپنی عظیم الشان قدرت کا اظہار کرتا ہے یہ حکمتیں یکبارگی تخلیق میں نہیں ہیں۔

تفسیر :- بعض متکلمین اہل سنت اور معتزلہ اسباب کے موثر حقیقی ہونے کے قائل ہیں اس عبارت میں ان کے مذہب کا بیان ہے ان کے نقطہ نظر سے تقریر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے آب گل میں قوت فاعلی یعنی تائیدی قوت اور زمین میں قوت ثانی یعنی تائیدی اور اللہ تعالیٰ قوت پیدا فرمائی ان دونوں کے باہم ملنے سے نوع نوع پھل وجود میں آتے ہیں چونکہ آب و گل میں قوت فاعلی ہے لہذا وہ موثر حقیقی ہوتے ہیں۔

وہو قادر الخ سے مفسر سلام تدریجی تخلیق پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ بغیر اسباب و علل اشیا کو پیدا کر دے جیسا کہ خود اس نے اسباب کو بلا اسباب پیدا فرمایا لیکن اس کی اس تدریجی تخلیق اور سبب و مسبب کی ترتیب میں وہ حکمتیں اور حکمتیں مضمون جو اہل بصیرت کی آنکھوں میں عبرت کا سرمہ دے رہی ہیں۔ مثلاً یہ کہ بند دل کو تدریجاً کام کی تعلیم دیتی ہے اور یہ جتنا ہے کہ جب قادر مطلق اسباب و مسببات کے سلسلے کو نظر انداز نہیں کرتا تو ہم عاجز و ناتواں ہو کر کس لئے اس سے انحراف کرتے ہوا درجہ ذیل کو یکبارگی انجام دینے یا حاصل کرنے کی کوشش کیوں کرتے ہو۔

یاد رہے کہ جب آسمان سے پانی برساتا ہے تو اپنی اس قدرت کا کثر نہ دکھاتا ہے جو آسمان پر ہے اور زمین کی وسعت و اپنی قدرت علی الارض کا مظهر پیش کرتا ہے اس طرح پست و بالا پر اس کی قدرت کا یقین اہل بصیرت کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتا ہے۔ یہ حکمتیں اس خوش اسلوبی کے ساتھ یکبارگی تخلیق میں حاصل نہیں ہیں مذکورہ بالا اسرار کی طرف ملاحظہ فرمائی تو شکوہ باب الایمان میں اشارہ کیا ہے (تسکیل احمد)

ومن الاولی للابتداء سوا اريد بالسما السحاب فان ما علک السماء والفلک فان
المطر یبتدأ من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على ما دللت علیه النظوا هو او من
اسباب سما وبتد تشیر الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جوا الهواء فينعقد سحابا ما طر

ترجمہ :- اور یہاں ابتداء کے لئے بے خواہ سما سے بادل مراد ہو کیونکہ جو چیزیں ہمارے اوپر ہے وہ سما ہے اور خواہ
فلک مراد ہو اس لئے کہ بارش فلک سے بادل میں آتی ہے اور بادل سے زمین پر جبکہ ظاہری تصور اس پر دلالت کرتے ہیں
یا بارش کی ابتداء ان فلکی اسباب سے ہوتی ہے جو تراخا در انسانوں بنالات کو زمین کی گہرائی سے اٹھا کر طبقہ زہریر تک
پہنچاتے ہیں پھر اس سے برستے بادل بن جاتے ہیں۔

(بقیہ مد گذشتہ) شاعر مشرق نے بھی کیا خوب کہا ہے :-
پالتا ہے بچ کو مٹی میں کون کون دریا دنگی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ۔
کون لایا کھینچ کر پچھم سے باد سازگار یہ زمین کس کی ہے اور کس کا ہے نور آفتاب
شکس نے بھری موتیوں سے خوش گندم کی جیب
موسم کو کس نے سکھائی ہے خوشے انقلاب
(اقبال)

تفسیر :- آیت میں دو من ہیں من السماء من انشراٹ۔
اس عبارت میں پہلے من اور اس کے مدخل کی بابت بحث ہے شارح و مفسر کے کلام کا بخور صرف اتنا ہے کہ سما سے
خواہ سحاب کے معنی مراد ہو خواہ فلک کے دونوں صورتوں میں من ابتداء کے لئے ہو گا۔
اس کی تفصیل کچھ اپنے اور کچھ مفسر کے نقطوں میں یہ ہے کہ سارا دیا گیا ہے سمو سے سمو کے معنی بلند ہونے کے ہیں اس حقیقت
سے سما ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو ہم سے بلند ہے اور ہم پر سایہ لگن ہے اسی لئے جمع کو سما البیت کہتے ہیں پس آیت میں
سما کے معنی فلک بھی ہو سکتے ہیں اور بادل بھی کیونکہ بادل میں ہم سے بلندی پر ہے اور ہم پر سایہ لگن ہیں بادل مراد
لینے کی صورت میں من کا ابتداء نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ ہماری آنکھیں دیکھتی ہیں کہ بارش بادلوں ہی سے شروع ہوتی ہے ۔
البتہ اگر فلک مراد لیا جائے تو اس کا ابتداء مطر ہونا یقیناً غلط ہے اس لئے قاضی نے اس کے سدا ہونے پر در طرح
استدلال کیا ہے ۔

پہلے کہ آیات و احادیث کے ظاہری معنی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ فلک ہی در حقیقت مبدا مطر ہے حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ۔
عرش کے نیچے ایک دریابہ جس سے اللہ تعالیٰ جانوروں کی روزی اتارتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو حکم فرماتے ہیں۔

ومن الثانیۃ للتبعیض بدلیل قولہ تعالیٰ فَأَخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ وَأَكْتَنَافِ الْفُجَارِ لِمَا عَنِ مَاءٍ وَ
رِزْقًا كَانَهُ قَالَ وَانزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ لِبَعْضِ الْمَاءِ فَأَخْرَجْنَا بِ بَعْضِ الثَّمَرَاتِ لِيَكُونَ رِزْقُكُمْ وَ
هَكَذَا الْوَاقِعُ أَذَلَمْ يَنْزِلْ مِنَ السَّمَاءِ الْمَاءُ كُلُّهُ وَلَا أَخْرَجَ بِالْمَطَرِ كُلَّ الثَّمَارِ لِأَجْعَلَ كُلَّ الْمَرْزُوقِ
ثَمَارًا أَوَّلِ التَّبْيِيحِ وَرِزْقًا مَفْعُولٌ بِمَعْنَى الْمَرْزُوقِ كَقَوْلِكَ أَنْفَقْتَ مِنَ الدَّرَاهِمِ الْفُلَّ

ترجمہ :- اور دوسرا من تبعیض کے لئے ہے بدلیل فرمان باری فَأَخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ دہم نے پانی کے ذریعہ پھل نکلے، اور
بایں دلیل کہ دوسرے مائے اور رزق کے لئے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ گویا یہ ارشاد ہو ادا انزلنا من السماء لبعض الماء فأخرجنا
ب بعض الثمرات لیکون رزقکم دہم نے آسمان سے کچھ پانی برسیا، پانی سے کچھ پھل نکلے تاکہ وہ پھل تمہارا جزو
رزق بنیں اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ نہ تو آسمان سے مسالہ پانی انزل ہے نہ بارش ہی سے تمام پھل نکلے ہیں اور نہ
سراسر روزی پھلوں کو بنایا گیا ہے۔ بایں بیان یہ ہے اور رزقنا مفعول بہ ہے مرزوق کے جیسے نیز قول انفق من الدراہم الف۔

دقیقہ مد گذشتہ تہ تو وہ خدا کی مشائے مطابق ایک دوسرے آسمان پر یہاں تک کہ سلسلہ سلسلہ آسمان دنیا تک پانی
اتار دیتا ہے پھر ہوا کو حکم ہوتا ہے ہوائے آسمان دنیا سے لے کر بادلوں میں جو کہ چھلنی بنا ہے والدیتی ہے پھر بادلوں کو
حکم ہوتا ہے کہ وہ پانی کو چھان دیں چنانچہ وہ چھانتے ہیں تو جو قطرہ بھی ان سے جھڑتا ہے اس کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا
ہے جو اسے اپنے ہاتھ میں لے کر زمین پر رکھ دیتا ہے اور ہمیشہ آسمان سے ہر قطرہ نپا تا زمین پر گرتا ہے ہاں ٹوفان نوح
میں بے ناپے ٹوٹے اندھا دھند بارش کی گئی تھی (انتہی)

تفسیر :- یہ من الثمرات کے من کی بحث ہے اخلاصہ بحث یہ ہے کہ من تبعیضیہ بھی ہو سکتا ہے اور بیانہ بھی اگر بیانہ
ہے تو رزقنا مرزوق کے معنی میں ہو کر اخراج کا مفعول بہ ہو گا اور مبین ہو گا من الثمرات اس کا بیان مقدم، اصل عبارت
ہو گی فأخرج بہ رزقنا من الثمرات۔

اور تبعیضیہ ہونے کی شکل میں من بعض کے معنی میں ہو گا تبعیضیہ ہونے پر قاضی نے تین دلیل دی ہیں۔
۱) یہ کہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ فَأَخْرَجْنَا بِ ثَمَرَاتٍ فرمایا ہے ثمرات جمع قلت ہونے کے ساتھ نکرہ بھی ہے اور
ایسی جمع قلت بعفیت کے معنی دیتی ہے لہذا معنی ہوں گے فأخرجنا بعض الثمرات پس جب بیان بعفیت کے معنی ملے
ہیں تو زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے کیونکہ آیات قرآنی ایک دوسرے کے لئے تفسیر ہیں۔

وانما ساع الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد به جماعة الثمرة التي ادركت ثمرة بستانه
ويؤيد قراءة من الثمرة على التوحيد اولان الجموع يتجاوز بعضها موقع بعض كقول
تعالى كم تركوا من جنات وتولوا ثلثة قروء اولانها لما كانت حلاة باللام خرجت عن حد
القلة ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعول ان ايدي به المصدر كانه قال رزقا
اياكم

ترجمہ :- اور موقع بمع کثرت کے باوجود ثمرات بصیغہ قلت اس لئے ہمارے کہ یہ اس جنس ثمر کی جمع ہے جو ہمارے
انٹی ادرکت ثمر بستانہ میں ہے اور اس کی تائید من الثمرة کی قرأت کرتی ہے جو بصیغہ واحد دار ہے۔
یا اس لئے کہ جمیع بجائے یکدگر آجاتی ہیں جیسے ارث ادباری و کم ترکو من جنات (انہوں نے بے شمار باغات
چھوڑے) اور فرمان باری ثلثة قروء (مطلقاً خود کو تین جہیں روکے رکھیں)
یا اس لئے کہ جب الثمرات معرف باللام ہو گیا تو جمع قلت کی حد سے خارج ہو گیا اور کم رزقا کی صفت ہے اگر
رزق سے مرزوق مراد ہے اور اگر رزق بمعنی مصدر ہے تو کم اس کا مفعول ہے گویا ارث ادباری (رزق ایاکم
تم کو روزی دینے کے لئے)

(بقیہ ص ۲۵ شستہ)

(۲) سیاق و سباق میں دو ٹکڑے واقع ہیں ماذر رزق اور ان دونوں میں تنبیہ کے سبب تبعض کے معنی میں
ہیں لہذا بقریۃ سیاق و سباق من الثمرات کو بھی تبعض پر محمول کیا جائے گا۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا، وانزلنا من
السماء بعض الماء الخ۔

(۳) خارجی حقیقت بھی اس کی حد تک ہے کیونکہ آسمان سے سا لاکھ ارا پانی نہیں برس اور نہ آسمان ہی کے پانی
سے سارے کے سارے پھیل پیدا ہوئے ہیں اور نہ ہی روزی کا تمام ترجمہ پھیلوں میں منحصر ہے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے کہ یہ موقع احسان شادی کا ہے لہذا یہاں پھیلوں کی بہتات کا
بیان مفید تر ہے اور بیان کثرت کے لئے بے کثرت لائی جاتی ہے پس ثمرات بصیغہ جمع قلت کیوں لائے؟
مفسر علیہ الرحمۃ نے اس کے تین جواب دیئے ہیں؛

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ إِندَادًا مُتَعَلِقِينَ بِأَعْدَالِهِ أَوْ نَفِي مَنْصُوبٍ بِأَضْمَارِ
 اِنْ جَوَابُ لِهْ اَوْ يَلْعَلْ عَلَى اِنْ نَصَبٍ تَجْعَلُوا نَصَبٍ فَاطْلَعُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَعَالَى اَبْلَغُ اَلْاَسْبَابِ
 اَسْبَابِ السَّمَوَاتِ نَا طْلَعُ الْحَاقِّ لَهَا بِالْاَشْيَاءِ السَّنَةِ لَا شَرَّ لَهَا فِي اَنْهَا غَيْرُ مُوجِبَةٍ وَ
 الْمَعْنَى اِنْ تَتَّقُوا لَا تَجْعَلُوا لِهْ اِنْدَادًا -

ترجمہ :- تو اللہ کا کسی کو ہم پلہ نہ بناؤ۔
 (عبارت) اس عبارت کا عید و اسے تعلق ہے یا اس بنا پر کہ نہیں ہے اور اعدا پر معطوف ہے یا اس بنا پر
 کہ نفی ہے، بتقدیر اِنْ منصوب ہے اور امر کا جواب ہے یا اس کا تعلق فعل سے ہے اس بنا پر کہ تجملوا کا نصب
 وہ ہے جو فاعل کا ہے۔ فرمان باری "علیٰ ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع، میں اور یہ نصب فعل
 کو لاحق کر دینے کی وجہ سے اس عبارت کے ساتھ کیونکہ فعل غیر موجب ہونے میں اس عبارت کا شریک ہے اور
 معنی ہوں گے لوگو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے تو خدا کا شریک نہ ٹھہرا سکو گے،

(بقیہ حد گذشتہ) یہ کہ ثمرات جو گہرائی ہے وہ شمار بھی کثرت میں نہیں ہے، کیونکہ ثمرات اس قمرہ کی جمع ہے جو جنسی
 معنی رکھتا ہے اور اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں جیسے اور کثرت ثمرہ بستانہ اس کے باغ کے پھل پورے
 ہو گئے کوئی پھل ادھورا نہیں ہوا اس مثال میں قمرہ باغ کے تمام پھلوں کے لئے استعمال ہوا ہے لہذا اس
 کی جمع ثمرات مختلف جنسوں کو شامل ہو گا یہ شمول شمار میں نہیں ہے۔

(۲) ثمرات کو جمع قلت ہے مگر معنی میں جمع کثرت کے ہے کیونکہ یہ دونوں جمعیں ایک دوسرے کی جگہ استعمال
 ہوتی رہتی ہیں۔ کم ترکوا من جنات۔ میں کم تکثیر کے لئے ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ جنات میں کثرت مقصود ہے لیکن
 جنت صیفہ قلت ہے۔ علیٰ بلا القیاس ثلثہ قروء میں قروء جمع کثرت ہے حالانکہ معنی جمع قلت کے ہیں۔

(۳) ثمرات پر جب لام تعریف داخل ہوا تو وہ جمع کثرت بن گیا۔
 اس کم یا کم کے نزدیک فخر الدین رازی کی رائے دینی ہے۔ فخر الدین ان مذکورہ گتھیوں میں الجھنے کے بجائے واضح
 طور پر یہ فرماتے ہیں کہ ثمرات جمع قلت کا لانا ایک خاص رمز رکھتا ہے وہ یہ کہ دنیاوی پھل ان پھلوں کے نسبت
 بہت تھوڑے ہیں جو آخرت میں ملنے والے ہیں۔ اب خیال کرو کہ جب یہ قلیل تمہاری نظر میں اتنی اہمیت رکھتے ہیں تو
 کثیر کا کیا عالم ہو گا ع قیاس کن ز ملکستان من بہار مرا۔ (تشکیل احمد)

او بالذی جعل ان استانفت بد علی انہ نہی وتم خایرا علی تاویل مقول فیہ فلا تجعلوا والفاء
للسببیتۃ ادخلت علیہا لتقمین المبتدأ معنی الشرط والمعنی ان من حکم بحدیث النعم
الجسام والایات العظام ینبغی ان لا یشترک بہ۔

ترجمہ :- یا متابع ہے الذی جعل سے بشرطیکہ الذی جعل کو استیناف مانو اور فلا تجعلوا صیغہ نہی کو مقول فیہ فلا
تجعلوا کی تاویل میں لے کر خبر اور فاعلیت کے لئے ہے جو مبتدا کے معنی شرط کو متضمن ہونے کی وجہ سے لا تجعلوا پر داخل کی گئی
ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ جس ذات نے تمہیں عظیم الشان نعمتوں سے دھک کیا ہے مناسب ہے کہ اس کا کس کو شریک نہ
ٹھہراؤ۔

دلیقہ مگذشتہ متعلق ہو سکتا ہے، اعمد واسے، ملک مقول سے اور الذی جعل لکم الارض فرشتہ سے علی الاول اس میں
دو احتمال ہیں (۱) نہیں ہوا اور اعمد و پر موقوف ہو۔
(۲) نفی ہوا اور جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہو گا،
علی الشانی جواب فعل ہونے کی وجہ سے منصوب ہو گا۔
شبہ پیدا ہوا کہ فعل ترجمہ ہے اور ترجمہ کے جواب میں ان مقدار نہیں ہوتا پس فلا تجعلوا کیونکر منصوب ہو گا؟
الجواب :- ترجمہ کو ان اشیاء متہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے جن کے بعد ان مقدار متواتر ہے چنانچہ ”علی ابلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع“ میں فاطلع کا نصب اسی الحاق کی بنا پر ہے اور الحاق کی بنیاد یہ ہے کہ حسب طرح اشار
متہ غیر موجب ہیں بل بھی غیر موجب ہیں،

تفسیر :- یہ تیسرے تعلق کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ فلا تجعلوا الایۃ کا تعلق الذی جعل لکم الارض سے بھی ہو سکتا
ہے بشرطیکہ الذی جعل لکم الارض فرشتہ کو کلام مستأنف مانو اس صورت میں الذی مبتدا ہو گا، اور فلا تجعلوا اس
کی خبر اور لا تجعلوا پر داخل ہونے والی فاعلیت ہے جو الذی کے شرط کے معنی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خبر
پر لائی گئی ہے،

شبہ پیدا ہوا کہ لا تجعلوا صیغہ نہی ہے اور نہی انشاء ہے اور انشاء خبر نہیں ہو کر تا پس فلا تجعلوا کو خبر بنانا
کیونکر صحیح ہو گا؟

الجواب :- انشاء مغز کی تاویل میں ہو کر خبر ہے۔ تقدیری عبارت ہو گی الذی جعل لکم الارض فرشتہ مقول
فیہ لا تجعلوا۔ جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اس کا شریک نہ ٹھہراؤ اور اس ترکیب
کا حاصل مراد یہ ہے کہ کو کو جس اتنے بڑے انعاموں کے ساتھ تمہیں گھیر رکھا ہے مناسب کہ اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

والند المثل المناوی قال جریر بن شعری ایتما تجعلون الی ندایہ وما یتیم لذلّی حسب ندید۔
 من ند ند ودا اذ انفء و ناددت الرجل خالفتہ خص بالمخالف المائل فی الذات کما خص
 المساوی للمائل فی القدر وتسميته ما یعبده المشرکون من دون الله انداد او ما
 زعموا انہا تساوی فی ذاتہ وصفاتہ ولا نہا تخالفہ فی افعالہ لانہم لما ترکوا عبادتہ الی
 عبادتہا وسموها الرقۃ شابهت حالہم حال من یعتقد انہا ذوات واجبۃ بالذات قادرۃ
 علی ان تدفع عنہم باسم الله وتمنحہم ما لم یرد الله بہم من خیر فترہکم بہم وشتت علیہم بان
 جعلوا الله : اذ المن یمتنع ان یکون لہ ند ولقد اقال موحّد الجاہلیۃ زید بن عمرو بن
 نفیل ے اربا واحد ام الف رب ے اذین اذ انقسمت الامور یترکت اللات والعزیّ جمیعاً۔
 کذلک یفعل الرجل البصیر۔

ترجمہ :- ند ہمسر مخالف کا نام ہے جریر کہتا ہے ایتما تجعلون الخ ندیا گیا ہے ۔ ند ند ندوڈا سے جبکہ کوئی چیز
 بد کے ۔ اور نادوت الرجل سے جبکہ کسی کی مخالفت کی جائے ۔

نداس مقابل کس ساتھ خاص ہے جو ذات میں بمائل ہو جیسا کہ مساوی اس کے لئے خاص ہے جو رتبہ میں بمائل ہو
 اور باوجودیکہ مشرکین نے اپنے معبودوں کو خدا کا ذات و صفات میں مساوی سمجھتے تھے اور نیز عقیدہ رکھتے
 تھے کہ وہ خدا کی اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں پھر بھی ان معبودوں کو اندا کہنا اس لئے ہے کہ جب مشرکین نے
 خدا کی عبادت چھوڑ کر غیر اللہ کی عبادت اختیار کی اور ان کا اللہ نام رکھا تو ان کا حال اس کے مشابہ ہو گیا جو یہ
 عقیدہ رکھتا ہو کہ معبودان باطلہ واجب بالذات ہستیاں ہیں جو خود سے عذاب الہی کو دفع کرنے کی قدرت
 رکھتی ہیں اور اس کی قدرت رکھتی ہیں کہ خدا جو خیر بدول کو نہ دینی چاہے یہ خود عطا کر دیں ۔
 پھر خدا تعالیٰ نے ان کا شجرہ کیا اور ان پر یہ خردہ گیری کی کہ انہوں نے اس ہستی کا شریک ٹھہرایا جس کے
 لئے شریک کا ہونا محال ہے ۔

اسی لئے دور جاہلیت کے موحّد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا ہے اربا واحد ام الف رب الخ
 جب اختیارات تقسیم ہیں (یعنی ہر شخص کو اپنے عقیدہ میں اختیار ہے جیسا چاہے قائم کہے) تو کیا میں ایک
 خدا کی اطاعت کر دوں یا ہزاروں کی ۔ میں نے تو لات و عزیّ سبھی کو چھوڑ دیا اور ایک خدا کا ہو رہا اور سمجھا رہا
 آدمی ایسا ہی کرتا ہے ۔

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ حال من ضایر فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مظهر حای وحالکم انکم من اهل العلم والنظر اصابا بالرای فلو تأملت ادنی تامل اضطر عقلکم الی اثبات موجد للممکنات متفق بوجوب الذات متعال عن مشابہة المخلوقات او منوی وهو افعالا تماثلت ولا تقدر علی مثل ما یفعله کقولہ تعالیٰ هل من شر کأنکم من یفعل من ذلکم من شئ وعلیٰ هذا ان المقصود منه التوبیخ والتشریب لا تفتید الحکم وقصره علیہ فان العالم والجاہل المتکمن من العلم سوا فی التکلیف۔

ترجمہ:۔ حالانکہ تم علم رکھتے ہو۔ ترجمہ عبارت یہ حال ہے فلا تجعلوا کی ضمیر سے اور تعلمون کا مفعول مترکبے یعنی دو گواہم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم اہل علم اہل نظر اہل لائے ہو اگر ذرا بھی غور کرو تو بے اختیار تمہاری عقل ایسی ہستی کے ثبوت پر پہنچے گی جو ممکنات کی جوہرہ اور اپنی ذات کے واجب الوجود ہونے کے سلسلے میں مستقل اور متفرق ہے اور مخلوق کی مشابہت سے بالاتر ہے۔

یا تعلمون کا مفعول مقدر ہے اور وہ مفعول اپنا لا تماثلہ الہیہ۔ یعنی تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ یہ معبود تو خدا کے مائل ہیں اور نہ ان جیسی چیزوں پر قادر ہیں جو خدا کرتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے بل من شر کأنکم الا ینکبوا کیا تمہارے ٹھہرائے ہوئے شرکائیں سے کوئی ہے جو ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی کو انجام دے سکے۔ اولاس تقدیر پر مقصود آیت تنبیہ کرنا اور عار دلانا، نہ کہ حکم کو مفید کرنا اور قید پر منحصر کرنا کیونکہ مکلف ہونے میں عالم اور وہ باہل جو علم کی صلاحیت رکھتا ہے دونوں برابر ہیں۔

تفسیر:۔ مدعائے قاضی ترجمہ سے واضح ہے۔ جریر نے شرکاء ترجمہ درج ذیل ہے۔ لوگو! کیا تمہیں کو میرا ہسر ٹھہراتے ہو میرے ہسر تو وہ کیا ہوں گے وہ تو کسی بھی شریف آدمی کے ہسر نہیں ہیں۔

تفسیر:۔ و انتم تعلمون فلا تجعلون کی ضمیر مخاطب سے حال ہے اور تعلمون فعل متعدی ہے اس کے مفعول میں دو احتمال ہیں، مترکب، متشباہ بھولا بھرا، ہو یا مقدر ہو۔ اگر مترکب ہے تو تعلمون بمنزلة فعل لازم ہو گا اس کا

واعلم ان مضمون الایتین هو الامر بعبادة الله تعالى والنهی عن الاشرک به والانتفاء
الی ما هو العلة والمقتضی وبیانه انه رتب الامر بالعبادة علی صفة الربوبیة اشعارا بانها
العللة لوجوبها ثم بین ربوبیة بانه نعم خالقهم وخالق اصولهم وما یمتاجون الیه فی معاشهم
من المقلته والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة اعم من المطعوم والملبوس والرزق
اعم من الماکول والمشروب ثم لما كانت هذه امورا لا یقید علیها احد غیبه شاهدۃ علی
وحدانیتہ رتب علیها النهی عن الاشرک به

ترجمہ :- اور جان لو کہ دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم اس کا شریک ٹھہرانے کی ممانعت، ان دونوں چیزوں کی علت اور مقتضی کی جانب اشارہ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم عبادت کو ربوبیت کی صفت پر اس لئے مرتب کیا کہ معلوم ہو جائے کہ ربوبیت ہی وجوب عبادت کی علت ہے۔ پھر اپنی ربوبیت کی اس طرح تشریح کی، تو گو! ہم ہی تمہارے خالق ہیں تمہارے آباء و اجداد کے خالق ہیں اور ان چیزوں کے خالق ہیں جن کے تم محتاج ہو یعنی زمین و آسمان، خوراک و پوشاک کیونکہ تمہو کا لفظ مطعوم و ملبوس اور اس طرح رزق کا لفظ ماکول و مشروب دونوں میں عام ہے۔

پھر جب یہ چیزیں جن پر غیر اللہ کو قدرت نہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر شاہد تھیں تو شرک کی یہی دلیل تھیں اور اس پر مرتب فرمایا۔

بقیہ مرگشتہ کسی مفعول سے متعلق ملحوظ نہیں ہو گا اور ترجمہ ہو گا گو کہ تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم اہل علم و اہل نظر ہو بایں ہمہ و دانش اگر ذرا غی غور کرو تو خالق کائنات واجب بالذات کے اعتراف پر مجبور ہو جاؤ۔ اور اگر تقدیر سے تو تقدیری عبادت ہوگی "وانتم تعلمون انہا لات" لہذا لا تقدیر علی مثل ما یفعلہ۔ تعلمون فعل با فاعل اور انہا اسم و خبر ملکہ اس کا مفعول۔

ترجمہ ہو گا تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ خدا کا کوئی مثل و مثاب نہیں اور اس تقدیر پر پہلے ہی شرک کا حکم پہلے ہی من ذالک من شئ۔ قرینہ یہ کہ اس آیت میں شرک کا رے خدائی افعال کا مطالبہ اور ان کے بارے میں استفسار کیا گیا ہے۔
و علیٰ هذا اقل المقصود منه التوبیخ والتثویب۔
یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ تعلمون مفعول مقدار ان کرنا تم تعلمون کو غیر لا تعلموا سے حال قرار دینا

ولعلہ سبحانه وتعالیٰ اراد من الایۃ الاخیرۃ مع ما دل علیہ الظاہر و سیق فیہ الکلام الاضافۃ
الی تفصیل خلق الانسان وما افاض علیہ من المعانی والصفات علی طریقۃ التمثیل فمثلاً
البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض علیہ من الفضائل العلیت
والتطبیۃ المحصلۃ بوساطۃ استعمال العقل للحواس وازدواج القوی النفسانیۃ و
البدنیۃ بالثمرات المتولدة من ازدواج القوی السماویۃ والارضیۃ المنعقدة بتقدیر
الفاعل المختار فان لكل آیۃ ظہراً وبطناً ولكل حد مطلعاً۔

ترجمہ :- اور شانیدار اللہ سبحانہ نے بطور تمثیل آخر کی آیت سے تخلیق انسان کی تفصیل اور ان علوم وادنیات
کی تفصیل کی بابت اشارہ کا اطلاق کیا ہے۔ ان معنی کے ساتھ ساتھ جن پر ظاہر کلام دلالت کرتا ہے اور جس کے
بارے میں پہلے گفتگو ہو چکی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بدن کو تشبیہ دی ہے زیر سے اور نفس کو آسمان سے اور عقل کو
پانی سے اور علمی و عملی کمالات جن کا اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فیضان کیا ہے اور جو عقل کو حواس کے لئے استعمال کرنے کے
اور بدنی و روحانی قوتوں کے لئے سے حاصل ہوتے ہیں ان کو تشبیہ دی گئی ان پھلوں سے جو آسمان کی فعل اور زمین کی
انفعالی قوتوں کے ملنے پر فاعل غتر کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں یہ معنی ہم نے مراد لئے اس لئے کہ ہر آیت کا ایک ظہر ہے اور
ایک بطن اور ہر جانب پر اطلاع کے لئے ایک مادہ ہے،

(بقیہ مدگدشتہ) بجز نہیں اس لئے کہ مال ذوالحال کے حامل کے لئے قید ہوتا ہے پس قائلوں اپنے مفعول سمیت لا
تجب لہو کے لئے قید ہو گا اور قاعدہ ہے کہ انتفاء قید سے انتفاء مقید بھی ہوتا ہے۔ پس علم مخصوص کے منتفی ہونے کی
شکل میں شریک ٹھہرانے کی بھی کاہن انتفاء ہو جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ بندہ ہر صورت بھی شرک کا مخاطب ہے
خواہ اس کی قباحت کا علم رکھتا ہو اور خواہ اس سے ناواقف ہو۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض اس وقت محتاج تقدیر مفعول سے حکم کو مقید کرنا منظور ہوتا اور یہاں
حکم کو مقید کرنا منظور نہیں بلکہ مشرک کی کمالانی اور ان کی نصیحت کرنی ہے کہ تمہیں شرم نہیں آتی جان بوجہ کرمایا
کرتے ہو ج۔ بریں ہم و دانش یابید گر سیت۔

تفسیر :- یہاں سے ایک خاص رمزا در مونیانہ تفسیر کا بیان ہے جس کی تفصیل قاضی نے خود کر دی ہے لہذا ہم
اس پر زور قلم صرف نہیں کرتے ہاں اس حدیث کی وضاحت ضرور کریں گے جو عموماً مونیانہ تفسیروں کے سلسلے میں

بطور سند پیش کی جاتی ہے۔

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، بیضاوی میں اس کا صرف ایک ٹکڑا زب قرطاس ہے یعنی خان لکل آیت الحدیث۔

پوری حدیث اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعة اعراف لکل آیت منہ ظہر و بطن و لکل حد مطلع۔"

اس کی توجیہ میں کئی قول ہیں بعض نے کہا کہ سبعة اعراف سے سات لغتیں مراد ہیں، فقہیہ قریشی کا لغت، ہذیل کا لغت، ہوازن کا لغت، یمن کا لغت، بنی تمیم کا لغت، دوس کا لغت، بنو حارث کا لغت۔
لہذا حدیث کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کریم ان ساتوں قبیلوں کے لغات پر اتار آیا ہے۔ ان میں سے کسی ایک لغت پر قرآن پڑھنا صحیح ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ سبعة اعراف سے سات قسم کے مضمون مراد ہیں اثر، نہی، قصص، امثال، وعدہ، وعید، وعظ۔
اب مفہوم ہو گا کہ قرآن ان سات مضمونوں پر مشتمل ہے،

بعض نے مضامین سبعہ کی تشریح، عقائد، احکام، اخلاق، قصص، امثال، وعدہ، وعید سے کی ہے۔
اور ظہر آیت سے مراد آیت کے وہ معنی ہیں جو واضح اور روشن ہیں اور بطن آیت سے مراد وہ معنی ہیں جو انتہائی دقیق ہیں اور خدا اور خدایان خدا کے درمیان ناظر ہیں۔

"و لکل حد مطلع" حد کے معنی ہیں ظہر و بطن میں سے ہر ایک کا پہلو۔

"مطلع" اسم ظرفی باب افتعال سے معنی ہیں مقام اطلاع طریقہ اطلاع، حدیث کا مقصود یہ ہے کہ ظہر و بطن میں مجھے ہر ایک پر اطلاع پانے کا ایک بلاطریقہ ہے (متنچ زادہ)

ظہر اطلاع تو عربی دانی، تاریخ نزول کی حقیقت، ناسخ و منسوخ کی معرفت سے ہو سکے گی۔
اور بطن پر باخبر ہونے کی راہ ریاضات و مجاہدات اور جوش و خروش ہے۔

سے ترے غیر یہ جب تک نہ ہو نزول کتاب پڑ گره کتبہ نہ لازمی نہ صاحب کثاف
حدیث میں ہے "من حل ما علم و رزقہ اللہ علم ما لا یعلم۔ جو معلومات پر عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ معمولات کا بھی علم اسے عطا کر دیتے ہیں۔ عارفِ ربوی فرماتے ہیں۔

حرف قرآن را بدان کہ ظاہر است زیر ظاہر باطنی بس قاہر است
ظاہر قرآن جو شخص آدمی است کہ نقوشش ظاہر و باطنش مخفی است
قرآن کریم کے نقوش کو ظاہر سمجھو اور اس میں ایک باطن کو ملاحظہ کر لیں کہ وہ نقوش قرآن ایسے ہیں جیسا کہ آدمی کا ڈھانچہ اور اس کا باطن ایسا ہے جیسا کہ آدمی کی روح (شکیل احمد)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ مَا تَقْرُونَ وَحَدَّثَنَا
 وَبَيْنَ الطَّرِيقِ الْمَوْصِلَ إِلَى الْعِلْمِ بِهَا ذَكَرَ عَقِيدَهُ مَا هُوَ الْحُجَّةُ عَلَى نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْقَرَأَنُ الْمَعْجُزُ بِفَصَاحَتِهِ الَّتِي بَدَتْ فَصَاحَةً كُلِّ مَنْطِقٍ وَافْهَامِهِ
 مِنْ طَوْلِبِ مَعَارَضَتِهِ مِنْ مَصَاتِقِ الْخُطْبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبِ بِمَعِ كَثَرَتِهِمْ وَافْرَاطِهِمْ فِي
 الْمُضَادَّةِ وَالْمُضَارَّةِ وَتَهَالُكِهِمْ عَلَى الْمَعَارَةِ وَالْمَعَارِزَةِ وَعَرَفَ مَا يَتَعَرَفُ بِهِ عَجَازُهُ وَيَتَقَيَّنُ
 أَنَّهُ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ كَمَا يَدَّعِيهِ

ترجمہ:۔ اور اگر تم اس قرآن کی طرف سے شک میں جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو پھر کوئی ایک سورت ہی بنا لاؤ
 (ترجمہ عبارت) حب اللہ تعالیٰ حب اللہ تعالیٰ ثابت فرما چکے اور وہ راہ واضح کر چکے جو وحدانیت کے علم تک
 پہنچانے والی ہے تو اس کے بعد وہ چیز ذکر فرمائی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہے یعنی قرآن جو لوگوں
 کو عاجز کر دینے والا ہے اپنے اس فصاحت کے ذریعے جو ہر زبان اور کی فصاحت پر غالب ہے اور ان لوگوں کو
 لاجواب کر دینے کے ذریعہ جن سے قرآن کا مقابلہ کا مطالبہ کیا گیا یعنی عرب خالص کے فصیح و بلیغ باوجودیکہ وہ
 کثیر التعداد تھے اور دشمن اور ضرر رسانی میں غالی تھے اور دفاع اور فتنہ انگیزی میں انتہائی بحریر تھے اور
 اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو سمجھنا یا جاننا سے اعجاز قرآن جانا جاسکتا ہے اور یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف
 سے ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ ہے۔

تفسیر:۔ یہ اس آیت کا اقبل سے ربط ہے۔ حاصل ربط یہ ہے کہ سابق میں ”پہنرس بیان کی گئی ہیں اللہ
 تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل۔ الذی خلقکم سے فلا تجعلوا تک دلیل ہے اور خود ”فلا تجعلوا اللہ انداداً
 وحدانیت کا دعویٰ ہے اور وحدانیت کے بعد نبوت کا ذکر ہے لہذا اس آیت میں نبوت اور اس کی دلیل بیان کی
 گئی ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کا ذکر فرمایا جس نے عرب خالص کے زبان آوروں اور فصول کو
 پہنچ کیا کہ میری ایک سورت ہی کا شیل و نظیرے کر آؤ۔ یہ پہنچ سنے ہی ساری دینائے زبان و بیان ہر رب
 ہو گئی ایسے خاموش ہوئے گویا انہیں سپاہ سو نہ گہا ہے اور باوجود شدید العناد جو نے کے ایک سورت
 تو کیا ایک آیت بھی نہ لاسکے۔ اس سے قرآن کریم کا کلام اللہ اور اس کا صادق اور برحق ہونا ثابت ہوا اور جب
 قرآن کی صداقت ثابت ہوئی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ قرآن آپ کی نبوت

و اما قال قَآنَزُ لَنَا لَانْ نَزَلَهُ نَجْمًا فَجَمًّا بِحَسَبِ الْوَقَائِعِ عَلٰی مَا تَرٰی عَلَيْهِ اَهْلُ الشَّعْرِ الْخَطَابَةُ
 مَا يَرِيْمُ كَمَا حَكِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً فَكَانَ
 الْوَاجِبُ تَحْدِيْمُ عَلٰی هٰذَا الْوَجْهَ اِذَا خَدَّ لِلشَّبِيْخَةِ وَالزَّأْمَا لِلْحَجَّةِ وَاضَافَ الْعَبْدُ اِلَى نَفْسِهِ
 تَنْوِيْحًا بِذِكْرِهِ وَتَنْبِيْهًا عَلٰی اَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِهِ مِنْ قَدْرِ الْحِكْمَةِ قُرْئِي عِبَادِنَا يَرْيَدُ مُحَمَّدًا اَصْلَ اللّٰهِ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَامْتَنَاءً

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ نے ما ترنا بصیغہ تفعیل، اس لئے فرمایا کہ قرآن کریم کا واقعات کے مطابق اور اہل شعر
 و خطابت کے اسلوب کے موافق جستہ جستا ترنا ہی ان چیزوں میں ہے جو کفار کے دلوں میں شک پیدا کرتی تھیں۔
 جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان سے نقل فرمایا ہے ”وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَلَوْ لَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ
 جُمْلَةً وَاحِدَةً“ اور کفار نے کہا کہ محمد پر قرآن کیسا ارگی کیوں نہیں اتار دیا گیا، اور ان کے شبہ کو رفع کرنے
 اور ان پر رحمت کو تام کرنے کے لئے اس انداز پر ان کو چیلنج کرنا ضروری بھی تھا۔
 اور اللہ تعالیٰ نے عبد کی اضافت اپنی ذات کی بجانب حضور کی رفع شان کے لئے فرمایا، نیز اس پر تنبیہ کرنے کے
 لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ سے خصوصی تعلق ہے اور آپ اس کے حکم کے فرماں بردار ہیں اور آپ قرأت
 عبادنا سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) کا کھلے نقطوں میں اعلان کرنا ہے پس یہ آیت دعوائے نبوت بھی ہے اور دلیل نبوت بھی۔

تفسیر :- عبارت بالآئین مجنوں پر شتمل سے دفع دخل مقدر عبدنا کی اضافت، عبدنا کی دوسری قرأت
 دخل مقدر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نزلا بصیغہ تفعیل کیوں فرمایا اور نزلا بصیغہ افعل کیوں نہیں فرمایا۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت چیلنج ہے اور چیلنج حریف کے نزعات اور شبہات کو سامنے رکھ کر ہوتا ہے۔
 یہاں حریف مقابل کفار ہیں جن کو یہ شبہ تھا کہ یہ کلام بشری کلام کے اسلوب پر ہے یعنی جس طرح بشری دنیا میں
 شاعر اور خطیب جستہ جستا اپنے غلطے اور دیوان مرتب کرتے ہیں اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآن بھی تھوڑا تھوڑا
 سناتے ہیں، اور بقول خود ان پر اس طرح اترتا ہے کہ ایہی کلام نہیں ہو سکتا۔ کلام الہی ہوتا تو یکساں ارگی آنا جیسا کہ
 توریت، انجیل، پس ان کے شبہ کا ازالہ اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نزلا فرماتے اور اس کے اندر بھی نزول
 کی شکل میں تو مقابلہ بہت آسان ہے اگر یہ کلام بشری ہے تو تم بھی تو بشری ہو اس کی جیسی ایک سورت ہی لے آؤ۔
 بحث کا دوسرا جرح عبد کی اضافت ہے۔ یاد رہے کہ اضافت کبھی مضان کا رتبہ بڑھانے کے لئے ہوتی ہے، جیسے

والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث ايات وهي ان جعلت واوها
اصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطية بطائفة من القرآن مغلفة محوذة على
حيالها او محتوية على انواع من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها او من السورة التي
هي الرتبة قال ولوهط حراب وقد سورة في المجد ليس غرابها بطار لان السور كالنار
والوابت يرتقي فيه القاري اولها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القرأة

ترجمہ :- سورت قرآن کا وہ حصہ جو باعنوان ہوا درجس میں کم از کم تین آیتیں ہوں اور لفظ سورۃ کے واؤ
کو اگر اصل قرار دیا جائے تو یہ منقول ہوگا سورۃ المدنیہ سے اس لئے کہ سورت اساطی کے ہوئے ہے قرآن کے ایک حصہ
کا جو الگ تھلک ہے اور ایک مستقل مجموعہ ہے یا اس لئے کہ سورت مختلف علوم پر مشتمل ہے جیسا کہ فیصل شہر پر مشتمل
ہوتی ہے یا مخوف سورۃ بمعنی رتبہ سے جیسا کہ شعر میں ہے

دریسط حراب وقد سورة في المجد ليس غرابها بطار

اس لئے کہ سورتیں سیرتھیں اور درجوں کی طرح ہیں جن پر قرآنی چڑھتا جاتا ہے یا سورتوں کے موازج
ہیں ان کے چھوٹے بڑے ہونے میں بالنقل اور اخرف ہونے میں اور ان کی قرأت کا ثواب ملنے میں۔

بقیہ مسند مستم "عبدالسلطان زکریا" سلطان کی جانب مضاف ہونے کی وجہ سے عبدکی شان اونچی ہو گئی کہیں
مضاف الیہ کی عظمت بڑھ جاتی ہے جیسے "عبدی حضرت" میرا غلام حاضر ہو گیا یعنی میں وہ ہوں کہ غلام رکھتا ہوں
کہیں کسی تیسری شے کی عظمت منظور ہوتی ہے جیسے عبدالسلطان غندی یہاں عبدکی تعظیم پیش نظر ہے اور سلطان
کی بلکہ خود متکلم کی جود مضاف ہے مضاف الیہ۔

آیت میں اضاف کا فائدہ تعظیم مضاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی جانب عبد کو مضاف کر کے خود عبد کی شان
بڑھا دی۔

جز وثالثہ عبدنا کی قرأت ہے پہلی قرأت مفرد کی تھی اور اس سے مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے یہ قرأت
جمع کی ہے اس سورت میں آپ اور آپ کی امت مسلمہ مراد ہوگی۔

تفسیر :- یہ لفظ سورۃ کی تحقیق ہے۔ سورۃ کے واؤ میں دو احوال ہیں اصلی ہے یا ہمزہ سے بدلا ہوا ہے اگر
واؤ اصلی ہے تو ماخذ میں دو احوال ہیں۔ سورۃ المدنیہ سے لیا گیا ہے یا سورت بمعنی رتبہ سے۔ اگر سورۃ المدنیہ سے

وان جعلت مبدلۃ من الھنۃ فمن السؤۃ التي هي البقیۃ والقطعة من الشئ والحكمة
فی تقطیع القرآن سوراً افراد الانواع وتلاحق الاشکال وتجابوب النظم وتذشیط القاری
وتسهیل الحفظ والترغیب فیہ فانہ اذا ختم سورۃ نفس ذلك منه کالمسافر اذا علم
انہ قطع میلًا او طوی بریدًا او الحافظ منی حدقہا اعتقد انہ اخذ من القرآن حظًا تامًا
وفاز بباطنتہ محدودة مستقلة بنفسہا فاعظم ذلك عنلہ وابتہج بہ الی غیرہا من
الفوائد۔

ترجمہ :- اور اگر واؤ کو ہنر سے بدلایا ہوا قرار دیا جائے تو لفظ سورت سے ماخوذ ہو گا اس سورت سے کس شے کے باقی ماند
مخوف ہے اور جس کے معنی میں ہے اور قرآن کریم کو سورتوں پر تقسیم کرنے میں مصلحت اس کے مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا
اور ہم شکل مضمون کو سمجھنا اور عبارت کے مختلف گوشوں کو سمیٹنا اور قاری میں نشا پیدا کرنا۔ اور حفظ
قرآن کو آسان کرنا اور حفظ کی رغبت دلانا ہے کیونکہ قاری جب ایک سورت ختم کر لیا تو یہ ختم اس کی کلفت کو کسی
قدر دور کر دے گا بطرح مسافر کی کلفت دور ہو جاتی ہے جب یہ جان لیتا ہے کہ اس نے ایک میل یا ایک منزل طے
کی ہے اور حافظ جب ایک سورت پڑتا ہو یا لیکھتا ہو وہ یہ سمجھ گا کہ اس نے قرآن کا ایک کمال حصہ حاصل کر لیا ہے۔
اور وہ قرآن کے ایک مستقل اور متعین حصہ پر کامیاب ہو گیا ہے اور یہ بات اس کی نظر میں عظمت کا باعث ہوگی
اور اس کی وجہ سے وہ سرور بہ گلاں کے علاوہ اور بھی بہت سے فوائد ہیں۔

دبقیہ مگذشتہ لیا گیا ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ بطرح سور المدینۃ یعنی شہر نبیہ شہر کو اساط
میں لئے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی مختلف مضامین اور علوم پر مشتمل ہوتی ہے۔
اور اگر سورۃ بمعنی رتبہ سے ماخوذ ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ سورتیں بھی فضل و شرف کے اعتبار
سے مختلف مراتب رکھتی ہیں۔ سورۃ کے رتبہ کے معنی میں ہونے پر تائیں نے اس شعر سے استشاد کیا ہے
وہ رطب حار و قد احم۔ رطب بمعنی قبیلہ ہے۔ حار آب اور قد دو شخصوں کے نام ہیں۔ سورۃ بمعنی رتبہ، مجد بمعنی بزرگی
مطار کے معنی پر واز یا بجائے پر فائز کے ہیں۔

ترجمہ ہو گا حار آب اور قد کے قبیلے کو بزرگی میں وہ رتبہ حاصل ہے کہ اس کا زاغ مائل پرواز نہیں ہے یعنی بزرگی کے
بلندائی پر کوئی زاغ ہی نہیں ہے مائل پرواز ہوتا تو قناری درج کی بات ہے، محل استشاد لفظ سورۃ ہے جو رتبہ کے معنی میں
استعمال ہوا ہے۔ (شیخ زادہ)

مِنْ مِثْلِهِ مَصْفَتْهُ سُوْرَةُ اِیْ سُوْرَةِ کَاثَتْهٖ مِنْ مِثْلِهِ وَالضَّمَا یُرِیْمَا نَزْلَانَا وَمِنْ اللَّتَبْعِیْنِ اَوْ
لِلتَّبِیْسِیْنِ وَرَاثِدَةُ عَمْدِ الْاَخْفَشِ اِیْ سُوْرَةِ مَائِلَتِہٖ لِلْقُرْآنِ فِی الْبَلَاغَةِ وَحَسَنِ النِّظْمِ اَوْ
لِعَبْدَانَا وَمِنْ الْاِبْتِدَاءِ اِیْ سُوْرَةِ کَاثَتْهٖ مِمَّنْ هُوَ عَلٰی حَالِہٖ مِنْ کَوْنِہٖ بِشَرِّ اُمِّیَّاتِ الْمَیْقَیْمِ اَعْلَ الْکَلْبِ
وَلَمْ یَتَعَلَّمِ الْعُلُوْمَ اَوْ صِلَتَا فَا تَوَا وَالضَّمَا یُرِیْمَا لِّلْعَبْدِ۔

ترجمہ :- من مثله سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو قرآن جیسی کتاب سے ماخوذ ہو اور مثلاً کی ضمیر مانزلنا کیطرت
لوٹی ہے اورین تبغیض کے لئے ہے یا بیانہ ہے اور اخفش کے نزدیک زائدہ ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت اور حسن
کلام میں قرآن جیسی ہو، یا ضمیر عبدنا کیطرت راجع ہے اور من ابتداء کے لئے ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو حضور صلی اللہ
علیہ وسلم جیسے اعلیٰ انسان کیطرت سے ہو جس نے کوئی کتاب پڑھی اور کوئی علم سیکھا۔
یا من صلہ ہے فاتوا کا اور ضمیر عبد کیطرت راجع ہے،

(بقیت گذشتہ) شدید کوری کے رنگ کا ایک شعر خاقانی ہند شیخ محمد ذوق دہلوی کی زبان سے سنئے یہ شعر اس
قصیدہ کا ہے جو ثانی گھوڑے کی تعریف میں لکھا گیا تھا فرماتے ہیں۔
ہے پونچے اس رخسار فلک میرز میں پیا کو : زہنم کا خیال اور دہندس کا قیاس۔ (ذوق)

تفسیر :- من مثله میں از روئے ترکیب و احتمال اس سورۃ کی صفت ہے یا فاتوا سے متعلق ہے اگر فاتوا سے
متعلق ہے تو من فاتوا کا صلہ ہو گا اور مثله کی ضمیر مانزلنا کیطرت راجع ہوگی ترجمہ تو لے آؤ مانزلنا جیسی کتاب سے
کوئی سورت۔

اور صفت ہونے کی صورت میں من میں ہوا احتمال میں، تبغیض کے لئے ہو، بیانہ ہو، زائدہ ہو، ابتداء ہے جو پہلی
تین صورتوں میں ضمیر کا مرجع "مانزلنا" ہو گا اور ترجمہ ہو گا۔ ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت میں ہماری نازل کردہ
کتاب کے مثل ہو یا اس جیسی کتاب سے ماخوذ ہو۔
اور ابتدائیہ ہونے کی صورت میں ضمیر عبدنا کی طرت لوٹی گی۔ ترجمہ ہو گا۔ تو لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے
ہندوئے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ سورت اس شخص کا نتیجہ نہ کہ جو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے
بھی پڑھا لکھا نہیں سیکھا ہے

یہی کہ نا کردہ قرآن درست : کتب خانہ چند ملت ہشت

والرد الى المثل اوجملانه المطابق لقوله فَاَتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَلَسَا ثُرَايَاتُ التَّحْدِي
 ولان الكلام فيه لافي المثل عليه فحقه ان لا ينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم.
 ولان مخاطبة الجمل الغفير بان يا تو امثل ما اتى به واحد من ابناء جلد تم ابلغ في
 التحدي من ان يقال لهم ليات بنحو ما اتى به هذا اخر مثله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة
 اليه لقوله تعالى قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ اَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ
 بِمِثْلِهِ وَلَٰنْ رَدُّهُ اِلَىٰ عِبَادِئِهِمْ اَمَّا كَانَ صَدْرُهُ مِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَىٰ صِفَتِهِ وَلَا يَلَا مُمْ تَوَلَّى
 نَعَالِي وَاذْعُوْا شَهْدًا كُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاِنَّ اَمْرًا يَسْتَعِينُوْا بِكُلِّ مَنِ يَنْصُرُهُمْ وَيُعِيْنُهُمْ

ترجمہ :- اور تو مانا نمازنا کی طرف زیادہ واضح ہے کیونکہ یہی صورت فرمان باری " فَاَتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ " اور دوسری
 تحدی کی آیتوں سے میل کھاتی ہے اور اس لئے بھی کہ گفتگو منزل (قرآن) میں ہے۔ منزل علیہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم)
 میں نہیں ہے لہذا حق کلام ہی ہے کہ منزل سے جملہ ہوتا کہ ترتیب و عبارت ہو اور ایک سال ہے۔
 اور اس لئے بھی کہ ایک نبوہ کثیر سے یہ خطاب کرنا کہ وہ اس جیسا کلام لے آئیں جیسا ان کے خاندان کا ایک فرد لایا ہے۔
 چیلنج میں زیادہ پیچھے ہے بہ نسبت اس کے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ محمد جیسا کوئی دوسرا شخص تھا اس جیسا کلام لے آئے
 جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ قرآن فی حد ذاتہ معجز ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
 طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ ارشاد باری قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ اَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ
 لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ۔ دے محمدان سے کہہ دیجئے کہ اگر تم سب مل کر قرآن کا مثیل لانا چاہو تو نہیں لاسکتے اور
 اس لئے بھی کہ تم میرا عید کا کیونکہ انامہ دہم پیدا کرتا ہے کہ مثل قرآن کا صدور اس شخص سے ممکن ہے جو حضور کے
 حال پر نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری " وَاذْعُوْا شَهْدًا كُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ " اس کی موافقت نہیں کرتا اس لئے کہ
 وہ اس کا امر ہے کہ کفار ہر اس شخص سے مدد لیں جو ان کی مدد کر سکتا ہے!

تفسیر :- مرجع ضمیر کے وجوہ مستہ میں سے یہ بقیہ چار وجوہ کا ذکر ہے۔

۱) مانرنا کو مرجع بنانے کی صورت میں چیلنج زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ بعد نا کو مرجع بنایا جائے کیونکہ
 برتقدیر اول خطاب تمام کفار سے ہو گا۔ کہ تم سب مل کر اس جیسا کلام لے آؤ جو تمہارے خاندان کا ایک فرد
 لایا ہے:

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ وَالشُّهَدَاءُ جَمِيعُ شُهَدَاءٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ وَالْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ أَوِ النَّاصِرِ
أَوِ الْأَمَامِ وَكَانَ سَمِّي بِهِ لِأَنَّهُ يَحْضُرُ النَّوَادِي وَيُبْرِمُ بِحَضْرَةِ الْأُمُورِ الْأَتْرَكِيَّةِ لِلْحَضُورِ
أَمَّا بِالذَّاتِ أَوِ بِالْقُصُورِ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْمَقْتُولِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ شَهِيدٌ لِأَنَّهُ حَاضِرٌ مَا كَانَ يَرْجُوهُ
أَوِ الْمَلَأْتُكَ حَضْرَةً۔

ترجمہ آیت: اور بلاو اپنے تمام حمایتیوں کو اللہ کے سوا۔
(ترجمہ عبارت) اور شہداء شہید کی جمع ہے۔ شہید کے بدلے میں ہیں اور حاضر مجلس اور گواہ ہوتی ہیں اور انہیں کی موجودگی میں امور
گویا مذکورہ چیزوں کو شہید کے نام سے اس لئے موسوم کیا گیا کہ یہ محفلوں میں حاضر ہوتی ہیں اور انہیں کی موجودگی میں امور
تفصیل پاتے ہیں اور حضور کی لم اور نسبت اس لئے نکالی گئی کہ شہید کی ترکیب مادی حضور کے لئے ہے خواہ بالذات
بوعین وہ شے بناتے و بنفہ حاضر ہو خواہ بالقصور بوعین وہ شے اپنے علم اور تصور کے اعتبار سے حاضر ہو چنانچہ گواہ کو بنفس
نفیس شریک واقع نہیں ہوتا مگر اپنے معلومات کی وجہ سے حاضر سمجھا جاتا ہے اور اس نسبت سے کثرت لاء خدا کو شہید
کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ان تمام چیزوں پر حاضر ہوتا ہے جن کی وہ توقع رکھتا تھا یا اس لئے کہ فرشتے اس کے درپردہ
حاضر ہوتے ہیں۔

بقیہ گذشتہ اور بر تقدیر ثانی مفہوم یہ ہو گا کہ محمد کے مثل کسی دوسرے سے اس جیسا کلام بخالد اس صورت
میں پہنچ کا رخ صرف ایک شخص کی جانب ہو گا اور ظاہر ہے کہ پہنچ دیں زور دار ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں
کے مقابلے میں ہو۔

(۲) قرآن کریم کی نفس معجزہ ہے اور عبدنا کو مرجع بنانے میں اس کا معجز بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یعنی یہ ثابت
ہوتا ہے کہ قرآن اس لئے معجزہ کہ جس کی زبان سے ادا ہوں ہے۔ گویا اس کے معجز ہونے میں اسی ہونے کو دخل ہے
حالانکہ قرآن معجز بالذات ہے کسی کی بھی زبان سے ادا ہو۔

(۳) عبدنا کو مرجع بنانے میں بطور مفہوم مخالف دہم ہوتا ہے کہ جو نبی کریم کا سامی نہ ہو وہ قرآن کا مثل لاسکتا ہے
(۴) وادعو۔ شہداء کم من دون اللہ عبدنا کے مرجع ہونے کی موافقت نہیں کرتا۔ کیونکہ عبدنا کی صورت
میں خطاب کا رخ اور قرآن لانے کا پہنچ صرف ایک شخص یعنی مثل محمد کی جانب ہوتا ہے اور وادعو شہداء کم الایۃ
میں اس کے برخلاف تمام حمایتیوں کو لکھا ہے لہذا اسباق کلام کا لفظ صاف بھی یہی ہے کہ مرجع عبدنا کو جبرایا
ہے۔

و معنی دون ادنی مکان من الشئ ومنه تدوین الکتب لانہ اذناء البعض من البعض و دونک هذا ای خذہ من ادنی مکان منک ثم استعیر للرب فقیل زید دون عمر ای فی الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فیہ فاستعمل فی کل تجاوز حد الواحد و تخطی امالی اخر قال اللہ تعالیٰ لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ای لا یتجاوزوا ولایۃ المؤمنین الی ولایۃ الکافرین وقال امیۃ شعری یا نفس مالت دون اللہ من واق ۛ ای اذا تجاوزت وقایۃ اللہ فلا یقیلک غایۃ ۔

ترجمہ :- دون وہ شئی جو کسی شی سے مکان کے اعتبار سے قریب تر ہو اور اس سے یا گیا ہے تدوین الکتب معنی ترتیب کتب کیونکہ یہی بعض احباب کو بعض سے قریب کرنا ہے اور دونک ہذا کے معنی ہیں یہ چیز ایسی جگہ سے لیلو جو تجھ سے قریب تر ہو پھر دون مجاز استعمال ہونے لگا مراتب اور درجات کے لئے چنانچہ کہا جاتا ہے ”زید دون عمرو“ زید عمرو سے فضل و کمال میں کم رتبہ ہے اور اس سے ہے ”الشئ الدون“ نہیں و حقیر شئی بھلا اس معنی مجازی میں مزید وسعت دی گئی اور اس کا استعمال کسی بھی حد سے دوسری حد کی جانب تجاوز ہونے اور ایک امر سے دوسرے امر کی طرف منتقل ہونے میں کیا برائے لگا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین“ اہل ایمان مؤمنین کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہیں بنا سکتے یعنی مؤمنین اہل ایمان کی دوستی سے تجاوز نہ کر کافروں کی دوستی کی طرف نہیں جاسکتے۔ اور امیر ابن صلیت کہتا ہے ۛ یا نفس مالک الخاب جان تیرے لئے خدا کے سوا کوئی نگہبان اور محافظ نہیں ہے یہاں استشہاد دون اللہ کے لفظ سے ہے کہ یہ تجاوز کے معنی میں ہے یعنی اے میرے نفس جب تو خدا کی نگہبانی سے تجاوز نہ کر غیر اللہ کی نگہبانی تلاش کرے گا تو تیرا کوئی نگہبان نہیں ہوگا۔ پورا شعر یوں ہے ۛ یا نفس مالک دون اللہ من واق ۛ ولا یستغینات الدہر من راق

تفسیر :- تسع سانپ کا ڈسنا۔ بنات الدہر زمانے کی بیٹیاں، مراد ہے زمانے کی گردشیں، راق منتر پڑھ کر بس بارنے والا، سانپ کا کاٹنا جھاڑنے والا۔ شاعر خود کو خطاب کرتا کہ امیر خدا کے سوا تیرا کوئی نگہبان نہیں، اور زمانے کی گردشوں کا نہ ہر تازانے والا اس کی ذات کریم کے سوا کوئی نہیں خواجہ میر درد نے یہاں کہا ہے ۛ یگانہ ہے تو آہ بے گانگی میں ۛ کوئی دوسرا اور ایسا نہ دیکھا۔

ومن متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا المعارضة من حضركم اوجوتم معونته من
نسكم وجنكم والعتكم غير الله ثانه لا يقدر على ان ياتي بمثله الا الله وادعوا من
دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه
من ديدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجّة اوبشهداءكم الذين اتخذتموهم من
دون الله اولياء والهة وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة او الذين يشهدون
لكم بين يدي الله على زعمكم من قول الاعشى ۛ تربك القذی من دونها وهی دونہ ۛ
لیعینوكم۔

ترجمہ :- اور متعلق سے اُدعو سے معنی ہیں اور تم بلاؤ قرآن کریم کے مقابلے کے لئے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس
موجود ہیں ان کو جن کی امداد کی تمہیں امید ہے خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں خواہ جنوں میں سے ہوں خواہ تمہارے
ان معبودوں میں سے ہوں جو اللہ کے سوا ہیں اس لئے کہ اس کے مثل پر خدا کے سوا اور کسی کو قدرت نہیں یا معنی
یہ ہیں کہ تم اللہ کے سوا ان گناہوں کو بلاؤ جو تمہارے حق میں اس کی گواہی دیں کہ جو تم نے کر آئے ہو وہ قرآن کا مثل
ہے اور دیکھو اللہ کو اس پر گواہ نہ بنا نا کیونکہ یہ اس متحیر کا دستور ہے جو دلیل قائم کرنے سے عاجز رہ گیا ہو۔
یا من متعلق ہے شہدائکم سے اور معنی ہیں بلاؤ ان کو جنہیں تم نے خدا کے سوا کارساز اور معبود بنا رکھا ہے اور
جن کے بارے میں تمہارا یہ عقیدہ ہے کہ وہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان کو بلاؤ
جو تمہارے حق میں خدا کے روبرو بقول تمہارے گواہی دیں گے۔ یہ بیان لیا گیا ہے اعشی کے قول سے ترکیب القذی
من دونہا الخ سے اور تمہارا یہ بلانا اس لئے ہو کہ وہ تمہاری امداد کریں۔

بقیہ مگذشتہ میر حسن کہتے ہیں :-
کس سے بڑے آئے نہ کچھ کام جان ۔ جو وہ ہر بان ہے تو کل ہر بان ۔

تفسیر :- تن کے تعلق میں تین احتمال ہیں، اوّل کو کا صلہ ہو اور ابتدائیہ ہو، فاعل ادعوا سے حال ہو۔
شہدائکم سے متعلق ہو۔

تقدیر اول پر من ابتدائیہ ہو گا اور شہدائکم میں دو معنی کی گنجائش نکلی سکے گی۔ حاضر کی، حمایت کی۔ ترجمہ ہو گا۔ اپنے
حاضرین یا حمایتیوں کو پکار لو اور تمہاری یہ پکار اللہ تعالیٰ کو پکارنے سے بجا اور ہو کر شروع ہونی چاہیے۔

وفي امرهم ان يستظهروا بالجمادى معارضة القرآن غاية التبكيث والتهكم بهم.

ترجمہ :- مشرکین کو اس حکم میں کہ وہ قرآن عزیز کے مقابلے میں بے جان چیزوں سے مدد پا رہیں سخت ڈانٹ اور انتہائی درجہ کا مذاق ہے۔

(بقیہ گذشتہ) صورتِ ثانیہ میں شہداء گواہ کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا، بلا لوان کو جو یہ گواہی دیں کہ تمہارا خود ساقیہ کلامِ قرآن کی مانند ہے درالخالیکہ تم اللہ تعالیٰ سے منجاؤ زہونے والے ہو، یعنی اس شہادت کے لئے خلاہی کو گواہ نہ بنا دیں۔ کیونکہ یہ شیوہ درامندہ اور زہمت خوردہ انسان کا ہے کہ جب اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے تو کہے لگتا ہے کہ خدا گواہ میری بات سچي ہے بس میں چانتا ہوں یا میرا خدا۔

تقدیر ثالث پر بھی شہداء و گواہ کے معنی میں ہو گا لیکن لفظ دوزن میں دو احتمال ہوں گے۔

اول یہ کہ تجاویز کے معنی میں جو جو پہلے سے چلے آ رہے ہیں۔ دہم یہ کہ رد و روا سانس کے معنی میں جو پہلے معنی پر مطلب ہو گا۔ ثلثم اپنے ان گواہوں کو جنہیں ختم نے اللہ تعالیٰ سے مجازاً ہو کر کالسا ازا اور معبود مان کر کھائے اور سمجھ کھا ہے کہ وہ روزِ حشر تمہارے موافق گواہی دیں گے۔

دوسرے معنی پر مطلب ہو گا بلا حوالان لوگوں کو جو بقول تمہارے خدا کے رو برو تمہارے حق میں گواہی دیں گے، تاکہ وہ اب تمہاری امداد کریں اور مثیل قرآن لانے میں تمہارا ہاتھ بٹائیں۔

چونکہ دوان کاروبرہ کے معنی میں ہونا کسی قدر غلط تھا اس لئے قاضی اس کی شہادت میں اعشی کا کلام لایا ہے۔ پوری شکل اس کی یہ ہے کہ ترکیب القذی من دوہنا وہی دونہ۔ اذ اذ انما من زانبا تملق،، تخری مد احد مونث غائب کا صیغہ ہے اس کی ضمیر زانبا قد شیشہ کی طرت راجعہ ہے۔ قذی تنکے کو کہتے ہیں اکثر اس کا استفال آنکھ کے تنکے میں ہوتا ہے۔ تملق باب تفعّل سے چلنے، پھینا لینے جٹ جٹ کی آواز کرنے کے معنی میں ہے شاعر اس میں شیشے کی توصیف کر رہا ہے کہ اس قدر صاف شفاف ہے کہ اگر کوئی تنکا اس کی پشت کی جانب پڑا ہو تو اب الکتاہے کہ گویا اس کے آگے پڑا ہوا ہے یعنی شیشہ اپنی لطافت اور انہائی چمک کی وجہ سے نہیں معلوم ہوتا کہ یہ نور صبر اور تنکے کے درمیان حائل ہے۔ استشاد ”من دوہنا“ کے لفظ سے جو زبر و کے معنی میں ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا شیشہ تمہیں تنکے کو اپنے سامنے اور اپنے آگے دکھائے گا۔ حالانکہ وہ خود تنکے کے آگے جب کوئی اس میں زبان لگا رہے تو یقیناً الیتار ہتا ہے۔

تفسیر :- کلام کا یہ ٹکڑا ان صورتوں سے متعلق ہے جنہیں شہداء کی تفسیر ادیاء سے کی گئی ہے اور ادیاء سے استہام ہونے لگے ہیں اور ان پر ایک سطحی اشکال یہ جو سکتا ہے کہ قرآن نے شہادت کے لئے اعناہ کو پکارنے کا حکم کیوں دیا وہ تو ایک جہاد لا یعقل ہیں۔

وقیل من دون اللہ ای من دون اولیائے یعنی فصحاء العرب ووجوہ المشاہد البشہر
لکم ان ما یتکرم بہ مثله فان العاقل لا یرضی لنفسه ان یشہد بضمیته ما یتضح
فسادہ و بآن اختلالہ۔

ان کُنتم صدقین انہ من کلام البشر وجوابہ محذوف دل علیہ ما قبلہ الصل
الاجبار المطابین وقیل مع اعتقاد المخبر انہ کذلک عن دلالة او امارۃ لانہ تعالیٰ کذب
المنافقین فی قولہم انک لرسول اللہ لہم یعتقدو امطابقتہ ورد بصرف التکذیب الی
قولہم نشہد لان الشہادۃ اخبار عما علمہ وہم ما کانوا عالمین بہ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ من دون اللہ کے معنی ہیں من دون اولیاء اللہ ترجمہ ہو گا اور بلا واللہ کے اولیاء اور
اس کے حامیوں کے سوا اپنے شہداء کو یعنی عرب کے فصحاء اور ان کی مجلسوں کے اشراف کو تاکہ وہ تمہارے حق میں
بیگواہی دے سکیں کہ جس کو تم بنا کر لاتے ہو وہ قرآن مجید ہے لیکن یہ لوگ گواہی نہیں دے سکتے کیونکہ مانا آدمی اپنے
لئے یہ پسند نہیں کر سکتا کہ وہ اس چیز کی شہادت دے جس کا فساد واضح ہو چکا اور جس کا ناقص ہونا عیاں ہو چکا ہو
اگر تم کہتے ہو (ترجمہ عبارت) اس دعوے میں کہ قرآن بشر کا کلام ہے اور شرط کا جواب محذوف ہے اور اس پر
ما قبل دلالت کرتا ہے اور مستحق نام ہے واقعہ کے مطابق خبر دینے کا اور بعض نے کہا ہے کہ صدق نام ہے واقعہ کے
مطابق خبر دینے کا اس کے ساتھ ساتھ کہ خبر بھی اس کا اعتقاد رکھتا ہو خواہ یہ اعتقاد کسی دلیل کی وجہ سے
ہو یا کسی علامت کی وجہ سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کی خبر انک لرسول اللہ میں جھوٹا کہا ہے محض اس
لئے کہ وہ اس کی مطابقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور یہ قول رد کر دیا گیا ہے تکذیب کو منافقین کے قول شہد کی
جانب متوجہ کر کے اس لئے کہ شہادت نام ہے اس بات کی خبر دینے کا جس کا شاہد یقین رکھتا ہو اور منافقین اس
خبر کا یقین نہیں رکھتے تھے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) قاضی اس سرسری اشکال کو اٹھانا اور اس کی حکمت بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اصنام
کو شاہد بنانے کا حکم تحقیقا و امثالا نہیں ہے بلکہ تکلیفا و استہزاء ہے کہ
کافراں الزبت بے بیان چہ توقع وارید ؟ گاہے کُل بت پرستید کہ بالے دارد
کافروا بے جان بت سے کیا توقع رکھتے ہو۔ ذرا اسے بھی پوچھ کر دیکھو جو جاندار بھی ہے جان بخش ہے۔

تفسیر: اذ من کلام البشر کی عبارت نکال کر قاضی نے صاف دین کا مفعول بر ظاہر کیا ہے ترجمہ ہو گا اگر تم یہ بات سچ کہتے ہو کہ قرآن بشر کا کلام ہے۔

ان کنتم صدقین شرط ہے قاضی نے حجاز کے بارے میں فرمایا کہ وہ مخدوف ہے اور اس پر کلام سابق قرنیہ۔ اس کلام سابق کی روشنی میں جلد اس طرح بنے گا۔ ان کنتم صدقین، فاتوا بمتلہ وادعوا من یعینکم فی ذلک (اگر تم سچے ہو تو قرآن کا مثل بنالو اور اپنے حمایتیوں کو بھی بلاؤ)

آگے صدق کی تعریف اور تفسیر ذکر کی ہے صدق کے بارے میں دو قول نقل ہوئے ہیں جو کہ با خطا کا جو کہتے ہیں صدیق کہ خبریہ والا ہے کیطابق خبریہ چاہے خود اس کا متفقہ ہو یا نہ ہو با خطا کہتے ہیں کہ صدیق کہ خبریہ والا واقعہ کیطابق خبریہ اور خواص خطا کا اعتقاد بھی رکھتا ہو یہ اعتقاد کس دلیل کے تحت ہو، یا کس علامت کے تحت ہو۔ جن صاحبوں کی نظر سے غلیب دمشق عبدالرحمن قزوینی کی تلخیص اور علامہ روزگار تفتازانی کی غنہ گزری ہوگی وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قول اول کے موافق صدق و کذب کے درمیان کس تبصری شے کا واسطہ نہیں نکلتا بلکہ خبر یا صادق ہوگی یا کاذب۔ البتہ قول ثانی کے مطابق ایک تیسرا واسطہ لا صادق ولا کاذب کا بھی نکل آئے گا۔

بحفاظ نے اپنی تائید بلکہ اپنے استدلال میں آیت قرآنی ”انک لرسول اللہ“ کو پیش کیا ہے۔ یہ منافقین کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت ہے۔ اور بلاشبہ واقعہ کے مطابق ہے مگر اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر فرمایا۔ ”واللہ یشہدان المنافقین کاذبون“، یعنی خدائی شہادت ہے کہ منافقین اپنی اس خبر میں جھوٹے ہیں۔ ظاہر ہے کہ منافقین کا اس خبر میں جھوٹا ہونا اس لئے نہیں ہے کہ یہ خبر مطابق واقعہ نہیں بلکہ صرف اس لئے ہے کہ وہ خود اس کے متفقہ نہیں تھے۔ معلوم ہوا کہ صدق خبر کے لئے اعتقاد خبر بھی ضروری ہے۔

قاضی نے بحفاظ کے اس استدلال کا جواب یہ دیا کہ خدائی شکذیب خبر یعنی جملہ انک لرسول اللہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق منافقین کے قول تشہد سے ہے گویا ارشاد یوں ہوا کہ منافقین تشہد کہتے ہیں اور اس اخبار کا شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہیں کیونکہ شہادت اس خبر کو کہتے ہیں جو خبر دہندہ کے قلبی یقین اور دل کی مطابقت کے ساتھ زبان سے ادا ہو۔ اور اس خبر کے یقین سے منافقین کے دل بالکل کورے تھے بلکہ اس کے انکار پر ان کو اصرار تھا۔

❖ ❖ ❖

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي يُتَوَدَّهَا النَّاسُ وَالْجَحْمَ ۖ
لَمَّا بَيَّنَّ لَهُمْ مَا يَتَعَفَّوْنَ بِهِ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَمَاجَاءُ بِهِ وَيَأْتِي
لَهُمُ الْحَقُّ عَنِ الْبَاطِلِ رَتَّبَ عَلَيْهِ مَا هُوَ كَالْفَذْلِ لِكِتْلَةٍ وَهُوَ أَنْكُمْ إِذَا اجْتَهَدْتُمْ فِي مَعَارِفَتِهِ
وَعَجَزْتُمْ جَمِيعًا عَنِ الْاِتِّتَانِ بِمَا يَسَاوِيهِ أَوَيْدِ ابْنِهِ ظَهَرَ أَنَّ مَعْنَى وَالْقَصْدِ يَتَّقِي بِهِ وَاجِبٌ
فَأَمْنُؤَابِهِ وَاتَّقُوا الْعَذَابَ الْعَدْلَ مَنْ كَذَبَ فَعَابَرُ عَنِ الْاِتِّتَانِ الْمَكِيفُ بِالْفِعْلِ الَّذِي
يَعْمُ الْاِتِّتَانِ بِهِ وَغَيْرُهُ اِيْمَانًا وَنَزَلَ لَا زَمَ الْجَزَاءُ مِنْفُولَتُهُ عَلَى سَبِيلِ الْكُنْيَاةِ تَقْرِيرًا
لِلْمَكْنَى عِنْدَهُ وَتَقْوِيلًا لِنِشَانِ الْعَنَادِ وَتَصْرِيحًا بِالْوَعِيدِ مَعَ الْاِيْمَانِ -

ترجمہ آیت :- پس اگر تم ایسا نہ کر سکو اور تم ہرگز نہ سکو گے تو اس آگ سے بچو جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں۔
(ترجمہ عبارت) جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سامنے وہ چیزیں بیان فرمادیں جن سے وہ پیغمبر علیہ السلام کی
مقیقت اور جو چیز پیغمبر علیہ السلام کے کرائے اس کی حقیقت پہچان سکتے ہیں اور ان کے سامنے حق کو باطل سے
ممتاز کر دیا تو اس پر یہ بات کو مرتب فرمایا جو مذکورہ چیزوں کے لئے نتیجہ کے درجہ میں ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اسے
کافر و کافرا جب تم قرآن کے مقابلے کے سلسلے میں کوشش کریں گے۔ اور تم سب کے سب اس کلام کے لانے سے عاجز
رہ گئے جو قرآن کا ہم پلہ ہو یا اس سے قریب تر ہو تو یہ ظاہر ہو گیا کہ قرآن معجز ہے اور اس کی تصدیق ضروری ہے سو
اس پر ایمان لاؤ اور اس عذاب سے بچو جو قرآن کو ٹھیلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
تو تعبیر فرمایا اللہ تعالیٰ نے ایتان مخصوص کو لفظ قتل سے جو ایتان اور غیر ایتان ہر دو کو عام ہے اختصار کی
غرض سے۔ اور اتار لیا بطور کہ جزا دامنوا کے لازم داتقوا کو جزا کے درجہ میں مکنی عند کی بحثگی کے لئے
اور عند کی صفت کو خوفناک ظاہر کرنے کے لئے۔ اور وعید کو اختصار کے ساتھ بھراحت بیان کرنے کے لئے۔

تفسیر :- یہ عبارت آیت بالا کی تفسیر بھی ہے اور اس کا ماقبل سے ربط بھی جس کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں
آنحضور کی رسالت آپ کے لئے ہوتے دین اسلام اور قرآن کریم کی صداقت کے دلائل کا بیان تھا اور اس آیت
میں ان دلائل کے نتیجہ کا بیان ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرب کو خطاب فرماتے ہیں کہ لوگو! جب تم نے قرآن
کے مقابلے کے لئے انتہائی کوششیں صرف کیں اور پھر بھی اس کا قتل یا نظیر لانے سے عاجز رہ گئے تو یہ عیاں ہو گیا
کہ قرآن کریم معجز ہے اور اس پر یقین کرنا ضروری ہے لہذا اب تو قرآن پر ایمان لاؤ اور خود کو اس عذاب سے

وصدر الشرطية بان الذي للشك والحال يقتضي اذا الذي للوجوب فان القائل يستجنا
لم يكن شاكافي عجزهم ولذلك نفى اتيانهم معترضاً بين الشرط والجزاء تمكها بهم او خطابا
معهم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم۔

ترجمہ :- اور جملہ شرطیہ کو شروع فرمایا "ان" سے جو شک کے لئے ہے حالانکہ صورت حال تقاضا کرتی ہے اذا کا
جو یقین کے لئے ہے کیونکہ قائل سجاد تعالیٰ ان کے عجز و در ماندگی میں متردد نہیں ہے اس لئے شرط و جزاء کے درمیان جملہ مغترنہ
کے ذریعے ان کے لانے کی نفی بھی فواہی دیہ طرز تبسیر، ان کا مذاق اڑانے کے لئے ہے یا اس نے بے گفار سے خطاب کفار کے خیال
کے مطابق کیا گیا ہے کیونکہ خود و مکر سے پہلے ان کا عاجز رہنا ان کے نزدیک محقق نہیں تھا۔

(بقیہ مکملہ مشتمل) بجاؤ جو اس کے جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
شبیہ :- یہ آیت کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے ہے یعنی یہ عبت لانے کے لئے ہے کہ کفار سے جس کا مطالبہ کیا گیا
تھا۔ اس کے پورا کرنے سے وہ عاجز رہے اور مطالبہ کیا گیا ایتان مخصوص دقرآن کے لانے کا، پس اہلدار عجز کے وقت ایتان
مخصوص کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا۔ اور کیوں نہیں فرمایا گیا "فان لم تاتوا بالقرآن ولن تاؤابہ" ذکر ہوا ہے تو فعل کا ہوا
ہے جو ایتان مخصوص اور خیر ایتان مخصوص ہر دو کو عام ہے۔
جواب :- یہ تعبیر بفرمن اختصار ہے کیونکہ ایتان سے تعبیر کرنے کی صورت میں دو فقرے مزید لانے پڑتے بالقرآن
اور یہ اور اس اختصار سے مقصود و مراد پر کوئی اثر بھی نہیں پڑتا کیونکہ کلام سابق کی روشنی میں مراد خود بخود روشن
ہو جاتی ہے۔

شبیہ ۱۔ جب فال لم تفعلوا ولن تفعلوا، شرط ہے اور اس کی جزا "فامنوا بالقرآن"، ہے تو یہاں جزا کیوں
مذکور نہیں ہوئی۔

جواب ۱۔ اتقار نار، ایمان بالقرآن کے لئے لازم ہے پس بطور کنایہ لازم کو ملزوم کی جگہ رکھ دیا گیا اور اس
اسلوب میں تین مصالحتیں منہم ہیں۔

۱) ملزوم یعنی ایمان بالقرآن کو محبت کی کے ساتھ ثابت کرنا کیونکہ کنایہ صریح سے بلیغ تر ہے۔
۲) جو چیزیں ایمان کی راہ میں روڑا ہے یعنی عناد اس کو خوفناک ظاہر کرنا گویا مخاطب کو یہ بتا دیا گیا کہ عناد
اس قدر اندیشہ ناک ہے کہ اگر اس رنگ میں اگر تم قرآن پر ایمان نہیں دے تو پھر تمہارے لئے دیکھتے ہوئے انکار
ہیں۔

(۳) ایمان نہ لانے پر جو وعید ہے اس کی تصریح کرنا۔
تفسیر :- یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ مقام اذا کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ مضمون شرط یعنی کفار

وتفعلوا جزم بلحاظها واجبة الاعمال المختصة بالمضارع متصلة بالعمول ولا نهالما صيرته ما ضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع فكانه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما۔

ترجمہ :- اور تفعلوا مجزوم ہے کم کی وجہ سے کیونکہ لم واجب العمل ہے، مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور اپنے معمول سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب لم نے مضارع کو ماضی کر دیا تو اس مضارع کے جز کے ورہ میں ہو گیا اور حرف شرط لم اور لم کے مدخول دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے گویا یوں ارشاد ہوا۔ فان تركتم الفعل اگر تم فعل ایتان کو چھوڑ دو یعنی تم سے فعل ایتان نہ ہو سکے، اور اس لئے ان اور کم کا اجتماع جائز ہوا۔

دبقیہ مگد مشتمہ کا توکل جیسا بنا کر نہ لانا یقین ہے اور باری تعالیٰ کو بھی اس میں دوا شک نہیں یہی وجہ کہ شرط جزائے درمیان دین تفعلوا سے اس کی تاکید کے ساتھ نفی بھی فرمادی۔ اور جب مضمون شرط یقینی ہوتا ہے تو اس پر اذنا داخل ہوتا ہے ان تو مشکوک متوعوں کے لئے آتا ہے پس یہاں یلئے اذنا، ان کیوں لایا گیا۔
تامنی نے اس کے در جواب دیتے ہیں (۱) یہ اسلوب مخاطبوں کا مذاق اڑانے کے لئے ہے کہ وہ اس قدر نادان اور ہٹ دھرم ہیں کہ جو چیز یقینی ہے اور یہ پایہ قیوت کو پہنچ چکی ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں۔
(۲) ان شک کیے کا لانا مخاطب کی رعایت علیٰ کی وجہ سے ہے کیونکہ مخاطب کے نزدیک اپنی عاجزی و در ماندگی ابھی محقق و ثابت نہیں ہوتی تھی کیونکہ انہوں نے ابھی غور و فکر سے کام نہیں لیا تھا، تاہل و تفق کے بعد ان کی عاجزی خود ان پر بھی بے تقاب ہو گئی تھی۔

تفسیر :- تفعلون پر دو عامل داخل ہیں ان اور کم اور دونوں کا عمل جزم ہے اور تفعلوا یقیناً مجزوم ہے کیونکہ اس کا نون اعرابی سا قح ہے اب سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کیا کیا جائے ہر دو کو عامل کہا جائے، یا کسی ایک کو؟
نحو میں کا فیصلہ یہ ہے کہ دو حرفت ایک ماعل رکھتے ہوں جب نیجا ہو جائیں تو ایک کو بے دخل دے عمل یا نحو کی بولی میں طغی کر دیا جائے اور دوسرے کو عامل مانا جائے
تامنی کی رائے یہ ہے کہ تفعلوا میں لم عالی ہے اور ان اور کم اور مدخول لم دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے اور رعایت لم کے لئے تامنی نے چار وجوہ ترجیح بیان فرمائے ہیں۔

(۱) لم واجب الاعمال ہے یعنی جہاں بھی آئے گا عالی ہو کر ہی آئے گا۔

(۲) لم کو مضارع کے ساتھ خصوصی تعلق ہے چنانچہ ماضی پر نہیں آتا۔

(۳) لم تفعلوا سے ملا ہوا واقع ہے اس کے اور تفعلوا کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے۔

ولن کلا فی نفی المستقبل غیرانہ ابلغ وهو حرف مقتضب عند سیبویہ والخیل فی
احدی الروایتین عنہ وفي الروایۃ الاخری اصلہ لا اُن وعند الفراء لا فایدت الفہا لونا
والوقود بالفتح ما توقد بہ النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سیبویہ
سمعنا من یقول وقدت النار وقودا علیا والاسم بالضم ولعلہ مصدر سے ہم کما قیل
فلان فخر قومہ وزین بلدہ وقد قرئ بہ والظاهر ان المراد بہ الاسم وان ارید بہ المصدر
فعلی حذف مضاف ای وقودہا احتراق الناس۔

ترجمہ :- اور لن، لانا بیجا ہے مستقبل کی نفی کرنے میں مگر یہ ضرور ہے کہ لن لاک نسبت یعنی حرفے اور لن سیبویہ
کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق خلیل کے نزدیک حرف مستقبل ہے کسی سے اعوذ نہیں ہے اور خلیل غوی سے دو روایتیں
روایت یہ ہے کہ اس کی اصل لانا ہے ان کے ہمزہ کو کثرت استعمال کی وجہ سے ساقط کر دیا پھر اجتماع ساکنین ہوا لاک کے
الف اور عین ساکن کے درمیان لہذا الف کو حذف کر دیا ل ہو گیا۔
اور فراء کے نزدیک لن کی اصل لاء الف کو نون سے بدل دیا گیا لن ہو گیا۔
اور وقود واو کفہ نکاحہ وہ ابید من ہے جس سے آگ روشن کی جاتے اور واو کے ضم کے ساتھ مصدر ہے (معنی
ہوں گے آگ کا روشن ہونا اور مصدر فتح کے ساتھ بھی آئیے، سیبویہ فرماتے ہیں میں نے عرب کو کہتے ہوئے سنا ہے
وقدت النار وقودا علیا، آگ بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہوئی اور اسم واو کے ضم کے ساتھ آئیے اور شاید
مضموم الواو مصدر ہے جسے واو بنا دیا گیا ہے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں۔ فلان فخر قومہ وزین بلدہ، فلا شخص اتھا توم
اور زینت شہر ہے۔

اور ایک قرأت غمہ کے ساتھ وارد بھی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس قرأت سے بھی معنی اسی ہیں اور اگر معنی
مصدر سے مراد لے جائیں تو مضاف مذکور ماننا ہوگا۔ تقدیری عبارت ہوگی وقود ہا احتراق الناس نار درخ
کا جلنا لوگوں کا جلنا ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) (۴) لم نے جب فعل مضارع کو اسمی کر دیا تو وہ فعل کے لئے بمنزلہ جز ہو گیا اور جز عمل دخل کا زیادہ مقدار
ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف ان وقود واجب العمل ہے اور نہ ہی مضارع کے ساتھ اس کو خصوصیت ہے چنانچہ اضی بھی آتا ہے اور اس پر
لفظوں میں کوئی عمل نہیں کرتا نیز ان اور نفع کو اس کے درمیان کم کا فعل بھی ہے اور نہ ہی ان فعل کے جز کا درجہ رکھتا ہے پس
ان وجہ استحقاق سے ہونے ہوئے ان کو عالی کیونکر بتایا جاسکتا ہے،

والمحاربة وهي جمع حجر كجمالة جمع جبل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التي
تحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتها والانتفاع بها واستند فاع النفا
بمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى اَتَاكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ عَذَاباً مَا هُوَ
منشاء جرمهم كما عذاب الكاذبون بما كنزوه او بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسیرهم

ترجمہ :- اور حجارہ حجر کی جمع ہے جیسے جمالتہ جبل کی۔ اور یہ سب نادر خلاف قیاس ہے اور حجارہ سے مراد وہ پتھر
ہیں جو انہوں نے تراشے تھے اور ان سے اپنے دل لگا رکھے تھے اور ان کی پرستش کرتے تھے اس توقع میں کہ وہ شفاعت
کریں گے اور ان سے ان کو نفع پہونچے گا۔ اور ان کے شرف کی بدولت ان کے مغزات دفع ہوں گے۔

اور اصنام مراد ہونے پر دلیل اسٹاد باری انکم وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ ہے دینے شک تم
اور جن کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ جہنم کا ایندھن ہیں کافروں کو عذاب دیا ان پتھروں سے جو ان کے جرم کا
منشاء اور باعث تھے جس طرح مال و زر جمع کرنے والوں کو عذاب دیا گیا اس مال و زر سے جسے انہوں نے جمع کیا تھا یا کافروں
کا قلق و حسرت بڑھانے کے لئے ان کی توقع کے خلاف ان کو عذاب دیا گیا۔

تفسیر :- عذابو بہا ہو منشاء جرم الخ یہ جملہ متنافیہ ہے۔ اور اس کا مقصود نادر و زرخ کو اہتمام سے بھڑکانے
کی وجہ بیان کرنا ہے قاضی نے دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں۔

۱) یہی پتھر شرک و کفر کا باعث تھے لہذا سزا میں بھی اسی باعث جرم اور منشاء شرک کو تجویز کیا گیا جیسا کہ مال
و زر جمع کرنے والوں اور اس کی زکوٰۃ نہ دینے والوں کے حق میں وارد ہے ”سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“
روز قیامت اس مال کا آتشیں طوق بنا کر ان کی گردن میں ڈالا جائے گا پس جس طرح ان لوگوں کے جرم کا باعث
مال و زر تھا اور اسی سے ان کو سزا دی گئی اسی طرح کافروں کو ان کے دیوتاؤں کے ذریعے سزا دی گئی۔

۲) کافروں کے قلق اور ان کی حسرت میں اضافہ کرنے کے لئے۔
کیونکہ جس چیز کے بارے میں انہیں یہ توقع ہو کہ وہ ان کے لئے باعث نجات ہوگی جب لئے وہی عذاب پہونچائے
تو اس پر جس قدر حسرت ہو کہ ہے۔ وہ تو زبان حال یہی کہیں گے۔

باغبنال نے آگ دی میرے نشین کے لئے
جن پر نیکہ تھا وہی پتے ہو دینے لگے۔

وقیل الذهب والفضة التي كانوا يكتنونها ويفترون بها وعلى هذا الم يكن
لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل حجارة الكبريت وهو
تخصيص بغير دليل والباطال للمقصود اذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لهبها بحديث
تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت تتقد به كل نار وان ضعفت فان صح عن
ابن عباس فلعله عني به ان الاحجار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لساثر
النيران.

ترجمہ :- اور بعض نے کہا حجارہ سے مراد وہ سونا اور چاندی ہے جسے وہ لوگ جمع کرتے تھے اور لان کی وجہ سے
فریب کھائے ہوئے تھے اور اس توجیہ کی بنیاد پر اس قسم کے عذاب کی تیاری کو کافروں کے ساتھ خاص کرنے
کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

اور کہا گیا ہے کہ حجارہ سے مراد گندھک والے پتھر ہیں اور یہ تخصیص بے دلیل ہے اور مقصود آیت کو فنا کرتی ہے
کیونکہ مقصود نار دوزخ کی خوفناکی کو بیان کرنا ہے اور اس کے شعلوں کی تیزی کو ظاہر کرنا ہے بایں طور
کہ اس کو ان چیزوں سے دہکا یا جلنے کا جس سے دوسری آگ نہیں دہکا جاسکتی اور گندھک سے ہر آگ
جبلانی جاتی ہے خواہ کتنی ہی ہلکی ہو تو اگر یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے تو
شاید آپ کا مقصود اس سے یہ ہے کہ اس آگ کے لئے ہر قسم کے پتھر ایسے ہی ہیں جیسے گندھک دوسری آگ
کے لئے۔

تفسیر :- حجارہ کی مراد کے سلسلے میں قاضی نے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا گذر چکا۔ دوسرا یہ کہ اس سے سونا چاندی مراد ہے تیسرا یہ کہ گندھک مراد ہے۔

قاضی کا مزاج مقدمہ میں عرض کر چکا ہوں کہ جو لفظ مختلف تفسیروں کا حامل ہوتا ہے قاضی کا اسلوب بیان
اس سلسلے میں یہ ہے کہ اپنی پسندیدہ تفسیر کو حتمی لفظوں میں مقدم ذکر کرتے ہیں اور بقیہ کو نیل سے بیان کر جاتے
ہیں۔ اس موقع پر بھی قاضی نے حجارہ کے بارے میں تفسیر اصنام کو تفسیر لہجے میں ذکر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے اور دیگر تفاسیر مرجوح ہیں۔ نیز آخر الذکر ہر دو تفسیروں پر نکتہ چینی بھی کی ہے
وہ یہ کہ اگر سونا چاندی مراد لی جائے تو اس قسم کے عذاب کو صرف کافروں کے لئے تیار کرنے کے کیا معنی
ہوں گے۔ یہ عذاب تو بعض زکوٰۃ نہ دینے والے مومنین کو بھی ہو گا۔ حالانکہ قرآن اعلان کرتا ہے "اعدت للکافرین"

ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بكملة قوله تعالى في سورة التحريم نار و
قودها الناس والحجارة، سمعوه صم تعریف النار و وقوع الجملة صلتا فانها تجب
ان تكون قصة معلومة۔

ترجمہ :- اور جب یہ آیت مدنی ہے اور سورہ تحریم کی آیت "نار و قودها الناس والحجارة" کے مکہ میں نازل
ہونے کے بعد نازل ہوتی اور اس کو عربی سن بھی رکھتا تھا تو پھر اس آیت میں نار کو معروف لانا بھی صحیح ہے اور بعد
کے جملہ کا صلہ واقع ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ صلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ واقعہ معلوم ہو۔

بقیہ گندہک سے ہر عذاب خاص کر کافروں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
اور اگر گندہک سے تفسیر کی جائے تو مقصود آیت ہاتھ سے جانا ہے کیونکہ مقصود آیت آتش دوزخ کی انفرادی شان کو
ظاہر کرنا ہے کہ یہ دنیا کی نہیں دوزخ کی آگ ہوگی وہ دنیا کی آگ ہے کہیں زیادہ تیز اور جلائی والی ہے یہاں تک کہ اس کا
ایندھن اور سوخت بھی یہاں کی آگ سے الگ ہوگا۔ یہاں پتھر ڈالے جاتے تو آگ کے جون ٹھنڈے ہو جاتے وہاں
پتھروں سے اور زیادہ بھڑکے لگی پس اگر گندہک مراد لی جائے تو دوزخ کی آگ میں انوکھاپن کیا ہوگا یہاں آگ
اکثر گندہک ہی سے روشن کی جاتی ہے۔

لیکن بیضاوی کی نظر اس پر بھی ہے کہ تفسیر ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے صحابی
رسول سے روایت شدہ تفسیر پر محکمات معینی نہیں کی جاسکتی کیونکہ احوال معاد کے سلسلے میں اثر صحابی حدیث
مرفوع کا درجہ رکھتا ہے اس لئے بیضاوی لڑزیدہ و ترسیدہ قلم سے لکھتے ہیں کہ اول تو یہ روایت پسند صحیح
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی نہیں اور اگر محکمات تسلیم بھی کر لی جائے تو آگ کا مقصود حجارة الکبریت
کی تعیین نہیں ہے بلکہ تمثیل ہے یعنی منشا یہ ہے کہ نار جہنم کیلئے دوسرے پھل سے ہی ہونے چاہیے گندہک دنیا کی آگ کیلئے
مجھ بیچ دیا کی سطحی نظریہ کہتی ہے کہ اگر حجارة الکبریت کو ملا تاویل اپنے ظاہری معنی ہی پر رکھا جائے تب بھی مبالغہ
میں سرفرق نہیں آتا کیونکہ گندہک کی آگ اپنی چند خصوصیات کی وجہ سے عذاب کی شدت کا باعث ہے گندہک
میں حرارت انتہائی درجہ کی ہوتی ہے اس کے شعلے خوب بھڑکتے ہیں وہ بہت جلد روشن ہو جاتی ہے وہ نہایت بدبودار
ہوتی ہے اور جسم میں پورے طور پر سرعت کے ساتھ چپک جاتی ہے تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نار جہنم شدید الحرارة کثیر
اللبتاب، سریلہ الانتقاد، کسر یہہ الرائحة اور قوی الاتصال ہوگی۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ ایک بخوی انداز کے شبہ کا جواب ہے۔ سورہ تحریم میں مضمون یوں بیان ہوا ہے یا ایہا الذین
آمنوا اتوا تفتکم و اہلبیسکم نار و قودها الناس والحجارة، یعنی نار کو کچرہ اور قودها الناس والحجارة

أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ۔ هَيَّأَتْ لَهُمْ وَجَعَلَتْ عُدَّةً لِعَذَابِهِمْ وَقَرَّحَتْ أَعْدَاتٍ مِنَ الْعِتَادِ بِمَعْنَى
الْعُدَّةِ وَالْجَمَلَةِ اسْتِثْنَاءُ أَحْصَاءِ النَّارِ لَا مِنَ الصَّغَائِرِ الَّتِي فِي وَقُورِهَا وَإِنْ
جَعَلَتْهُ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا بِالْخَبَرِ۔

ترجمہ :- تیار کی گئی ہے کافروں کے لئے۔
ترجمہ (عبارت) یعنی کافروں کے لئے ہتھیار کی گئی ہے اور ان کے لئے سامان عذاب بنائی گئی ہے اور ایک قرأت ”اعذت“
کی ہے، ماخوذ ہے عتاد سے عتاد عُدَّة کے معنی ہیں اور یہ جملہ استثنائی ہے یا بتقدیر قد نار سے حال ہے اس ضمیر سے حال
نہیں ہے جو قدوہا میں ہے۔ خواہ قدوہا کو آپ مَصْدَر قرار دیں کیونکہ ضمیر اور جملہ کے درمیان خبر کا مفضل ہے۔

دُبیہ مسلک مشتمل ہے ناکو نکرہ اور قدوہا الناس والحجارة کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور فاقوا النار والقی الاہیہ
میں النار کو معرف اور قدوہا الناس والحجارة کو صملہ ذکر کیا گیا اس اختلاف تفسیر کی وجہ سے کیا ہے؟
قائم کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی اکم کو معرف اور کسی جملہ کو صملہ بنایا کا قانون یہ ہے کہ ان دونوں کا مخاطب کو
پہلے سے علم ہو اب چونکہ سورہ تحریم کی آیت سے سامعین کو آثار اور قدوہا الناس والحجارة کا علم ہو چکا تھا اس لئے اس
کے بعد نازل ہونے والی آیت میں ایک کو معرف باللام اور دوسرے کو بطور صملہ ذکر فرمایا۔

تفسیر :- آیت میں نحوی اعتبار سے دو صورتیں ہیں، استثناف ہو، حال ہو، استثناف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ
سوال مقدر کا جواب ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ جملہ مستقل ہو اور ما قبل سے اس کا ترکیب متعلق نہ ہو کیونکہ بقول
عبدالحکیم سیالکوٹی فوق سلیم اس کو سوال مقدر کا جواب قرار دینے سے ابا کر تباہ حال مانتے ہوئے ضروری ہوگا
کہ اس سے پہلے قدر کی تقدیر نکالی جائے اس لئے کہ فعل ماضی حال اس وقت ملتہم ہے جب اس سے پہلے قدر ہو اور ذوالما
اس کا انکار ہوگا۔ ترجمہ ہو گا اور اس آگے جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں اس حال میں کہ آگ تیار کر
رکھی ہے کافروں کے لئے۔

قائم فرماتے ہیں کہ قدوہا کی ضمیر مضاف الیہ کو ذوالحال نہ قرار دیا جائے کیونکہ ذوالحال اور حال کے درمیان
فصل اجنبی جائز نہیں اور یہاں ”الناس والحجارة“ جو ترکیب میں خبر واقع ہیں اور بآ ضمیر کے لئے اجنبی
ہیں ان کا فصل لازم آئے گا اور اگر قدوہ کو مَصْدَر مان لیا جائے تو بھی اس فصل سے نجات نہیں ہے۔

شبکہ :- النار کو ذوالحال بنانے کی صورت میں بھی فصل ہے اور کافی فصل ہے
الحواب :- جو فصل مانع ہے وہ فصل اجنبی ہے اور ”النار“ کے لئے قدوہا الناس والحجارة ”اجنبی
نہیں ہے بلکہ اس کا اپنا ہے کیونکہ صملہ ہے اور صملہ جزو موصول ہوتا ہے پس فصل اجنبی لازم نہ آیا۔

وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيها من التحدى والتخريف على الجدل وبذل الوسم في المعارضة بالتقريع والتقديد وتغليق الوعيد على عدم الايتان بما يعارض اقص سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفضاحة وتهاكهم على المضادة لم يقصدوا للمعارضة والتجؤ الى جلاء الوطن وبذل المهج.

ترجمہ :- اور ان دونوں آیتوں میں مختلف طریقوں سے نبوت پر دلالت ہے پہلا طریقہ تو تحدی و چیلنج ہے جو دونوں آیتوں میں مذکور ہے۔ نیز جزر و توج کے ذریعہ اور وعید و قرآن کی چھوٹی سی سورت کا مثل نہ لانے پر معطل کرنے کے ذریعہ ان کو کوشش پر اکسانا اور قرآن کے مقابلے میں طاقت کے صرف کرنے پر آمادہ پھر وہ لوگ اپنی کثرت اور فصاحت کی شہرت، اور عداوت و دشمنی میں سخت کوشاں ہونے کے باوجود قرآن کریم کے معارضے کے درپے نہیں ہوئے اور ترک وطن اور بے بازاری و بے اندہی پر مجبور ہوئے؛

بقیہ مگذشتہ فائدہ :- عبارت میں عِدَّة کا لفظ دار ہے عِدَّة ہر وہ سال کہلاتا ہے جو حوادث روزگار سے بچاؤ کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔ مثلاً گھوڑے، ہتھیار جنگی لباس۔

حل :- فی الآيتين خبر مقدم ہے۔ مآخذ رہے اور ”من وجوه“ يدل سے متعلق ہے، حاصل ترکیب ہوگی ”ولی الآيتين دلالة على النبوة من وجوه“

دو سنے واؤ کے ضمہ اور سین کے سکون کے ساتھ ہے طاقت کے معنی میں۔ تھا کہ اس کا مصلح جیب علی یا نبی آتا ہے تو معنی انتہائی کوشاں و زریں ہونے کے ہوتے ہیں۔ نیچے جھجکے جمعے معنی ہیں روح کے جان کے۔

تفسیر :- قاضی فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں آیتوں دو ان کنتم فی رب سے أعدت للکافرین تک، میں اللہ تعالیٰ نے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تین طرح ثابت فرمایا ہے۔

پہلا طریقہ اجابات یہ ہے کہ ”فاتوا السورة“ سے اللہ تعالیٰ نے ایک کثیر السواد، شہیر الفصاحت اور شدید العناد قوم کو چیلنج کیا۔ اور داد عوا شہد لاکم، سے ان کو اپنی امکانی کوششوں کے صرف کرنے پر اکسایا اور فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة لاکر دھمکی دی کہ مثل قرآن نہ لانے کی شکل میں بھی اگر ایمان نہ لاؤ گے تو تمہارے لئے عذاب و دوزخ ہے،

یہ سب باتیں ہوتیں پھر بھی وہ لوگ کس سے نہ ہوئے اور مقابلے و معارضے کی حامی نہ بھر سکے بلکہ ترک وطن اور جان دہی تک نبوت پہنچ گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام الہی اس پر اترا ہے۔

والثاني انها تنقمن الاخبار عن الغيب على ما هو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاءه عادة سيما والطاعون فيه اكثف من الذابين عندي كل عصر.

والثالث انه عليه الصلوة والسلام لو شك في امره لما دعاهم الى المعارضة بهذا المبالغة مخافة ان يعارض فتدحض حجته وقوله تمام اعدت للكافرين دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن.

ترجمہ: صادر دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مشتمل ہیں اس اخبار غیب پر جو مطابق واقعہ ہے اس لئے کہ وہ لوگ اگر کوئی چیز قرآن کریم کے مقابلے میں لائے ہوتے تو عداۃ اس کا چھینا محال تھا خصوصاً اس وقت جبکہ قرآن پر طعن کرنے والے ہر دور میں زیادہ رہے اس کی طرف سے دفاع کرنے والوں کے مقابلے میں ہر دور تیسری وجہ یہ ہے کہ بنی علیہ السلام کو اگر اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو کبھی کفار عرب کو اس شدت کیساتھ مقابلے کی دعوت نہ دیتے اس اندیشہ سے کہ کہیں آپ کا مقابلہ ہو اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے۔ اور اسناد باری "اعدت للكافرين" اس پر دلیل ہے کہ دوزخ پہلے ہی سے مخلوق اور تیار کر رہا ہے۔

دبقیہ مگر گذشتہ جو نبوت کا عامل ہوتا ہے پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہوگئی۔

تفسیر: یہ دوسری دلیل نبوت کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت سابقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوا یا گیا "وئن تقولوا" یہ کفار مکہ کبھی بھی مثل سورت نہیں لاسکتے اور جس طرح ارشاد ہوا اب تک جو دوسو سال گزر گئے اسی طرح ان کفار کا عجز ظاہر ہوتا رہا یہ ایسا اخبار غیب اور ایسی پیش گوئی ہے جس کو موافق و مخالف سب تسلیم کرتے ہیں۔

تیسری دلیل نبوت کا حاصل یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حد درجہ دانا و بینا تھے آپ کی نظر اتھرائی دور بین اور تجسس بھی آپ اپنی دور بینی اور عقل رسا سے یہ جانتے تھے کہ نبوت کے دعوے کے بعد اور قرآن کو کلام الہی کہنے کے بعد اس کا مقابلہ ضرور ہو گا اس کے باوجود آپ نے دعویٰ کیا اور بڑی دھوم دھام اور زور و شور سے دعویٰ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو اپنی نبوت اور قرآن کے کلام الہی ہونے میں ذرا بھی شک نہیں تھا اسی لئے آپ کے قلب مبارک میں اس اندیشہ نے راہ نہیں پائی کہ کہیں اس کا مقابلہ نہ کیا جائے اور خدا نہ کر دے ہماری حجت فرسودہ ہو سیدہ ہو جائے پس آنحضور م کا یہ یقین محکم بھی ایک دلیل نبوت ہے۔ بیضاوی تینوں دلائل نبوت ذکر کرنے کے بعد یہ نکتہ بھی لکھ رہے ہیں کہ آیت میں عذر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوزخ ابھی سے پیدا کر دی گئی ہے۔

وَلْيَشْرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ، عطف علی الجملة السابقة و المقصود عطف حال من آمن بالقلم ان ووصف ثوابه علی حال من كفر به وکیفیت عقاب علی ما جرت به العادة الالهية من ان یشفع الترغیب بالترهیب تنشیطاً لا کتاب ما ینفی و تنشیطاً عن اقرار ما یرد ی لا عطف الفعل لنفسه حتی یجب ان یطلب له ما یشاء کله من امر او نمی فیعطف علیہ۔

ترجمہ آیت :- اور جو شجر سنا دیکھے ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے ہیں کہ ان کے لئے باغ ہیں۔

ترجمہ عبارت اس کا عطف مذکورہ مضمون جملہ پر ہے اور مقصود قرآن پر ایمان لانے والوں کے حال اور ان کے ثواب کی کیفیت کا عطف کرنا ہے منکرین قرآن کے حال اور ان کے عقاب کی کیفیت پر (اور یہ اسلوب اس قدر ترقی رو کے مطابق ہے جو برابر علیتی رہی ہے کہ ترہیب دہش کی ہے ساتھ ترغیب (خوشخبریوں) کو بھی شامل کیا جائے تاکہ نجات بخش چیزوں پر آمادہ کیا جائے اور دنیا کن چیزوں سے روکا جائے۔
یعطف نفس نفل کا عطف نہیں ہے کلاس کے لئے جس نفل امر یا نفل نہیں کو تلاش کرنا ضروری ہو۔

دقیقہ مد گذشتہ پر نہیں کہ قیامت برپا ہونے کے بعد اس کو پیدا کیا جائے گا اور اس دلالت کی بنیاد یہ ہے کہ اُعدت ماضی مجہول ہے جو فحشی کے تحقق اور سوچنے پر دلالت کرتی ہے۔

تفسیر :- ول یشر کا واو عاطف ہے اس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ پوری شرط و جزاء کے مجموعہ کو معطوف علیہ قرار دیا جائے۔

(۲) یہ کہ صرف فاتقوا کو معطوف علیہ قرار دیا جائے پہلی صورت میں معطوف علیہ وان کنتم فی ریب سے لے کر اُعدت للکافرین تک پورا کلام ہو گا اور یہ عطف قصہ علی القصہ ہو گا یقیناً ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہو گا اس عطف میں ان دونوں علیہ کے مفردات کے درمیان کس نقطہ مناسبت و مماثلت کی زحمت نہیں اٹھانی جاتی ہے بلکہ دونوں کی غرض اندر دو کے مقصود و مطلوب میں مناسبت کا پایا جانا کافی ہوتا ہے۔

یہاں چونکہ عطف اسی قسم کا ہے اس لئے یہ کہنے کا موقع نہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترکیبی مناسبت نہیں ہے ایک بصورت شرط و جزاء ہے۔ دوسرا شکل امر ہے بلکہ نظر اس پر ہے کہ پہلے کا مقصود و تخویف و ترہیب اور دوسرے کا منشا ترغیب و ترغیب کے گویا دونوں غرض کی نوعیت میں آپس میں میل رکھتے ہیں لہذا عطف کر دیا گیا اور جامع

او علیٰ فانقوا لانهم اذا لم یاتوا بما یعارضہ بعد التحدی ظہر اعجازہ واذا ظہر ذلك فمن کفر بہ استوجب العقاب ومن امن بہ استحق الثواب وذلك لیستدعی ان یخوف هؤلاء ویبشر هؤلاء۔

وانما امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وعالم کل عصر وکل احد یقدر علی البشارة بان یبشرهم ولم یخاطبہم بالبشارة کما خاطب الکفرة تفخیم الشانم وایذا بانام احتواء بان یبشروا وھینوا بما اعد لھم وقرئی ولبشر علی البناء للمفعول عطف علی اعدت فیکون استینافا۔

ترجمہ :- یا عطف ہے فانقوا پر اس لئے کہ جب مکرین پہنچنے کے باوجود ایسا کلام نہ لائے جو قرآن کا مقابل ہوتا تو قرآن کا اعجاز ظاہر ہو گیا اور جب اعجاز ظاہر ہو گیا تو جس نے کفر اختیار کیا وہ عذاب کا مستحق ہوا اور جو ایمان لایا وہ ثواب کا حقدار ہوا اور یہ استحقاق تقاضا کرتا ہے کہ ان کو خوف دلایا جائے اور ان کو خوشخبری سنائی جائے۔ اور پیغمبر علیہ السلام کو یا ہر دور کے عالم کو یا ہر اس کو جو تبشیر پر قدرت رکھتا ہو اس کا حکم دیا گیا کہ وہ مومنوں کو کو بت اُرت دے اور خود براہ راست مومنوں کو بشارات کا مخاطب نہیں کیا جس طرح کافر لں کو کیا، مومنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور پر تبیانہ کے لئے کہ مومن اس کے مستحق ہیں کہ ان کو ان نعمتوں پر خوشخبری اور مبارکبادی جاتے جو ان کے لئے تیار کی گئی ہیں۔ اور بشر کو بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے (اس سورت میں) معطوف ہو گا اعدت پر ابتدا جملہ متانفہ ہو گا؛

(بقیہ مگدشتہ) دونوں میں یہ ہے کہ دونوں احوال فریق کے بیان پر مشتمل ہیں۔

تفسیر :- یہ عطف کی دوسری صورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بشر معطوف ہے اور اتقوا معطوف علیہ ہے۔ اس عطف پر ایک سرسری مشبہ ہو سکتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بظاہر ربط نہیں ہے بلکہ یہ عطف ایک تکلف محض ہے؛

تاما نے اس مشبہ کو اٹھانے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہے یا یوں کہئے کہ پہلا جملہ جس پر مرتب ہوتا ہے اسی پر دوسرا جملہ بھی؛

والبشارةُ الخبر السار فإنه يظهم اثر السورود في البشارة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقداوم ولدي فهو حراً واحترمه فراذی عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعاً واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التقهكم او على طريقة قوله:۔۔۔ تحية بينهم ضرب وجيع۔

ترجمہ :- بشارت سرور بخش خبر ہے کیونکہ ایسی خبر مسرت کے آثار جبرے کی ملبہ پر ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے فقہاء کہتے ہیں بشارت وہی خبر ہو سکتی ہے جو اول اول موصول ہو چنانچہ اگر کوئی اپنے چند غلاموں سے کہے ”من بشرنی بقداوم ولدي فهو حر“ اور غلاموں نے تہا تہا اس کے لڑکے کی آمد کی خبر پہنچائی تو اس میں جسکی پہلے خبر ہو چکی ہے۔ وہی آزاد ہو گا اور اگر یوں کہا جائے ”من اخبرني بقداوم ولدي فهو حر“ تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور رب اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فبشرهم بعذاب اليم“ سو یہ تم سخر اور استہزاء پر مبنی ہے یا شاعر کے قول پر تحیۃ بینہم ضرب وجیع کی طرز پر ہے۔

دقیقہ مد گذشتہ مرتب علیہ مشرکین کا ظہور محض ہے کیونکہ جب مشرکین مثل قرآن لائے سے عاجز رہے تو قرآن کریم کا عجاز ظاہر ہوا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مخالفوں پر حجت مکمل ہو گئی اب تکمیل حجت کا تقاضا ہے کہ مشرکین کو عذاب کا خوف دلایا جائے اور مومنین کو ثواب کی بشارت دی جائے۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ جس مفہوم پر اتقوا مرتب ہے اس پر تفسیر بھی مرتب ہے۔

قولہ ”ایک سوال کا جواب ہے“ سوال یہ ہے کہ ”بشروا سے“ اتقوا، کا تقابل یہ چاہتا تھا کہ بطرح اتقوا نار کا حکم منکر قرآن کو براہ راست دیا گیا ہے اس طرح مومنین کو بشارت کا حکم بلا واسطہ دیا جاتا اور یوں فرمایا جاتا فاستبشروا، خوش ہو جاؤ۔ بشر خوشخبری ہو چکا۔ کیوں فرمایا گیا۔

جواب یہ ہے کہ بشر کے انتخاب میں دو حکمتیں ہیں۔

(۱) مومنین کی تحکیم مقصود ہے گویا وہ اتنے باعزت و محترم ہیں کہ ان کو مخاطب خوشخبری ہو چکا تھا۔

(۲) ان کے استحقاق کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ عرفاً اس طرحی تقریر سے مبشر کا مستحق بشارت ہونا ہی سمجھا جاتا ہے اور جب خود اس کو بشارت کا مخاطب بناتے ہیں تو بعض دفعہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید تقاضا بشارت دی گئی ہے استحقاقاً نہیں۔

عبدالکیم

مفسر غلام فرماتے ہیں بشر بعینہ ماضی مجہول بھی ایک قرأت ہے اس وقت اس کا عطف اُعدت پر ہو گا۔ اور اُعدت کی طرح یہ بھی مجملہ مستأنف ہو گا۔

والصالحات جمع صالحۃ، وہی من الصفات الغالبۃ التي تجری مجری الاسماء بالحسنة
قال الخطیبة: کیف الهجاء وما تنفک صالحۃ من ال لآم بظہر الغیب تاتیننی ۛ
وہی من الاعمال ما سوغہ الشرع وحسنہ وتانیثہا علی تاویل الحصلۃ او الخلت۔

ترجمہ :- اور صالحات جمع ہے صالحۃ کی اور صالحۃ صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء بامد کے قائم مقام ہوتی ہیں
جیسے حسنہ، خطیبة کہتے ہیں ”کیف الہجاء ذال بیت“ ال لام کی مدحت کیونکہ ہو سکتی ہے جبکہ ہر وقت کوئی نہ کوئی نعمت
ال لام کی طرف سے مجھ تک میری عدم موجودگی میں بھی پہنچتی رہتی ہے۔
اور اعمال میں صالح اعمال وہ ہیں جن کو شریعت نے جائز اور مستحسن قرار دیا ہو اور صالحات کو مؤثر لانانا اسکو
خصلت کی تاویل میں لینے کی بنا پر ہے۔

نفس ہیں۔ اس عبارت میں بشارت کے معنی اور اس پر وارد ہونے والے اشکال کے جواب کا بیان ہے۔ بشارت
بکسر اللام وضم الباء ماہم ہے بشری مصدر ہے یا ب نھر سے بشری کے معنی ہیں فرحت بخش خبر پہنچانا، اور بشارت۔ فرحت
بخش خبر کو کہتے ہیں، لفظ بشارت لیا گیا ہے ”لبشرۃ الوہب“ سے بشرۃ الوہب ہے کی ظاہری جلد کہتے ہیں خوش کن
خبر کو بشارت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے سننے سے چہرہ کھل جائے اور خوشی کے آثار رخسار و جبین پر نمایاں
ہو جاتے ہیں اگر خبر اس تاثیر سے خالی ہو تو بشارت نہ کہلاتی تھی۔ اس لئے فقہا سامت نے فرمایا ہے کہ اگر آقا اپنے
غلاموں سے یہ کہے کہ میرے لڑکے کی آمد کی جو خوشخبری دے گا وہ آزاد ہے غلاموں نے تہناتہنا مژدہ سنایا۔
تو جس نے پہلے سنایا وہ آزاد ہو گا کیونکہ وہی خبر فرحت اثر ہے باقی اثر۔ وہاں سب ل کر خبر دیتے اور سب کا خرد
بیک وقت آفت کے کافوں میں پہنچتا تو سب آزاد ہوتے اس لئے کہ اس وقت سبھی کی خبر مسرت افزا ہوتی۔ اور
اگر اتنے پہلے تبشیر اخبار کے الفاظ کہے ہیں یعنی ”من اخبرنی بقدرم فلان فہو حر“ کہہ بے تو بہر صورت سب آزاد
ہوں گے کیونکہ اخبار دو ذل اشکالوں میں صادق ہے۔ تہناتہنا خبر دینے میں بھی اور یکما خبر دینے میں بھی۔
سوال، موتا ہے کہ دردناک سزاؤں کی خبر میں مجرم کو ہرگز خوش نہیں ہے پھر اس کے لئے بشارت کا لفظ کیونکر مؤثر
ہو گا۔ جیسا کہ ارسطو دباری ”فبشر ہم بعذاب الہم“ میں ہے۔

اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ بطور ہم کہ ہے تم کہم کے معنی کسی کو جڑانا اور اس کا ٹخہ کرنا یاں۔ اس کا طریقہ کہ جن دو
لفظوں یا جن دو مفہوموں میں نفس ادبوت ہے اس قصا کو لٹا سیک ڈر میں اتار دیتے ہیں پھر ایک مذکور دوسری حدیث
استمال کر لیتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ غلاب الہم کی دردناک خبر کو فرحت خیز خبر کے درمیان اتار لیا گیا اور بشارت
کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشارت کے دو فرد ہیں۔ متعارف، غیر متعارف۔ متعارف مسرت افزا خبر ہے اور غیر

مبتعات رنج آسا خبر ہے۔ عذاب الیم میں غیر متعارف معنی مراد ہیں۔ جیسا کہ شاعر کے معروضہ غنیمت بینیم قرب و بقیہ میں غنیمت کا فرد غیر متعارف مراد ہے مصرع کی تشریح گذر چکی دیکھ لی جائے۔
عبدالعلیم فرماتے ہیں کہ ناصی نے تحیۃ الیم کو تہکم کے مقابل لاکر ناغیب کا رد کیا ہے لاغیب اس کو تہکم ہی میں داخل مانتے ہیں۔

مفسر ۱۰۔ صالحات، صالحاتہ کی جگہ ہے اور اس لئے جامدہ کے قائم مقام ہے یعنی حسن طرح اسمائے جامدہ بغیر موصوف کے ذکر ہوتے ہیں اس طرح صالحات کا موصوف ذکر نہیں کیا جیسا کہ حسنات اسماہ مشتق میں سے ہے اور بغیر موصوف کے ذکر ہوتا ہے اس دعویٰ کی تائید حلیہ کے اس شعر سے ہوتی ہے۔

سہ کیف البوار و ماتنگ صالحۃ ۛ من آل لام نظیر الغیب تاتین۔
شاعر نے صالحۃ کو بغیر موصوف کے ذکر کیا ہے حلیہ بصیغہ تغیر ایک بے وقعت اور کوتاہ قد شاعر گذرا۔
ہے اور غالباً اس کی بے وقعت کی سبب اس کو حلیہ کہتے تھے۔ لام بفتح اللام و سکون الہمزۃ ایک شخص گذرا ہے جو قبیلہ مٹے کے ایک خاندان کا مورث اعلیٰ ہے اس لئے اس خاندان کو بنی لام کہتے ہیں اوس ابن حارثہ اس خاندان کا ایک نامی گرامی فرد تھا، بڑا سخی اور نہایت عمر دار تھا کہتے ہیں کہ دو سو سال کی عمر یا کر مر رہا ہے ایک ادبی روایت کے مطابق اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ بادشاہ نہمان نے بولام کا وفد بلوا کر اس میں سارہ کو ساتھ لے کر منسلک سے لڑا اس پر خاندانیوں کو حقد مہیا ہوا۔ حاسدوں نے حلیہ کو شتم سواد ٹٹول کا لایج دے کر اس کی مذمت پلاکایا۔ حلیہ نے ان کی فرائش مسترد کر دی اور یہ شعر پڑھا شعر میں ”ماتنگ“ فعل ناقص ہے۔ ماتزال کے معنی میں ہے صالحات کا اسم ہے لغت حسنہ کے معنی میں ہے، تاتین، ماتنگ کی خبر ہے من آل لام اور نظیر الغیب تاتین سے متعلق ہیں۔ نظیر لفظ لائیک ہے حسین کلام کے لئے لایا گیا ہے ترجمہ ہو گا۔ مذمت کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ ہمیشہ آل لام کی طرف سے میری عدم موجودگی میں بھی ان کے انعام بخشد تک پہنچتے رہتے ہیں۔ لازدان شریعت نام الدین فرماتے ہیں صالحات کا استقلال جب اعمال میں ہوتا ہے تو اس سے وعا اعمال مراد ہوتے ہیں جن کو شریعت نے جائز و محرم رکھا ہے۔ ناضل سیالکوٹی کا خیال ہے کہ سوغہ کے بعد حسنہ کی قید کا اضافہ ان افعال کو خارج کرنے کے لئے ہے جو محض مباح ہیں۔

شبہ پیدا ہوتا ہے جب آیت میں صالحات سے اعمال مراد ہیں تو صالحات جمع مؤنث کیوں لایا گیا؟
مفسر علام کی زبان میں جواب یہ ہے کہ اس کو حصلۃ کی تاویل میں لے لیا گیا ہے گویا یوں تھا الحفال الصالحات اور حصال مؤنث ہے لہذا اس کی صفت بھی مؤنث لائی گئی۔ حصلۃ اور حصلۃ میں ترادف ہے لہذا کوئی دوسرے معنی نہ مراد لئے جائیں۔

واللام فیہا للجنس وعطف العمل علی الايمان مرتباً للحکم علیہا اشعاراً بان السبب فی استحقاق هذه البشارة مجموع الامرین والجمع بین الوصفین فان الايمان الذی هو عبارة عن التحقیق والتصدیق اُنشئ والعمل الصالح کالبناء علیہ ولا غناء بانس لا بناء علیہ ولذلك قلما ذکرنا مفہم دین و فیہ دلیل علی انها خارجتہ عن مسمى الايمان اذا لا اصل ان الشئ لا یعطف علی نفسہ وما هو داخل فیہ ۔

ترجمہ :- اور صالحات میں لام تعریف جنس کے لئے ہے اور اللہ تعالیٰ نے عمل کا ایمان پر عطف فرمایا اور دونوں پر حکم بشارت کو مرتب فرمایا یہ بتانے کے لئے کہ اس بشارت کے استحقاق کا سبب دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں وصفوں کا جامع ہونا ہے اس لئے کہ ایمان جو تحقیق و تصدیق کا دوسرا نام ہے وہ بنیاد اور نیوکے درجہ میں ہے اور عمل صالح ایسا ہے جیسے دیوار بنیاد پر اور صرف اس بنیاد کی وجہ سے پورا استقامت نہیں ہوتا جس پر دیوار نہ ہو اس لئے ان دونوں کو بہت کم تہمتاً ذکر کیا گیا ہے۔

اولاس آیت میں اس پر دلیل ہے کہ اعمال ذات ایمان سے خارج ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ شئ کا عطف اس کی ذات پر ہوتا ہے اور ذاتی جز پر ہوتا ہے جو اس کی ذات میں داخل ہے ۱

تفسیر :- عبارت مندرجہ میں مفسر نے تین باتیں بیان کی ہیں لہذا تعریف الصالحات میں جنس کے لئے ہے اور جنس سے مراد بقول ناقص سیاق کو تمام اعمال صالحہ کا استفراق نہیں ہے بلکہ ان اعمال صالحہ کے جنس مراد ہے جو بندے سے وقتاً فوقتاً از بر جانب خیر مطلوب ہوتے ہیں۔

۲) جنتی ہونے کے لئے یا نجات پائی کے لئے ایمان و عمل پر دو کی برامعیت ضروری ہے اولاس کی دلیل یہ ہے کہ اولاً عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف جمع مطلق کے لئے ہے اور پھر ان دونوں پر بشارت جنت کو مرتب فرمایا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بشارت کے استحقاق کے لئے دونوں کی برامعیت ضروری ہے ایمان بنیاد ہے عمل صالح عمارت جس طرح تکلیف سے بچاؤ کے لئے تہا بنیاد کافی نہیں بلکہ عمارت بھی ضروری ہے اس طرح نجات کے لئے تہا ایمان وہ کفایت نہیں کرتا جو اعمال کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

۳) آیت میں اس کا ثبوت ہے کہ عمل صالح ایمان کا جزو حقیقت نہیں ہے کیونکہ قائلین ہے کہ شے پر اس کی ذات اور اس کے جزو داخل کا عطف نہیں کیا جاتا ہے پس اگر عمل صالح حقیقت ایمان میں داخل ہوتا تو عملوا الصالحات کا انوار پر عطف نہ ہوتا۔ پس آیت رد ہے معتزلہ کے اس خیال کا کہ اعمال داخل ایمان ہیں ۱

ان لهم منصوب بمنزعة الخافض فاضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لا فعلن
والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنة اذا ستره وهدا الى التركيب على السائر سمي بها
الشجرة المظلل لالتفاف اعفان له للمبالغة كانه ليستر ما تحته ستره واحدة قال به كان
عينى في غربي مقتلة من النواحي فسقى جنة مسحقا اى نخل طوال اثم البستان لما فيه
من الاشجار المتكاثفة المظلمة ثم دار الثواب لما فيه من الجنان وقيل سميت بذلك لانه
ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من اقدان النعم كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى
لهم من قرة اعين۔

ترجمہ :- ”ان ہم“ بترک حرف جر والیصال فعل منصوب ہے یا بتقدیر حرف جر مجرور ہے جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“
جملہ میں ایضا درج کر دیں گا۔

اور جنتہ ”جن“ کا اسم مرہ ہے اور ”جن“ مصدر ہے ”جن“ کا جن اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی شے کو چھیلے
اور اس ماہی کے اصلی معنی چھیلنے کے ہیں سیاہ دار درخت جہ نام سے مبالغہ موسوم ہے کیونکہ اس کی شاخیں
پیش ہوتی اور ایک دوسری میں گتھی ہوتی ہوتی ہیں گویا وہ درخت اپنے تلے کی چیز کو کیبا رگی ڈھک لیتا ہے شاعر
کہتا ہے ۔

كان عينى في غربي مقتلة من النواحي فسقى جنة مسحقا۔
جنة مسحقا کھجور کے لمبے درخت مراد ہیں پھر جنت نام رکھا یا گیا باغ کا کیونکہ اس میں گھنے سیاہ دار
درخت ہوتے ہیں پھر دارا الجزار یعنی بہشت کا نام جنت رکھا گیا اس لئے کہ اس میں بھی باغ ہیں بعض کا قول ہے
کہ بہشت کا نام جنت اس لئے ہے کہ بہشت میں جو رنگ برنگ نعمتیں بشر کے لئے تیار ہیں ان کو دنیا میں غنمی
رکھا گیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ”تو ما محبین کے لئے جو آنکھوں کی
ٹھنڈک کا سامان چھپا رکھا گیا ہے اسے کوئی متفہم نہیں جانتا۔“

تفسیر :- ”ان ہم“ منصوب الممل بھی ہو سکتا ہے۔ اور مجرور بھی، اصل عبارت یوں تھی۔ ولشرا الذین آمنوا
وعملوا الصالحات بان ہم“ اب اگر یہ کہیں کہ بار بارہ کونیاً منیاً کر دیا گیا۔ اور فعل بشر کو اس کی طرف بلا واسطہ
متدی کر دیا گیا ہے تو ”ان ہم“ منصوب الممل ہو گا۔ سیویر اور فلان اس کے قائل ہیں۔
اور اگر بار بارہ کو مقدر اور ملحوظ مانیں جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“ میں واؤ قسمیہ ملحوظ ہے تو ان ہم مجرور

وجعہا وتکبیرھا لان الجنان علی ما ذکرہ ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودارالخلد وجنة الماوی ودارالسلام وعلیون وفی کل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة علی حسب تفاوت الاعمال والعمال۔

ترجمہ :- اور جنات کو جمع لانا اور اس کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جنتیں بقول ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں۔ جنة الفردوس، جنة عدن، جنة النعيم، دارالخلد، جنة الماوی، دارالسلام، علیین اور ان میں سے ہر ایک میں اعمال و صاحبان اعمال کے حسب مراتب مختلف درجے ہیں۔

دقیقہ مگد مشقت ہو گا تحلیل اور کانی کی لائے ہیں۔

قائم نے ترکیبی دو احتمال نکال کر اس اختلاف اہل نحو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

یہ جنات کی لغوی تفصیل اور اس کے رمز کا بیان ہے فرماتے ہیں جنات جنت کی جمع ہے جنت جس سے نکلا ہے جن باب نعر سے مصدر ہے جیم فون کا مادہ جو نئے لفظ میں پایا جاتا ہے اس میں چھپانے کے معنی پائے جائیں گے چنانچہ جنون میں ستر عقل ہے جنیں اس بچہ کو کہتے ہیں جو شکم مادر میں محفوظ و مستور ہوتا ہے جنت ڈھال کو کہتے ہیں جو تلوار کو سر کے لئے چھپا لیتی ہے سایہ دار درخت کو جنت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے تلے جو آجائے چھپ جاتا ہے۔ رہبر کے شعر میں جنت درخت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ رہبر کا شعر ہے کان عین (البیت) غری تثنیہ ہے غری کا غری بڑے ڈول کو کہتے ہیں جس سے کھیتوں اور باغوں میں پانی دیا جاتا ہے۔ مفتتہ و ماؤنثی جو کیری ہو، نئی بوبلی اور انارڈی نہ ہو، نواضح ناظمہ کی جمع ہے ناظمہ وہ انثی جس سے پانی کا ڈول کھینچا جاتا ہے جنت کھجور کا درخت جو حق سحوق کی جمع ہے سحوق اونچے اور بے درخت کو کہتے ہیں،

شعر کا ترجمہ ہو گا گویا میری دونوں آنکھیں کیری اوٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں رکھی ہوئی ہیں اور وہ اوٹنی پانی کھینچنے والیوں میں سے ہے جو کھجور کے لمبے درختوں کو میراب کرتی ہے۔ مقصود شاعر یہ ہے کہ میری آنکھوں میں آنسوؤں کا سیلاب ہے حتیٰ کہ جو پانی ڈول سے نکل رہا ہے وہ میرے آنسو ہیں۔ گویا میری دونوں آنکھیں ان ڈولوں میں رکھ دی گئی ہیں۔

امام لغت بیضاوی فرماتے ہیں کہ پھر جنت کو باغ کے معنی میں اس مناسبت سے لے لیا گیا ہے کہ باغ میں سایہ اور گھنے درخت ہوتے ہیں اور چونکہ دارالحجرام یعنی بہشت میں بھی باغ ہیں اس لئے بہشت کے لئے بھی جنت کا لفظ استعمال کیا گیا۔

بقول بعض بہشت کو جنت سے موسوم کرنے کی یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ بہشت میں خوشنیتیں ہیں ان کو دنیا میں انسانوں سے غنی اور مستور رکھا گیا ہے ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما غنی ہم من قرۃ اعین۔

واللام تدل علی استحقاقهم ایاها لاجل ما یترتب علیہ من الایمان والعل الصالح لالذاتہ
فانہ لا ینافی النعم السابقۃ فضلا من ان یقفہ ثوبا وجہہ فیما یتقبل بل یجعل الشارع
ومقتضی وعدہ ولا علی الاطلاق بل بشرط ان لیستمر علیہ حتی یموت وهو مؤمن لقولہ
تعالیٰ وَمَنْ یُزِدْ دُ مِّنْکُمْ عَنْ دِیْنِہِ فِیْمَتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَاُولَٰئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ وَقَوْلہ
تعالیٰ لِّلنَّبِیِّہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبِطَنَّ عَمَلُکَ وَاَشْبَاهُ ذٰلِکَ وَلَعَلَّہُمْ سَیِّمَان
لَمْ یَقِیدْ هٰذَا اسْتَغْنَاءَ بِہَا

ترجمہ :- اور لام جارہ دلالت کرتا ہے مومنین کے استحقاق جنت پر اس ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جس
پر جنت کی بشارت کا ترتیب ہے لیکن یہ استحقاق محض ذات ایمان اور ذات عمل صالح کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ
یہ ایمان و عمل صالح سابقہ نعمتوں ہی کی مکافات نہیں کر سکتا چہ بجا یکہ آئندہ کسی ثواب کا تقاضا کرے بلکہ یہ
استحقاق محض شائع کے ٹھہرا دینے اور وعدہ کرنے کے نتیجہ میں ہے۔ شارع کا وعدہ بھی علی الاطلاق سبب
نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ ایمان و عمل پر قائم رہے تا وقتیکہ اسے موت آئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے وَمَنْ یُزِدْ دُ مِّنْکُمْ عَنْ دِیْنِہِ فِیْمَتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَاُولَٰئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ (اور جو تم سے اپنے دین سے برگشتہ
ہو گیا اور اسے بجا کفر موت آئی تو ایسے ہی لوگ ہیں جن کے اعمال اناہ کار ہوتے، اور اللہ تعالیٰ کا اپنے ہی صلے
اللہ ملیہ وسلم سے انحراف ہے لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبِطَنَّ عَمَلُکَ (اگر بالفرض آپ شرک کریں گے تو آپ کے اعمال غارت ہو
جاتیں گے، اس طرح کئی اور بھی آیتیں ہیں اور بشارت ایمان ہی آیتوں پر قناعت کرتے ہوئے یہاں یہ قید نہیں لگائی
گئی ہے۔

تفسیر :- یہ جنات کو بصیغہ جمع اور بصورت تکیح لانے کی وجہ کا بیان ہے۔ سو جمع لانا جنات کی کثرت اور ان کا تعدد
ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ جنبتیں بردایت ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں اور ذکرہ لانا ان کی
نوعیت اور ان کے طبقاتی تفاوت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ہر قسم میں جنبتیوں کے حسب مراتب
مختلف درجے ہیں،

تفسیر :- عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ ہم کلام جارہ استحقاق پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ اس استحقاق
کا ترتیب ایمان اور عمل صالح پر ہے اس لئے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ایمان و عمل صالح اس استحقاق کا سبب

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ أَيُّ مَنْ تَحْتَ اشْجَارِهَا كَمَا تَرَاهَا جَارِيَةً تَحْتَ الْأَشْجَارِ النَّابِتَةِ عَلَى شَوَاطِئِهَا وَعَنْ مَسْرُوقِ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ تَجْرِي فِي غَيْرِ اخْتِدَادٍ وَدَوَالَامٍ فِي الْأَنْهَارِ لِلْجَنَسِ كَمَا فِي تَوَلُّكَ لِفَلَانٍ بِلِسَانٍ فِيهِ الْمَاءُ الْجَارِي أَوِ اللَّعْهَدِ وَالْمَعْهُودِ هِيَ الْأَنْهَارُ الْمَذْكُورَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ الْأَيْتَةُ

ترجمہ: سبھی ہوں گی ان باغوں کے نیچے نہریں۔
ترجمہ عبارت: یعنی ان باغوں کے درختوں کے نیچے جیسا کہ آپ نہروں کو ان درختوں کے کنارے جاری دیکھتے ہیں جو نہروں پر لگے ہوتے ہیں اور حضرت مسروقؓ روئے روایت ہے کہ جنت کی نہریں بلیڑ پیٹے اور بغیر کھائیوں کے نہیں گریں۔
الانبیاء کا لام تعریف جنس کے لئے ہے یعنی نہر کی کوئی خاص قسم اور اس کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے، جیسا کہ تمہارے قول ”لفلان بستان فی الماء جاری“ (میں الماء کا لام جنس ہے، یا عہد جاری کے لئے ہے اور معبود وہ نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں مذکور ہیں۔ ارشاد ہے ”انہن من مای غیر آسن“ اس پانی کی نہریں ہیں جو بدبودار نہیں ہے رگوں یا نہروں کی ایک مخصوص قسم کی طرف اشارہ ہے)

(بقیہ مگدشتہ) لیکن یہ دونوں چیزیں بلا واسطہ سبب نہیں ہیں بلکہ اس واسطے کہ شارع نے ان پر استحقاق جنت کا وعدہ کیا ہے۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ شارع کا وعدہ مطلق ایمان و عمل صالح پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ اس پر دوام رکھے۔ آیات قرآنی میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے اس سے ثابت ہے کہ نجات کے لئے ایمان و عمل پر خاتمہ ضروری ہے، بخلاف ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما ہے۔

اندر آں دم کال بدن جانم بری ۛ از جہاں بانو لایم انم بری
تفسیر: باغوں کے نیچے نہروں کے جاری ہونے سے شاید کوئی یہ سمجھتا کہ باغوں کی سطح زمین کے نیچے نہریں ہیں۔ باغوں کے درمیان نہیں ہیں اور منظر میں خوب روئی اور سماں کا لطیف اس سے ہے کہ باغوں کے درمیان نہریں جاری ہوں اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے قاضی نے ”من تحتہا“ کی تفسیر ”من تحتہا اشجار باہر سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نہریں ان باغوں کے درختوں کے نیچے جاری ہوں گی۔

اور درختوں کے نیچے جاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ درخت ان نہروں کے کنارے لگے ہوں گے جیسا کہ دنیا کی نہروں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے کنارے کنارے درختوں کی قطار ہوتی ہے۔
اور حضرت مسروقؓ کا اثر ذکر کرنے سے مقصود ان نہروں کی کیفیت جبریاں بیان کرنا ہے کہ ان کا بہاؤ دنیاوی

والنهم بالفحم والسكون المجرى الواسع فوق الجبال دون البحر كالنبيل والفتات و
التركيب للصفة والمراد بها ماؤها على الافمار والمجاز والمجازى انفسها واسناد البحر
اليها مجازا كما في قوله تعالى: **وَآخَرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**.

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْهُ لَنَجْذِبَنَّ أَنْفُسَنَا إِلَيْهِ لَنُكَلِّمَنَّ اللَّهَ لَنَكُنَّ قُلُوبًا مَعْبُودَةً (البقرة: ۲۵۵)
مبتداً محذوف او جملة مستأنفة كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع آثار
مثل ثمار الدنيا ام اجناس اخرفا زيج بذلك.

ترجمہ :- اور پھر بار کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ بے معنی ہیں کشادگی میں بہنا بھر جدول (گول تالی)
سے برہنی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نیل و فرات۔

اور ان ہاتھ کی ترکیب وسعت معنی دینے کے لئے ہے اور مراد انہار سے ان کا پانی ہے بطور عذوق یا بطور مجاز
یا خود انہار مراد میں جو مقام ہریان ہیں اور تہران کی نسبت ان کی جانب مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد
”وَآخَرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا“ میں ذرا خارج کی نسبت ارض کی جانب مجازاً ہے ترجمہ ہو گا۔ اور زمین باہر
ڈال دے گی اپنے دفینوں کو۔

آیت جب کہیں دیا جائے گا زمین کو باغوں سے کوئی پھل غذا کے لئے تو کہیں گے یہ وہی تو ہے جو ہم کو دیا
جا چکا۔

(عبارت) یہ آیت جنات کی دوسری صفت ہے یا ابتداء عذوق کی خبر ہے یا حملہ متانفہ ہے گو یا جب
بتایا گیا کہ زمین کے لئے بہشت میں باغ ہیں تو سامع کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا اس کے پھل دنیا
کے پھلوں کی طرح ہے یا کوئی دوسری جنس اور دوسری قسم ہیں تو اس صفت کے ذریعہ اس اشکال کا ازالہ کیا گیا۔

تفسیر :- ”کَلَّمَا رُزِقُوا“ میں از روئے ترکیب تن اختصار میں اول یہ کہ جنّت کی دوسری صفت ہو۔ دوم یہ کہ
مبتداء محذوف کی خبر ہو۔ سوم یہ کہ حملہ متانفہ ہو۔ عبدالمکیم کہتے ہیں کہ کَلَّمَا کو صفت قرار دینے کی صورت میں کَلَّمَا حاکمات
جبریں ہو گا اور اس کے بعد آنے والے جملے یعنی ”وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ ثَمَرٍ مِمَّا رَزَقُوا فِي الْجَنَّةِ“ اور ”وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“ بھی جنّت کی
صفت ہوں گے پس جنّت کی چار صفتیں ہو گئیں۔

پہلی صفت تجرّی، دوسری کَلَّمَا رُزِقُوا الْآيَةُ تیسری وَلَهُمْ فِيهَا الْآيَةُ چوتھی وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔
مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی دو صفتوں کو حملہ غلبہ اور آخری دو صفتوں کو حملہ اسمیہ کیوں ذکر کیا؟

وكلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن الاولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال واصل الكلام ومعناه كل حين او مرة رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتدائه منها بابتدائه من ثمرة فعلا الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضميمة المستكن في الحال ويحتمل ان يكون من ثمرة بياناً تقدم كما في قولك رأيت منك اسدا وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيراً الى نهر جار هذا الماء لا ينقطع فانك لا تعنى به العين المتشاهد منه بل النوع العلوم المستمرة بتعاقب جريانه وان كانت الاشارة الى عينه فالمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحكم الشبه بدنه ما جعل ذاته كشبهك ابو يوسف وابو حنيفة.

ترجمہ :- اور کلمہ انظرت کی بنا پر منصوب اور رزقا مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا من ابتداء کے لئے ہے اور دونوں محل حال میں واقع ہیں اور اصل کلام اور مقصود آیت ہے "کل من" یعنی جو وقت میں ان کو کوئی غذا دی جائے گی اس حال میں کہ وہ غذا شروع کی جائے گی یا غل سے اور اس حال میں کہ اس کا آغاز پہلوں سے ہوگا۔ مفید فرمایا رزق کو جنات سے ابتداء کردہ ہونے کے ساتھ اور رزق کی ابتداء من الجنات کو مفید فرمایا ابتداء بالثمرة کے ساتھ پس پہلے حال کا ذوالحال لفظ رزق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال رزق کی ضمیر ہے جو حال اولیٰ میں پورے ہو چکا ہے اور ہو سکتا ہے کہ من ثمرة بیان ہو اس رزق کا جس پر من ثمرة مقدم ہے جیسا کہ ہمارے قول "رأيت منك اسدا" میں دمنک بیان ہے اسدا کا اور ہذا سے اشارہ ہے رزق کی نوعیت کی طرف جیسا کہ آپ کسی بہت ہوتی ہنر کی جانب اشارہ کر کے کہیں "بلا الماء لا ينقطع" اس پانی کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا تو اس سے آپ کی مراد معین پانی نہیں ہے جس کا آپ مشاہدہ کر رہے ہیں بلکہ وہ نوع معلوم ہے جس کا تسلسل اس کے پہلے پہلے سیلان کے سبب قائم ہے اور اگر ہذا سے اشارہ عین شیء کی طرف ہے تو معنی ہوں گے "بلا مثل الذي" یہ اس کے مثل ہے جو ہم کو اس سے پہلے دیا ہوا چکا مگر جب مٹا بہت دو قول کے درمیان مستحکم اور مضبوط ہو گئی تو ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات ٹھہرا دیا گیا جیسے تمہارا مقلوبہ "ابو يوسف ابو حنيفة" ابو يوسف ابو حنيفة ہیں۔

وبقیہ مرگد شدہ الجواب :- جہاں تبدد مقصود ہے وہاں فعلیہ اور جہاں دوام و ثبوت مطلوب ہے وہاں اسمیہ ذکر کیا ہے اور یہ اسکاں کوئی وقت نہیں رکھا کہ آخری دو وصفوں کو بصورت عطف اور پہلی دو کو بترک عطف

انقیدہ منگذشتہ کیوں ذکر کیا اس لئے کہ صفات کثیر میں یہ دونوں باتیں جائز نہیں۔ پس واؤ کا لانا اور نہ لانا ہر دو برابر ہیں۔ (سیکل احمد)

ترکیب دوم میں بقول فاضل سیالکوٹی متلارہ مذکور ہم ہو گا اور قرینہ خلف یہ ہے کہ بیان احوال مومنین کا چل رہا ہے اور بعد کے جملے بھی اسی پر معطوف ہوں گے اور مبتداء مذکور کی خبر ہوں گے اور مبتداء کے خفت کا فائدہ یہ ہے کہ ان تینوں جملوں (کہما رزقوا الآتیه، وہم نبیا الآتیه، وہم نبیا الآتیه) میں تناسب ظاہر ہو گا کہ مبتداء میں ترکیب ہیں اور تینوں اسمیں ہیں کیونکہ کہما الآتیه کی تقدیر نکلتی گی۔ ہم نمائندہ عجبتہ۔

تیسری ترکیب جملہ مستانفہ ہونے کی ہے استئناف سوال مقدر کو چاہتا ہے اس لئے سوال مقدر نکلا گیا۔ اثار یا مثل تمنا اللہ دنیا و اجناس آخر کیا بہشت کے باغوں کے پھل دنیاوی پھلوں کی طرح ہیں۔ یا کوئی دوسری قسم اور دوسری جنس ہیں؛ تو جواب دیا گیا کہما رزقوا الآتیه کہ مشکل میں تو اس طرح کے ہوں گے البتہ لذت میں برفارق ہو گا۔ ترکیب کی اس صورت میں اگلے دونوں جملے تجزیہ پر معطوف ہوں گے۔ کدائی حاشیہ القامی،

تفسیر ۱۵ میں ہے۔ مذکور الصدر عبارت میں آیت کے مفردات کی ترکیب پر روشنی ڈالی گئی ہے پناہ فرماتے ہیں کہ کھتا طرف ہے قالوا کا اور کل عین کے معنی میں ہے بشرط نہیں ہے اور رزقا رزقوا کا مفعول ہے مرزوقا کے معنی میں ہے اور منہا اور من ثمرہ رزقا کے احوال متداخل ہیں۔ بایں طور کہ منہا کا ذوالحال رزقا کا اسم ظاہر ہے اور من ثمرہ کا ذوالحال رزقا کی ضمیر ہے جو منہا کے متعلق میں مضمر ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منہا اور من ثمرہ حال ہیں اور ظرف مستقر ہیں کیونکہ جارا یا مجرد جب صفت یا خبر یا حال واقع ہوتا ہے تو وہ ظرف مستقر ہوتا ہے یعنی کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوتا ہے پس ”منہا اور من ثمرہ“ کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوں گے اور وہ صیغہ صفت مبتداء ہے ایک مبتداء منہا سے پہلے اور ایک من ثمرہ سے پہلے مقدر ہو گا پہلے مبتداء کا ذوالحال رزقا ہے جو اسم ظاہر ہے اور وہ سرے مبتداء کا ذوالحال وہ ضمیر ہے جو مبتداء اول میں مضمر ہے اور رزقا کی طرف راجع ہے اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ دونوں محالوں کے ذوالحال الگ الگ ہیں یعنی پہلے حال کا ذوالحال رزق مطلق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال وہ رزقا ہے جو ابتداء بالجنات کے ساتھ مقید ہے۔ پس یہ اشکال کہ حالین کا متعلق ایک سے رہے ہو گیا۔

و یحتل ان یکون من ثمرۃ بیانا لما تقدم۔ اس عبارت سے رزقا اور من ثمرہ کی دوسری محتمل ترکیب کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ من جملہ ابتدائیہ، بیانیہ قرار دیا جائے اور من ثمرہ بیان مقدم اور رزقا مبتدیانہ ہو گیا کہ آیت منک اسدا میں منک بیان مقدم اور اسدا مبتدیانہ ہو گیا۔

و هذا اشارۃ الی نوع الخ یہاں سے ”ہذا“ کے اشاراتیہ کی تفصیل ہے اور درپردہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے دنیا اور آخرت کی نعمتوں کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ہذا سے اشارہ ہے ”الذی رزقوا فی الجنۃ“ کی طرف اور ”الذی رزقوا فی الجنۃ“ سے دنیاوی رزق مراد ہے پس مطلب ہو گا یعنی یہ جو جنت

من قبل ای من قبل هذا فی الدنیا جعل ثمرة الجنة من جنس ثمرة الدنیا الی میل النفس
الیماول ما ترى فان الطبايع مائله الى المألوف متنفر عن غایره ویتبیین لها مزیتہ وکنہ
النعمة فیہ اذ لو کان جنسا لم یعهد ظن انه لا یكون الا كذلك اوفی الجنة لان طعامها متشابه
الصورة کما حکى عن الحسن ان احدهم یؤتی بالصحفة فیما کل منها ثم یؤتی باخری فایراها
مثل الاولی فیقول ذلك فیقول الملك کل نالون واحد والطعم مختلف او کما روى
انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال والذي نفس محمد بیدہ ان الرجل من اهل الجنة لیتناول
الثمرة لیا کلها فاما واصلتها الی فیہ حتی یبدل الله مکانها مثلها فلعلهم اذا راوها علی
الهيئة الاولی قالوا ذلک -

ترجمہ :- (ترجمہ عبارت) اس سے پہلے یعنی اس عالم سے پیشتر عالم دنیا میں، اللہ سبحانہ نے جنت کے پھل دنیا کے
پھلوں کے ہم جنس رکھے تاکہ طبیعت دیکھتے ہی ان کی طرف راغب ہو، کیونکہ طبیعتیں مانوس شے کی جانب رغبت کرتی
ہیں اور نامانوس سے بیزار رہتی ہیں اور جس مانوس میں نعمت کی حقیقت اور اس کی نفیلت واضح ہوتی ہے -
اس لئے کہ اگر جنس نامعلوم ہے تو بندہ پس بہتتا ہے کہ یہ جنس اس طرح کی ہوتی ہے یا مراد من قبل ہذا فی الجنة
ہے کیونکہ جنتی غذا میں ہم شکل ہیں جیسا کہ حضرت حسنؑ سے منقول ہے کہ جنس کو ایک بڑا پیالہ دیا جائے گا وہ اس میں
سے کھائے گا۔ پھر دوسرا پیالہ دیا جائے گا جنس اس پیالے کو پہلا جیسا دیکھ کر کہے گا یہ "تو مرثیہ بے گاہ" کھاؤ
تو یہی شکل ایک بے مزہ مختلف ہیں۔

یا جیسا کہ مروی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ جنت
ایک پھل کھانے کے لئے لیکھا وہ پھل اس کے منہ تک ابھی پہنچ بھی نہ پائے گا کہ اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کی جگہ
دوسرا اس جیسا پیدا فرما دے گا۔ شاید جنت جب اس دوسرے کو پہلے کی شکل پر دیکھیں گے تو یہی کہیں گے "ہذا
الذی درقنا من قبل"

دقیقہ مرگزشتم میں دیکھا ہے بعینہ وہ ہے جو ہیں دنیا میں دیا جا چکا پس دونوں رزقوں کا متحد العین ہونا لازم
آیا حالانکہ نعم دنیا اور نعم جنتی میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ نعم جنت مالا عین رأت ولا اذت
سمعت ولا خطر علی قلب بشر کا مصداق ہیں۔ تاہم نے اس کا دو طرح جواب دیا ہے،

(بقیہ مسکد شتہ) پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا اشارہ الیہ شخص نہیں ہے بلکہ جنس ہے یعنی ہذا سے بعینہ و تشبیہ وہ رزق مراد نہیں جو جنت میں دیا جائے گا بلکہ اس کی جنس مراد ہے پس مطلب ہوگا جو جنت میں دیا جائے گا اور جو دنیا میں ملا دونوں کی جنس ایک ہے لیکن کیفیات و خواص اور لذتوں میں ہوں بعید ہے جیسا کہ جنتی نہر کے کنارے کھڑا ہو کر کوئی کہے ہذا الماء لا یقطع، یہ پانی منقطع نہیں ہوتا، تو ہذا سے مراد اس کی وہ متعین پانی نہیں ہے جس پر اس کی نظر پہلے بار پڑی ہے اور جسے دیکھ کر یہ کہتا ہے بلکہ پانی کی وہ جنس ہے جو تسلسل کی بنا پر قائم ہے۔

دوسرا جواب تسلیمی ہے یعنی اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہذا سے جنت کے رزق معین کی طرف اشارہ ہے تو بھی اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ مثل کا لفظ محذوف ہے اصل عبارت ہے ”ہذا مثل الذی رزقنا من قبل“ یہ اس کا مثل ہے جو پہلے دیا جا چکا پس زیادہ سے زیادہ مماثلت ضروری ثابت ہو سکتی ہے اور مماثلت صوری سے اتحاد لازم نہیں آتا۔

مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ ”مثل“ کو حذف کیوں کیا گیا؟
الجواب :- مشابہت کے استحکام کی وجہ سے گویا اتنی بچت مشابہت ہے کہ ایک دوسرے کا معین ہے جیسے ابو یوسف ابو حنیفہ، دراصل ابو یوسف مثل ابو حنیفہ، تھا۔ استحکام مشابہت کی بنا پر مثل کو حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- قاضی نے ”من قبل“ کی دو تفسیریں نقل کی ہیں۔ ”من قبل ہذا فی الدنیا“ من قبل ہذا فی البختہ۔ گو قبل سے قبلیت دنیا بھی مراد ہو سکتی ہے اور قبلیت اخروی بھی۔ اگر قبلیت دنیا مراد ہے تو ”ہذا الذی رزقنا من قبل“ کے معنی ہوں گے یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے دنیا میں، اور قبلیت عقبی مراد ہو تو معنی ہوں گے۔ یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے جنت میں ہیں۔ پہلی تفسیر سے یہ ثابت ہے کہ دنیا کے پھل اور جنت کے پھل بطور ٹانگ سے ہوں گے۔ سواس کی وجہ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیونکہ انسان مائوس و معروف شے کی طرف رغبت کرتا ہے۔ نا مائوس سے بھاگتا ہے۔

سے پائے در زنجیر پیش دوستاں :- کہہ با بیگانگان در بوسہاں۔
نیز یہ بھی مصلحت ہے کہ جنتی پھلوں کا رتبہ معلوم ہو سکے اس لئے کہ جب جنس ایک ہوگی اور لذت میں حد درجہ فرق ہوگا۔ تب جنتی پھلوں کی حقیقت معلوم ہوگی۔ دوسری تفسیر سے واضح ہے کہ جنت کے پھل باہم متشابہ ہیں اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکل میں متحد ہوں اور لذت میں مختلف ہوں۔ دوسری یہ کہ شکل اور لذت ہر دو میں متحد ہوں۔ پہلی شے جسے تائید حضرت حسن کی روایت سے ہوتی ہے اور دوسری صورت کی تقویت اس حدیث مرفوعہ سے ہوتی ہے جو ”والذی نفس عمد بیدہ“ سے شروع ہوتی ہے کیونکہ حدیث مرفوعہ میں مثلہا کا لفظ ہے جو صوری و معنوی ہر دو تماثل کو عام ہے۔ قاضی نے پہلی شے کو ترجیح دی ہے۔ وجود الترجیح مرقومہ لی المطولات تفصیلاً فلیراجع۔ (تشکیل احمد)

والاول اظهر لمحافظة على عموم كلما فانه يدل على تردد هم هذا القول كل مرة رزقوا و
الداي علم الى ذلك فوطا استغفر بهم وبمجههم باوجد وامن التفاوت العظيم في اللذة والنشابة
البليغ في الصورة۔

والتوابه متشابهة واعتراض يقرب ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في
الدارين فانه مدلول عليه بقوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل وتطيره قوله تعالى
ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولي بهما اي بجنسي الغنى والفقير وعلى الثاني الى الرزق

ترجمہ :- اور تفسیر اول واضح ترین ہے اس لئے کہ وہ تفسیر کلمہ کے عموم کی محافظہ کیونکہ کلمہ دلالت کرتا ہے۔
اس قول دہلادی رزقنا من قبل کے ہر بار دہرائے پرادران کے لئے اس کلمے کا باعث ان کا انتہائی استعجاب اور
حد درجہ تفاخر ہے۔ لہذا کے فرق عظیم اور صورت کی کامل یکسانیت پر جسے وہ محسوس کریں گے۔
اور رزق دی جائے گی ان کو ملتی جلتی۔

و عبارت یہ جملہ معترضہ ہے تاکیدیہ کرتاہے ماقبل کی اور یہ کی غیر تفسیر اول کی بنا پر رزق دارین کی طرف
راجع ہے کیونکہ اس پر اللہ سبحانہ کے ارشاد ”ہذا الذي رزقنا من قبل“ کے ذریعہ دلالت موجود ہے اور اس کی
تفسیر خدا نے بزرگ و برتر کا کلام ”ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولي بهما“ یعنی داوی بہا کے معنی ہیں
اولیٰ بجنسی الغنى والفقير۔

تفسیر :- یہ تفسیر اول کی ترجیح اور اس کی وجہ کا بیان ہے۔ الحاصل قبلیت دنیا کی تفسیر راجح ہے کیونکہ اس
سے کلمہ اپنے عموم پر رہتا ہے اس لئے کہ کلمہ اس پر دلالت کرتاہے کہ جب بھی جنتیوں کو غذادی جائے ہیں کہیں گے
خواہ پہلی بار ہو خواہ دوسری اور تیسری بار ہو۔

لیں اگر قبلیت دنیا مادی جائے تو پہلی بار غذادے جانے کے وقت بھی اس قول کی صورت نکل آتی ہے پس
کلمہ کا عموم برقرار رہتا ہے اس کے برخلاف دوسری تفسیر میں بار اول کی غذا کے وقت اس قول کی صورت نہیں نکلتی
و التوابه متشابهة، کا داؤد عاطفہ نہیں ہے بلکہ اعتراضیہ ہے اور یہ جملہ معطوفہ نہیں ہے بلکہ معترضہ ہے اور مقصود تائید
ما قبل کی تاکید کرنی ہے۔ ماقبل سے دو قول رزقنا کا یکساں ہونا مفہوم ہوتا ہے ”والتوابه متشابهة“ کا جملہ معترضہ
ہونا ان کے نزدیک ممکن ہے جو آخر کلام میں بھی اعتراضیہ جملے لانے کے قائل ہیں اور معترضہ ہونے کے لئے درمیان کلام
کی شرط نہیں رکھتے۔ اور جن کے یہاں درمیان کلام شرط ہے وہ اس قسم کے جملے کا نام تنزیل رکھتے ہیں۔ بخویا۔

فان قيل التشابه والتماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه.

هذا وان للآية محل آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها فيجتمعا ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا ان ثوابه ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو لطبقة فيكون هذا في الوعد نظير قوله تع ذوقوا ما كنتم تعملون في الوعيد.

ترجمہ :- تو اگر اعتراض کیا جائے کہ تشابہ نام ہے وصف میں متماثل ہونیکا۔ اور یہ تماثل دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ نہیں ہیں جنت میں دنیاوی کھانوں میں سے مگر صرف ان کا نام میں جواب دوں گا کہ ان دونوں کے درمیان تشابہ ضروری موجود ہے اور صورت ہی پر اتسمیت کا دار و مدار ہے۔ مقدار اور مزہ اس میں دخل نہیں رکھتا اور ضروری تماثل تشابہ کا لفظ استعمال کرنے کے لئے کافی ہے۔

بات یوں ہی ہے اور آیت کا ایک دوسرا عمل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جنتیوں کے لہذا دنیاوی بخششوں یعنی دنیا کے معارف اور طاعت کے مقابلے میں لذت کے اعتبار سے یہ اتنے مختلف ہیں جتنا کہ عالم دنیا اور عالم جنت میں اختلاف ہے تو ہو سکتا ہے کہ مراد ”بذل الذی رزقنا“ سے یہ ہو کہ یہ لذتیں دنیاوی عبادات کا ثواب ہے۔ اور ان دونوں کے تشابہ سے یہ مراد ہو کہ وہ متماثل ہیں شرف میں، فضیلت میں، درجہ کی بلندی میں پس یہ آیت جو بشارت کے سلسلے میں ہے نظیر ہوگی ”ذوقوا ما كنتم تعملون“ کی جو تحویف کے سلسلے میں ہے۔

بقیہ مہرگزشتہ، تنزیل یہ ہے کہ کوئی جملہ کلام کے آخر میں لایا جائے اور وہ اولی کلام کی تاکید کرے اور اس جملے کا کوئی موقع اعتراض نہ ہو۔

”والضمیر علی الاول“ یہ بسم کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔ علامہ ناصر الدین کے بیان کے مطابق اس کا مرجع لمفوض بھی ہو سکتا ہے اور مقبوم بھی اگر مقبوم مانجے تو مرجع موزوق دارین ہو گا۔ اب ترجمہ ہو گا اور دیکھ لیں کہ دنیا و آخرت کا رزق ملتا جلتا اور اس کو مقبوم اس لئے کہا کہ ہر آخرت رزق دارین مذکور نہیں ہے البتہ بذل الذی رزقنا من قبل سے اس پر دلالت موجود ہے۔ ”بذل“ رزق آخرت پر دلالت کرتا ہے اور الذی رزقنا من قبل رزق دنیا پر اگر دونوں لمفوض ہونے تو ضمیر تنزیل کی لائی

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ مَا يَسْتَغْنُونَ مِنَ النِّسَاءِ وَيَذِمُّنَ أحوالهن كالحيف والدرن وذنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق والافعال وقرئ "مطهرات" وهما الغتان فيصيحان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلات وفاعلات وقواعل قال ۛ واذا العذاري بالداخلان تقنعت ۛ واستجملت نصب القدر فملت ۛ فالجمع على اللفظ والافراد على تعبير الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى منطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومنطهرة للاشعار بان مُّطَهَّرَةٌ اَطْهَرُ هن وليس هو الا الله عز وجل -

ترجمہ :- اور ان کے لئے بہشت میں پاکیزہ بیبیاں ہیں۔
(ترجمہ عبارت یعنی ان چیزوں سے پاک جو عورتوں میں گندہ کی سمجھی جاتی ہیں اور ان اوصاف سے پاک جو عورتوں میں مذکور ہیں جیسے جھٹی، نیل، کچیل، گندہ طبعی، بدخلق کیونکہ تطہیر کا استعمال اجسام اخلاق افعال سمجھی میں ہوتا ہے۔ اور مطہرات (بصیغہ جمع) بھی پڑھا گیا ہے اور یہ دونوں لغت فصیح میں کہا جاتا ہے۔ النساء فعلت (بالافراد) اور النساء فعلن (بالجمع) اسی طرح کہا جاتا ہے۔ "ہن فاعلات"، (بجمع المؤنث) اور "ہن فواعل" (بجمع المکسر) استعمال کیا ہے۔ ۛ واذا العذاری بالداخلان تقنعت ۛ واستجملت نصب القدر فملت۔
(اس میں تینوں فعل مفرد استعمال ہوئے ہیں) پس جب کہ قرارت نقلی رعایت کی بنا پر ہے اور افراد کی قرارت جمع کی تاویل میں نیلے کی بنیاد پر ہے اور ایک قرارت "مطہرۃ"، طار کی تشدید اور بار کے کس کے ساتھ بھی ہے مطہرۃ معنی میں منطہرۃ پاک رہنے والی کے ہے اور مطہرۃ (بصیغہ مفعول) زیادہ بلیغ ہے۔ طارۃ اور منطہرۃ (بصیغہ اسم فاعل) کے مقابل میں سمونکہ صیغہ مفعول اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ کس پاک رکھنے والے نے ان کو پاک رکھا ہے اور پاک رکھنے والا خدا کے بزرگ و بزرگ کے سوا کوئی نہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) باقی اور اوتواہما۔ فرمایا جاتا جیسا کہ ان یکن غنیا اور فقرا فالشواولی بہما میں مفہوم کو مرید قرار دینے کی وجہ سے ضمیر متنیہ کی لائی گئی ہے اگر ملفوظ کو مرید بھراتے تو مشہود علیہ مفرع ہے پس ضمیر بھی مفرد ہی آتی۔ اور اگر مرید ملفوظ مانا جائے تو رزقاً مرید ہوگا جو لفظوں میں مذکور ہے۔ مفسر علام فرماتے ہیں کہ مرید کی پہلی تفصیل قبل کی تفسیر اول کی بنیاد پر ہے اور مرید کی دوسری تفصیل قبل کی تفسیر ثانی کی بنا پر ہے۔
تفسیر :- مطہرۃ۔ ازداج کی صفت ہے۔ موصوف جب جمع مکسر ہو تو اس کی صفت میں دونوں صورتیں جائز

والزواج يقال للذكر والانثی وهو فی الاصل لها لفظین من جنسه کزوج الخف۔
 فان قبل فائدة المطعوم هو التغدی ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد
 وحفظ النوع وهما مستغنی عنهما فی الجنة۔ قلت مطاعم الجنة ومناكمها وساثر احوالها
 انما تشاركت نظائرها البنیویة فی بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها علی
 سبیل الاستعارة والتمثیل ولا تشارکها فی تمام حقیقتها حتی تستلزم جمیع ما
 یلزمها وتقیب فی ذلک

ترجمہ :- اور زوج زودادہ ہر دو کے لئے استعمال ہوتا ہے اور درحقیقت زوج اس کا نام ہے جس کا کوئی
 ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف (موزے کا جوڑ) ایک موزہ دوسرے موزے کے ساتھ بھی رہتا ہے اور دونوں
 چمڑے کے بنے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔

تو اگر شبہ کیا جائے کہ ماکول کا فائدہ اس سے خوراک حاصل کرنا ہے اور منکوح سے غرض اس سے اولاد
 حاصل کرنا اور نوع انسان کو برقرار رکھنا ہے اور جنت میں ان کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ دارالبقار
 اور دارالخلد ہے۔ دنیا کی طرح دارالکون والفساد نہیں ہے۔

میں جواب دوں گا جنت کے ماکولات اور جنت کے منکوحات اور ان کے احوال اپنی دنیاوی نظروں کی
 بعض اوصاف اور بعض احکام میں شریک ہیں اور بطور استعارہ و تمثیل ان ہی کے نام سے موسوم ہیں لیکن ان
 کی تبع حقیقت میں شریک نہیں ہیں یہاں تک کہ ان تمام باتوں کو مستلزم ہوں جو دنیاوی چیزوں کو لازم ہیں۔
 اور بعینہ ہی فائدہ پہنچائیں جو دنیاوی اشیاء کا فائدہ ہے۔

وہیہ ممکنہ نہ ہے جس صفت کو مفرد ہونے لانا بھی اولاً اس کو جمع لانا بھی اس لئے مطرۃ کی جمع مفرد جمع ہر دو قرار ملے
 کو قاضی نے فیج اور موافق تیس کہا ہے۔ جمع لانا تو اصل اور اظہر ہے اس لئے اس پر کسی استشاد کی ضرورت
 نہیں البتہ اگر کسی قدر محتاج تائید ہے اس لئے قاضی نے شہادت میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ شعر یہ ہے۔

ه اذا العذاری بالدهان تقنعت : واستقبلت نصب القدر فملت

عمل استشاد تینوں نعل و تقنعت، استقبلت، ملت، ہیں اس لئے کہ ان کا فاعل عذاری صیغہ جمع ہے مگر یہ
 خود مفرد لائے گئے ہیں۔ عذاری جمع ہے عذرا کی، عذرا بمعنی دو شیزہ کنواری لڑکی، دھان بمعنی دھواں تقنعت
 کے معنی ہیں اور صنی بنا لینا۔ قدر جمع قدر کی بمعنی ہانڈی۔ ملت بمعنی زمین پر ڈال دیا۔

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. دائمون والخلود والخلود في الأصل الثبات المديد دام لولم
يدُم ولذلك قيل للثاني والاحجار خوالد وللجزء الذي يبقى من الانسان على حاله دام
حيا خلد ولو كان وضعه للدام كان التقيد بالتأبید في قوله خالدين فيها أبدا
لغوا واستعمال حيث لا دوام كقولهم وقف عندك يوجب اشتراكا ومجازا والاصل
يتفیهما بخلاف فالوضع للاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم
على الانسان مثل قوله تعالى وَمَا جَعَلْنَا الْبَشَرِ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ لَكِن الْمُرَادِ بِهِ الدَّامُ
هُمَّا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن۔

ترجمہ:۔ اور وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمہ عبارت) خالدون کے معنی دائمون ہیں۔ خلد اور خلود درحقیقت وقف دراز کا نام ہے خواہ وہ دائم ہو
یا غیر دائم اسی لئے جو لمے کے پھروں اور دوسرے پھروں کو خال کہا جاتا ہے اور انسان کے اس ٹھوک کو جو تا حیات برستور
رہتا ہے خلد کہا جاتا ہے۔ اور اگر خلود کی وضع دوام کے لئے ہوئی تو تا بید کی قید اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”خالدين فيها
ابداً“ میں بے فائدہ ہوتا اور جہاں کسی قسم کا دوام نہیں ہے وہاں خلود کا استعمال اشتراک یا مجاز کا موجب ہوتا
جیسے عرب کے قول ”وقف عندك“ میں حالانکہ اصل اشتراک و مجاز کا ضعیف ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ خلود کی
وضع عام معنی کے لئے ہو اور پھر اس خاص معنی میں اس عمومی حیثیت سے استعمال کر لیا جائے جس طرح جسم کا استعمال
انسان کے لئے جیسے ارشاد باری ”وَمَا جَعَلْنَا الْبَشَرِ مِنْ قَبْلِكَ الْخَلْدَ“ ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کے لئے ہمیشگی
نہیں رکھی ہے۔

لیکن یہاں خلود سے مراد دوام ہے ان آیات و احادیث کی وجہ سے جو اس پر ثابت ہیں۔

بقیہ مگدشتہ ترجمہ ہوگا۔ اور جب درمیان ازل سے دھوئی کو دوپٹہ بنالیا اور خود کو دھوئی میں چھپالیا اور جلنے
سے ہانڈی کے کچوان کو زمین میں گرا دیا۔
مطہرہ کی ایک تیسری قراءت مطہرہ بعینہ اسم فاعل بھی ہے اس کی اصل باب تفعیل ہے پس مطہرۃ معنی میں مطہرۃ ہے
ہوگا اور لازم ہوگا۔ قاسمی نے مفعول کی قراءت کو دیگر قراءتوں پر ترجیح دی ہے۔

حل ۱۔ اتانی جمع ہے اُنقیۃ کی۔ اُنقیۃ جو پتھر جو لمے میں کھڑے کئے جاتے ہیں ان کو کہتے ہیں، خلد بفتح الخاء واللام

فان قيل الابدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرفة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والاخلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل اجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا يقوى شيئاً منها على احوال الاخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما نشأ في بعض المعادن هذا فان قياس ذلك العالم واحواله على ما تجده ونشأه من نقض العقل وضعف البصيرة -

ترجمہ :- پس اگر شبہ کیا جائے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو تبدیلیوں کا عمل ہیں اور تبدیلیاں انفکاک و انفصال کا سبب ہیں تو ان اجسام کی جنت میں ہمیشگی کیونکر مقصور ہو سکتی ہے ۔
ہم جواب دیں گے کہ غلطی بزرگان اجسام کو دوبارہ اس طرح پیدا کریگا کہ ان کو تبدیل لاحق نہ ہوگی ۔ باقی طور
کہ ان کے اجزاء کیفیت میں مختلف اور قوت میں مساوی رکھے جائیں گے کوئی جز کسی جز کے بدلنے پر قابو نہ پاسکے گا ۔
بلکہ ایک دوسرے سے لگا رہنے والا ، ایک دوسرے لئے لازم ہوگا کوئی کسی سے الگ نہ ہو سکے گا ۔ جیسا کہ بعض
دھاتوں میں ہم کو تجربہ ہے ۔ بات یوں ہی ہے اور اس عالم کا اور اس کے احوال کو اس عالم موجود و متبادل پر قیاس
کرنا نقصان عقل اور ضعف بصیرت کی بات ہے ۱

بقیہ مگذشتہ، دل کو کہتے ہیں کیونکہ دم آخر تک اس کی حرکت برقرار رہتی ہے ۔
تفسیر :- جمہور علماء کی انتہائی رائے ہے کہ یہاں خلود کے معنی دوام کے ہیں کیونکہ آیات و احادیث
اس کی شہادت دیتی ہے ۔ ایک فرقہ ضالہ جہمہ تو کہتا ہے کہ اس موقع پر بھی خلود سے دوام مراد نہیں ، بنیاد یہ ہے
کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ جزاء دوزخ کے بعد ہمیشہ دوزخ منتا ہو جائیں گی ۔
البتہ خلود کے معنی وضع میں اختلاف ہے ، مقرر کہتے ہیں اس کے معنی موند و دوام ہیں اور وقفہ دوازہ میں
اس کا استعمال مجاز ہے اہل سنت و الجماعت فرماتے ہیں اس کے وضع معنی وقفہ دوازہ کے ہیں اور یہ معنی عام ہیں
اس سے کہ دائم ہوں یا غیر دائم پس بطرح کسی عام معنی کا اس کے دوزخ و دوزخ میں سے کسی ایک فرد میں استعمال
حقیقت ہوتا ہے ۔ اسی طرح خلود کا مذکورہ دو معنی میں سے کسی ایک معنی میں استعمال حقیقت ہوگا ۔ اصول
وضع کے آئینہ میں اگر دیکھا جائے تو اہل سنت کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر مجاز لازم آتا ہے
نہ اشتراک ۔ نیز لغوی شواہد بھی اہل سنت ہی کی حمایت کر رہے ہیں ۱

واعلم انه لما كان معظم اللذات المحسّية مقصوراً عن المساکن والمطاعم والمناکح
على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاک ذلك كله الثبات والدام فان كل نعم جليلة اذا
قارنها خوف الزوال كانت منقصة غير صافية من شوائب الا لم بشر المؤمنين بها ومثل
ما اعد لهم في الآخرة باجمي ما يستلذ به منها وانزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود
ليدل على كمالهم في التعم والسرور۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً لِّمَا كَانَتِ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ مَفْهُمَةً
لأنواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان
يكون على وفق الممثل له من الجهة التي تتعلق به التمثيل في العظم والصغر والخسة
والشرف دون الممثل فان التمثيل انما يمدار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع
الحجاب عنه وابراره في صورة المشاهد المحسوس ليساعد في الوهم العقل ويصلحه
عليه فان المعنى الضار انما يركب العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه ميل المحس
وجب المعاكاة ولذلك شاعت الامثال في الكتب الالهية ونشت في عبارات البلغاء
واشارت الحكماء فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل
اعظم من كل عظيم كما مثل في الانجيل غل الصدر بالنفالة والقلوب القاسية بالحصاة
ومخاطبة السفهاء باثارة الزنا بآير وجاء في كلام العرب اسمع من قراد واطيش من
فراشة واعز من مخ البعوض۔

ترجمہ :- اور یہ جانے رہو کہ چونکہ عظیم ترین چیزیں لذتیں مخموریں رہائش خوراک اور ازدواج پر عیساکر تفتیش اور
تجسس سے معلوم ہوتا ہے اور ان سب باتوں کا مکمل ان کا ہمیشہ رہنا اور پامنا رہنا ہے کیونکہ ہر بڑی سے بڑی نعمت
کے ساتھ جب اس کے زوال کا اندیشہ آجاتا ہے تو وہ ناخوشگوازی کا باعث ہو جاتی ہے اور رنج و الم کی

امیر سے پاک نہیں رہتی تو خوشخبری دی اللہ نے مومنین کو جنت کی اور جو خردی للاندان کے لئے رکھے گئے ہیں ان کی منظر کشی فرمائی ان لذتوں کے ذریعہ جو ان میں حسین ترین ہیں اور دور فرمایا مومنین سے فوت ہونے کے اندیشہ کو دوام کا وعدہ فرما کر تاکہ یہ وعدہ ان کے مکمل تقیہ اور سرور پر دلالت کرے۔

(آیت) بیشک اللہ متعالیٰ نہیں جھینپتا اس سے کہ بیان کرنے کوئی مثال چھوکی یا اس سے بڑھ کر گنتی چیز کی۔ (عبارت) جب پھیلی آیتیں تشبیہ کی مختلف قسموں پر مشتمل تھیں تو ان کے بعد ان اتمام کا سن بیان فرماتے ہیں۔ اور وہ چیزیں بیان فرماتے ہیں جو تشبیہ کے لئے مستحق اور ضروری ہیں اور وہ یہ کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اس رخ میں جس رخ سے تشبیہ کا تعلق ہے۔ یعنی بزرگی کے رخ میں اور خوردی کے رخ میں۔ اور قلت و کثرت کے رخ میں نیزہ کہ تشبیہ دیے والے شخص کے مطابق ہو کیونکہ تشبیہ کی جانب رجوع کیا جاتا ہے معنی مشبہ کو واضح کرنے اور اس کے رخ سے نقاب اٹھانے کے لئے اور اس کو محسوس و بر ملا کی شکل میں ظاہر کرنے کے لئے، تاکہ اس معنی کے ادراک میں قوت و اہمیت کا فائدہ ملے اور اس سے مصالحت کرے کیونکہ مفہوم خالص کا ادراک صرف عقل کرتی ہے اور وہم کا اس سے نزاع رہتا ہے کیونکہ محسوس کی رغبت اور تشبیہ کی چاہت وہم کی فطرت ہے اس لئے تشبیہیں آسمانی کتابوں میں بکثرت وارد ہیں اور راہبوں اور دانشمندوں کے کلام میں عامۃً اور وہ ہیں چنانچہ حق کو حقیر سے تشبیہ دیجاتی ہے جیسا کہ عظیم کو عظیم سے اگرچہ تشبیہ دینے والا ہر بڑے سے بڑا ہو۔

جیسا کہ انجیل میں مسیح کے کہنے کو تشبیہ دی گئی ہے بھوس کے ساتھ اور کٹر دلوں کو تھکر کے ساتھ اور نادانوں سے ہٹکامی کو بھڑوں کو چھڑنے کے ساتھ۔ اور کلام عرب میں ہے ”اسعی من قرا“ (جیچڑی سے بھی زیادہ شنوا) ”اطیش من فراشہ“ (پروانہ سے زیادہ سبک) اعز من ع البعوض (مغز پٹہ سے زیادہ نادر)۔

(بقیہ گذشتہ) فریقین کے اختلاف کی ایک شاخ یہ بھی نکلتی ہے کہ اہل اعتزال کے نزدیک مرکب کبیر و جوبہ توبہ کہتے مرہائے دائمی جنم ہے اور ”من قتل موتنا مستعدا“ (خیزا رہ جنم و خالدافینا) میں غلو و مجنہ دوام ہے اہل السنۃ و الجماعت کے نزدیک غلو و مجنہ طویلہ مراد ہے اور مرکب کبیر و یقیناً سزایابی کے بعد ناجی ہے۔

حل :- غل الصد ریے کا کہنا، محالہ ہوئی۔ اتارہ۔ بھڑکانا۔ زنا بھر جمع ہے زبور کی معنی بھڑ۔ قرا۔ چھڑی۔ عرب کا خیال ہے کہ یہ کبیر انتہائی درجہ کی سماعت رکھتا ہے اگر دل بھر کی مسانت کی دوری پر اونٹ چل رہے ہوں تو یہ ان کے قدموں کی آواز سن لیتا ہے اور راستوں پر بیٹھ کر قافلہ کا انتظار کرنے لگتا ہے چور ڈاکو کیڑے دیکھ کر کہیں گا ہوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ قافلہ آئیخوالا ہے۔ اطمینان نکلے طیش سے بچنے سے بکسا ہونا ہلکا ہلکا ہونا۔ اعز بمعنی نادر تر کیا۔

نفس :- عبارت بالا سے مفسر علام کا مقصود ربط آیت بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں تشبیہات کا ذکر ہے اس آیت میں اغراض تشبیہ اور شرائط تشبیہ کا ذکر ہے۔ تشبیہ کی شرط یہ ہے

لا ما قالت الجملۃ من الکفار لما مثل الله تعالى حال المنافقین بحال المستوقدین واصحاب الصیب وعبادة الاصنام فی الوهن والضعف ببیت العنکبوت وجعلها اقل من الذباب واخس قدر منه الله اعلى واجل من ان یضرب الامثال ویذکر الذباب والعنکبوت۔

ترجمہ :- نہ کہ وہ بات جو باطل کافروں نے اس وقت کہی تھی جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے حال کو آگ جلانے والوں اور بارش والوں کے حال سے تشبیہ دی اور تھوں کی عبادت کو صنف ناتوانی میں ٹکڑی کے بالے سے تشبیہ دی اور لٹان کو ٹکڑی سے بھی چھوٹا اور حقیر ٹھہرایا کہ خدا کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ مثالیں بیان کرے اور کبھی مکرمی کا تذکرہ کرے۔

(بقیہ مگذشتہ) کہ وہ مشبہ کے حیثیت تشبیہ اور وجه تشبیہ میں موافق ہو اگر مشبہ حقیر ہے تو تشبیہ حقیر سے دی جائے اور عظیم ہو تو تشبیہ میں عظیم سے ذکر کی جائے۔ قلت وشرافت سے تشبیہ دینے والے کو کوئی متعلق نہیں وہ بڑا ہو یا چھوٹا کیونکہ غرض تشبیہ یہ ہے کہ مشبہ جو ایک مفہوم خاص ہے اور جس کا قوت واہمہ اور اک نہیں کر سکتی وہ ایک محسوس پیکر میں جلوہ گر ہو جائے تاکہ اس کے ادراک میں واہمہ وعاقلہ کی کشمکش باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اور مشبہ ہی کی خوردی و عذگی کو اس میں ملحوظ رکھا جائے نہ یہ کہ تشبیہ دینے والا اپنی شخصیت کو بھی ملحوظ رکھے۔ بعینہ اسی فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی مذکورہ بالا افادیت ہی کی وجہ سے الہامی کتابوں، ادلائل دانش وادب کے کلاموں میں تشبیہات کا بکثرت ذکر ہے۔ انجیل میں ہے لوگو! چلیں نہ جو آنا کمال دیتی ہے اور یحوس تمام لیتے ہیں اس طرح ہمارے منہ حکمت کی باتیں نکال دیتے ہیں اور ہمارے سینے اپنے اندر رکھنے رکھ لیتے ہیں یہاں انسان کو چھپانی سے تشبیہ دی گئی ہے اور کہنے کو یحوس سے۔ دوسری جگہ انجیل میں ارشاد ہے۔ لوگو! ہمارے دل پیٹروں جیسے ہیں جو آگ میں پگھلتے نہیں۔ پانی میں نہ جاتے ہیں۔ ہواؤں میں اڑتے نہیں۔ نیز ارشاد ہے۔ بھڑوں کو نہ چھڑو تمہیں ڈس لیں گی نادانوں سے نہ لوگو ذلیل کر دیں گے۔ یہاں نادانوں سے بولنے کو بھڑوں کو چھڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

کلام عرب میں بھی اسے من قرار، اطیش من فرستہ۔ اعز من نخ البعوض کے فقرے تشبیہ وار دیں۔

وایضاً لما ارشد ہم الی ما یدل علی ان المتحدی بہ وحی منزل ورتب علیہ وعید من کفر بہ و وعد من امن بہ بعد ظهور امرہ شہد فی جواب ما طعنوا بہ فیہ فقال ان اللہ لا یتحیی ان لا یتزل ضرب المثل بالبعوضۃ تزل من یتحیی ان یمثل بها الحمار تھا

ترجمہ :- اور نیز جب اللہ تعالیٰ محاطیوں کو ان چیزوں کی جانب رہنمائی فرمایا جسے جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن میں کاسلینج دیا گیا ہے وحی منزل ہے اور اس کے بعد ان کی وعید ذکر فرمایا جسے جو قرآن کی صداقت ظاہر ہونے کے بعد اس سے کفر اختیار کرتے ہیں اور ان کا وعدہ ذکر فرمایا جسے جو اس پر ایمان لائیں تو اب ان اعتراضات کا جواب شروع کر رہے ہیں جن کے ذریعہ کفار نے قرآن کریم میں طعنہ زنی کی تھی چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ان اللہ لا یتحیی ان یتضوب الآتۃ جس طرح کوئی انسان بچہ کی حقارت کی بنا پر شرما کر اس کی تمثیل چھوڑ دے اللہ تعالیٰ اس طرح یہ تمثیل ترک نہ فرمائے گا

تفسیر :- بقول فاضل سیالکوٹی اس عبارت کا تمثیل الحقیر الحقیر عطف ہے اور مقصود عبارت کفار کے نظریہ تشبیہ کو رد کرنا ہے ان کا نظریہ تھا کہ تشبیہ میں مکالم یعنی تشبیہ دینے والے کی شخصیت کا لحاظ ضروری ہے اس لئے جب حضرت قرنی کی قرآن نے ناتوانی اور بے حقیقتی میں مکر دے گئے جو ان سے تشبیہ دی، اور اس ذیل میں مکھی کا ذکر کیا تو یہ بول اٹھے اللہ اعلم واجہل من ان ینذک الذباب والعنکبوت غلہ کو ریا نہیں کہ وہ مکر می اور مکھی کا ذکر لائے۔ مفسر بیضاوی انہیں کار ذکر کرتے ہیں کہ ان کی بات چہالت و نادانی پر مبنی ہے تشبیہ میں تشبیہ دینے والے کی شخصیت واجب الرعایت نہیں ہوتی بلکہ غرض تشبیہ اور مشبہ کا حال قابل لحاظ ہوتا ہے۔

تفسیر :- یہ ربط آیت کے سلسلہ میں دوسری تقریر ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ان اللہ لا یتحیی ان یتضوب مثلاً کا تعلق سابقہ تمثیلی آیات سے نہیں ہے دیکھا اشیاء الیہ اولاً بلکہ آیات تحدی سے ہے اور وہ اس طرح کہ تحدی اور چیلنج کے بعد جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن کریم کلام الہی ہے تو اب ان طعنوں اور اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے جو قرآن کریم پر بنی الفسین کی جانب سے بحیثیت کلام الہی وارد کئے گئے تھے مثلاً یہ طعنہ کہ اگر یہ کلام الہی ہے تو اس میں حقیرا شیا کیوں مذکور ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ کافرو! تمہارے ان نادان طعنوں کی وجہ سے ہم تمثیل کی حقیقت نہیں چھوڑ سکتے اور نہ ہم کو ان اشیاء حقیرہ کے ذکر میں کوئی تامل ہو سکتا ہے جیسا کہ کوئی شرار کام میں تامل کرتا ہے اور اس کی طبیعت رکے لگتی ہے۔

والحمیاء انقباض النفس عن القبیح مخافة الذم وهو الوسط بین الوقاحة التي هي الجراءة
على القبائح وعدم المبالاة بها والنجل الذي هو الخصار النفس عن الفعل مطلقاً واشتقاقه
من الحیاة لانها انكسار یعتری القوة الحيوانية فیردها عن افعالها فقیل حی الرجل كما
قیل نسی وحشی اذا اعتلت نساها وحشاه واذا وصف به الباری تعالیٰ كما جاء فی الحدیث
ان الله یتیمی من ذی الشیبة المسلم ان یعذب به ان حیئ کریم یتیمی اذا رفع العبد یدیه
الیما یرد هما صفهما حتی یقع فیهما خیراً فالمراد به الترتیب اللازم للانقباض كما ان المراد
من رحمته وغضبه اصابه المعرف والمكروه اللایزین لعینهما ونظیره قول من یصف
ابلاً ۛ اذا ما استعین الماء یعبر من نفسه ۛ کوعن بسبت فی اناء من الورد۔

ترجمہ :- اور جیسا اندیشہ ملامت کی بنا پر نفس کا قبیح کے ارتکاب سے رک جانے اور جیہ واقعات اور نجل کے
بین میں ہے وقاحت نام ہے قبایح پر جری ہونے اور ان کے حق میں لاپرواہ ہونے کا کسی کو اہل اردو و عثمانی، ہجرات
جسارت سے تعبیر کرتے ہیں اور نجل نفس کا مطلق فعل سے رک جانے خواہ قبیح، خواہ غیر قبیح اس کو شاید اہل اردو
بمجموعیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور جیہ کا اشتقاق حیوة سے ہے کیونکہ جیہ ایک ایسی شے کستگی ہے جو قوت حیوانیہ کو لاحق ہوتی ہے اور اس
کو اس کے اعمال سے روک دیتی ہے اس وقت کے لئے بولتے ہیں حی الرجل جیہ کہ نس بولتے ہیں جیہ نہاد وہ دگ جو
سرن سے لان تک پہنچتی ہے، میں بیماری آجائے اور حشی کہتے ہیں جب حشہ (پسلیوں کا اندرون) کو مرہن لاحق
ہو جائے اور جب جیہ کو باری تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر کیا جائے جیہ کہ حدیث ذیل میں وارد ہے ان الله یتیمی
من ذی الشیبة المسلم ان یعذب به ان الله حی کریم یتیمی اذا رفع العبد یدیه ان یرد هما صفلاً
حتی یقع فیہما خیراً۔

تو جیہ سے مراد ترک فعل ہوتی ہے جو انقباض طبع کو لازم ہے جیہ کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مراد خیر کا پہنچانا
جو تباہی و رحمت کے لئے لازم ہے اور اس کے غضب سے مراد ناگوار فی میں مبتلا کرنا جو تباہی و غضب کے لئے لازم ہے اور
اس کی نظیر شاعر کا وہ شعر ہے جس میں اس نے اوٹھل کا حال بیان کیا ہے شعر ہے ۛ

اذا ما استعین الماء یعبر من نفسه ۛ کوعن بسبت فی اناء من الورد۔

شعریں استیاء سے اس کے لازم معنی میں ترک اعراض مراد ہے کیونکہ جیہ حقیقی اہل میں ممکن نہیں۔

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئة على المقابلة لما وقع في كلام الكفارة.

ترجمہ :- اور عدول فرمایا ترک سے اور لائے استیفاء کو اس لئے کہ استیفاء میں تمثیل ہے اور مبالغہ ہے اور خاص کر ایت احتمال رکھتی ہے اسکا کہ جو استیفاء کا مذکور ہونا اس لفظ کے مقابلے میں جو کافروں کے کلام میں واقع ہے۔

دبقیہ صگڑ مشتمل حدیث کا ترجمہ ہو گا بے شک اللہ تعالیٰ سفید بالوں والے مسلمان سے شرابا ہے کہ اس کو عذاب دے اللہ تعالیٰ با حیا اور کئی ہے جب بندہ اس کے سامنے اپنے ہاتھ اٹھا تا ہے تو اللہ تعالیٰ کو انہیں خالی واپس کرنے میں حیا آتی ہے تا وقتیکہ ان میں کوئی خیر نہ رکھ دے۔

مذکور شعری تشریح ورج ذیل ہے استحق نعل ماضی صیغہ جمع مؤنث غائب ضمیر راجع بسوئے اہل الماء سے پہلے رد کا لفظ مقدر ہے۔ عبارت نکلے گی اذما استحقین رد الماء جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے یعنی رد مار کو ترک کر دیتے ہیں۔

یہ معنی الماء سے حال ہے۔ عرض سے نکلا ہے۔ عرض بمعنی پیش کرنا سبقت۔ دراصل دباغت دئے ہوئے چوٹ کو کہتے ہیں یہاں اونٹوں کے ہونٹ مراد ہے انار بمعنی برتن۔ یہاں گھاٹ مراد ہے انار من اور وہ گھاٹ جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔ شعر سے مقصود چارے اور پانی کی کثرت بیان کرنی ہے۔ ترجمہ ہو گا جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے اس حال میں کہ پانی خود کو ان کے سامنے پیش کرتا ہے تو وہ نہ لگا کر پی لیتے ہیں ایسے گھاٹ پر جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب استیفاء سے اس کے لازم معنی ترک مراد ہیں تو ترک ہی کیوں نہ ذکر فرمایا جائے لایستیں کے لایترک کیوں نہ استاد ہوا۔

قاسمی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اول یہ کہ لفظ ترک سے عدول کرنے اور استیفاء لائے میں تمثیل اور مبالغہ تمثیل اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے ترک فعل کو تشبیہ دی گئی ہے اس شخص کے ترک فعل سے جو حیا راہ کرے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مشبہ میں استیفاء کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔ اور اس پر حرف نقل داخل کیا گیا گویا الاستیفاء کے تشبیہ معنی کا حاصل یہ نکلا لا یسترون اللہ ضرب المثل ترک من لیستیں ان یتمثل بها، یعنی اللہ بیان مثل کو اس طرح نہیں چھوڑ سکتا جس طرح کوئی شرابا بیان مثل کو چھوڑ دیتا ہے اور چونکہ یہ تعبیر کثرتا ہے صریح نہیں اس لئے اس میں مبالغہ بھی ہے کیونکہ الکتابہ البیع من الطرقة۔

دوم یہ کہ استیفاء کا لفظ مقابلة و جوابا واقع ہے یعنی چونکہ کفار نے اپنے سوال اور اعتراض میں استیفاء کا

و ضرب المثل اعتقاد من ضرب الخاتم و اصله وقع شئ علی آخره وان بصلتها مخفوض
المحل عند التحلیل با ضمار من منصوب با فضاء الفعل الیه بعد حذفها عند سیبویہ۔

ترجمہ :- ضرب مثل، مثل کو استوار کرنا ہے۔ ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ہے لیا گیا ہے۔ ضرب الخاتم سے معنی ہر
لگانا اور ضرب کے اصل معنی ایک شخص کو دوسرے شئی پر واقع کرنا ہے اور ان اپنے بعد سمیت تقدیر میں مجرور
المحل ہے۔ تحلیل کے نزدیک در منصوب ہے حذف من کے بعد ایصال فعل کی وجہ سے سیبویہ کے نزدیک۔

(بقیہ ملاحظہ) لفظ استعمال کیا تھا اس لئے جواب میں استیصار کا لفظ لایا گیا تاکہ جواب سوال کا مقابلہ اور اصل کا
ہم رنگ ہو جائے سوال تھا۔ اما استیجی دبت محمد ان یضرب مثلاً بالذباب والعنکبوت۔
ترجمہ :- محمدؐ کے پروردگار کو اس سے شرم نہیں آتی کہ وہ مکھی اور مکڑی کی مثال دیتا ہے؛ جواب میں فرمایا گیا ہاں
ہاں! اللہ تعالیٰ ایسی حقیقتوں کی پردہ داری سے نہیں شرماتا۔

تفسیر :- یہ ضرب مثل کے معنی مرادی اور ضرب کے معنی حقیقی کا بیان ہے ضرب المثل لیا گیا ہے ضرب الخاتم
سے ضرب الخاتم کے معنی ہیں ہر بنا ناہیاں ضرب المثل سے مراد مثل کو استوار بنانا ہے۔ مثل کو مثل کے موانع ذکر
کرنا ہے۔ قاضی کی عبارت میں اعتدال تقویم کے معنی میں ہے تقویم کسی شئی کو راست اور مستقیم بنانے کو کہتے ہیں۔ راقب
کہتے ہیں کہ چونکہ ضربیں مختلف ہیں اس لئے اس اختلاف معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضرب کے معنی ایقاع شئی علی شئی
ہوں گے پس ضرب با کید و بالسیف و بالعصا میں مفروب پر ہاتھ یا تلوار یا عصا واقع ہوتی ہے اور ضرب الدراہم
بالمطرقة میں مفروب پر مطرقة (ستھوڑا) واقع ہوتا ہے اور ضرب فی الارض میں مفروب پر زمین پر پیر واقع ہوتا
ہے۔ انفرق ایقاع شئی علی شئی ایسی تفسیر ہے جو ان سب قسموں کو شامل ہے۔

ضرب مثل میں بھی مثل واقع ہوتی ہے سامعین کی سماعت پر اور ان کے قلوب پر اثر انداز ہوتی ہے۔
و ان بصلتها الخ یہ ان یقرب کی ترکیب کا ذکر ہے۔ تحلیل کے نزدیک یہ مجرور المحل ہے اور تقدیر یہ ہے لایستیجی
من ان یقرب مثلاً، سیبویہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقدیر چنداں مؤثر نہیں۔ لہذا ان یقرب لایستیجی کی وجہ سے منصوب
ہے یعنی لایستیجی ان یقرب میں عامل ہے۔ فاضل سیالکوٹی نے سیبویہ کی رائے کو ترجیح دی ہے فرماتے ہیں۔ و ندب
سیبویہ اولیٰ لضعف الجار عن علمه مقرر۔ یعنی سیبویہ کا ندب راجح ہے کیونکہ من مقدّرہ عمل میں ضعیف ہے۔

(تشکیل احمد)

وما ابعثنا من قبلك من قبلة الا بشيئا منها وتسد عنها طرق التقييد كقولك اعطني كتابا
ای ای کتاب کان او مزیدة للتاكيد كالق في قوله تعالى فيما رحمة من الله ولا نعني بالمزيد
اللغو الضائع فان القرآن كله هدى وبيان بل ما لم يوضع لمعنى يرا منه وانما وضعت
لان يذ كرمع غير فيفيد له وثاققة وقوة وهون زيادة في المعنى غير قادم فيه.

ترجمہ :- اور ما ابعثنا من قبلة بشيئا منها اور ركد يتلے نكره سے تخصیص و تقييد کے راستوں
کو جیسے پہلے فرمایا کہ "اعطني كتابا" مجھے کتاب دید و معنی کوئی بھی کتاب ہو یا زائدہ کر دیا گیا ہے غرض تاکيد کے لئے جیسے
وہ ماجور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فيما رحمة" میں ہے، اور مزید سے ہماری مراد لغو اور بے فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ قرآن
تمام کا تمام باعث ہدایت اور بیان حقیقت ہے بلکہ مزید سے ہماری مراد وہ نقطہ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع نہ ہو جس
کا خود اس لفظ سے ارادہ کیا جاسکے بلکہ اس کی وضع اس غرض کے لئے ہو کہ وہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور
اس دوسرے کے معنی میں مضبوطی اور قوت پیدا کر دے اور یہ مضبوطی ہدایت میں زیادتی کا سامان ہے اس میں نقصان
نہیں پیدا کرتی۔

تفسیر :- جو آنکرہ کے بعد آتا ہے اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں وہ اسم ہے ای شے کے معنی میں مثلاً
میں ما کو اگر اسم مانیں تو تقدیر ہوگی "مثلاً ای مثل کان" غالباً مفسر نے ما ابعثنا سے اس مسلک کی تفسیر کی ہے
بعض کہتے ہیں زائدہ ہے اور حرف بے نکارت کی تاکيد کے لئے بڑھادیا جاتا ہے ابو سلم اصفہانی اس رائے کے مخالف
ہیں وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں کوئی کلمہ زائدہ نہیں ہے کیونکہ قرآن سترہ ہدایت اور بیان حقیقت ہے اگر کسی کلمہ
کو زائد مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کلمہ بے حقیقت ہے اور اپنے میں کوئی پیغام نہیں رکھتا۔
تامنی بیینادی نے ولا نعني بالمزيد الخ سے ابو سلم ہی کا رد کیا ہے جس کا ماقبل یہ ہے کہ کسی کلمہ کا زائد ہونا
اس کے ہدایت ہونے کے منافی نہیں ہے منافی اس وقت ہوتا جب زائد سے مراد لغو اور بے فائدہ ہوتا یہاں زائد سے
لغو اور بے فائدہ مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ وہ دوسرے کلمہ کے معنی کی تاکيد و تقویت کے لئے ہے پس جب دوسرا کلمہ
ہدایت ہے تو یہ اس ہدایت کی تاکيد اور اس کی تقویت ہے نہ یہ کہ ہدایت کے منافی ہے۔

وبعوضۃ عطف بیان لمثلاً او مفعول لیضرب ومثلاً حال تقدمت علیہ لانہا نکرۃ
او ہما مفعولانہ لتفنیہ معنی الجعل۔

وَقُرِئْتُ بِالرِّفْعِ عَلٰی اَنَّهُ خَبَرٌ مُّبْتَدِئٌ وَعَلٰی هٰذَا يَحْتَمِلُ مَا وَجَّهًا اُخْرَانِ يَكُونُ مَوْصُولَةً
حذف صدر صلتہا کما حذف فی قولہ تعالیٰ تَمَامًا عَلٰی الَّذِیْ اَحْسَنَ وَمَوْصُولٌ بِصِفَتِہِ کَذَلِکَ
وَحَلَمَهَا النِّصْبُ بِالْبَدَلِیَّةِ عَلٰی الْوَحْمِیْنِ وَاسْتَفْهَامِیَّةِ الْمُبْتَدَأِ کَاَنَّهُ لَمَّا رَدَّ اسْتِغْنَاءَهُمْ
ضَرْبَ اللّٰهِ الْاِمْتَالِ قَالَ بَعْدَ مَا بِالْبَعْوَضَةِ فَمَا نَوْقَهَا حَتّٰی لَا یَضْرِبُ بِهِ الْمَثَلُ بَلْ لَمَّا انْ یُمِثَّلُ
بِمَا هُوَ اَحَقُّ مِنْ ذَلِکَ وَنَظَیْرُهُ فَلَانِ لَا یَبَالِیْ بِمَا یُجِبُّ مَا دِیْنَارٌ وَدِیْنَارَانِ وَالْبَعْوَضُ فَعُولٌ مِنْ
الْبَعْضِ وَهُوَ الْقَطْعُ کَالْبَضْعِ وَالْعَضْبُ غَلَبَ هٰذَا النُّوعُ کَالْخَمُوشِ۔

ترجمہ :- اور بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہے یا یقرب کا مفعول ہے اور مثلاً اس کا حال مقدم ہے کیونکہ بعوضۃ
نکر ہے یا یہ دونوں یقرب کے دو مفعول ہیں اس لئے کہ یقرب جمل کے معنی کو مستغنی ہے۔
اور بعوضۃ رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اس بنا پر کہ وہ مبتداء کی خبر ہے اور اس فقرات کی بنا پر با.....
دوسری صورتوں کا احتمال رکھنے کا اول یہ کہ موصول ہو اس کے صلے کا شروع حذف کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس
ارشاد میں شروع صلہ محذوف ہے تَمَامًا عَلٰی الَّذِیْ اَحْسَنَ جب کہ احسن کو رفع کی قرأت پر رکھیں۔ دوم
یہ کہ موصوف ہو اس طرح کی صفت کے ساتھ یعنی بطرح صلہ کا شروع محذوف ہے اس طرح صفت کا شروع
بھی محذوف ہے اور دونوں صورتوں میں اکاملاً اعراب نصب ہے بدلیت کی بنا پر سوم یہ کہ استفہامیہ ہو اور
مبتداء ہو گو یا جب اللہ تعالیٰ مشرکین کے ضرب امثال کے مستبعد سمجھنے کو رد فرما چکے تو اس کے بعد فرما رہے ہیں ما بالبعوضۃ
یما نَوْقَهَا کہ پھر کیا ہے اور کیا وہ چیز ہے جو پھر سے بڑھ کہے کہ اس کو مثل نہ بنایا جائے بلکہ خدا تعالیٰ کو حق ہے کہ وہ
اس کو بھی مثل بنائے جو اس سے حقیر تر ہو اور اس ترکیب کی نظیر فلان لا یبالی بما یجیب ما دینار و دیناران
فلان جو کہ دیتا ہے اس کی طرف تو نہیں کرتا کیا ایک دینار اور کیا دو دینار؟ اور بعوض من بر وزن فَعُولٍ شق ہے بعض سے
بعض بجھے قطع ہے جیسے بَقِیعٌ، عَضْبٌ قطع کے معنی میں ہیں بعوض کا استعمال غالب آگیا اس قسم دیکھو یہ جیسے کہ نحوش
کا استعمال اسی قسم پر غالب ہے۔

تفسیر :- یہ بعوضۃ کی ترکیب کا ذکر ہے از روئے ترکیب اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہو (۲) یہ کہ یغیرب کا مفعول بہ اور ذوالحال ہو اور مثلاً اس کا حال مقدم ہو ذوالحال جب مکرہ ہوتا ہے تو حال ذوالحال پر مقدم ہوتا ہے۔

(۳) یغیرب یقبل کے معنی میں ہو اور مثلاً اس کا مفعول اول اور بعوضۃ اس کا مفعول ثانی ہو۔
ان تینوں احتمالات میں احتمال اول راجح ہے اس لئے مقدم مذکور ہے۔ دوسرا احتمال اس لئے کمزور ہے کہ اس صورت میں آیت سے جو معنی نکلیں گے وہ خلاف مقصود ہیں معنی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نہیں شرابا ہے اس سے کہ بنائے بعوضۃ کو اس حال میں کہ بعوضۃ مثل ہے گویا بعوضۃ پہلے ہی سے مثل ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو مثل نہیں بنایا حالانکہ مقصود اللہ تعالیٰ کا اس کو مثل بنا کر ذکر فرمانا ہے۔

تیسرا احتمال بھی بعید ہے اس لئے کہ جب یغیرب مجمل کے ہم معنی ہو گا تو یغیرب کا شمار ناسخ میں سے ہو گا اور نواسخ کا دخول مبتدا خبر پر ہوتا ہے۔ مبتدا معرفہ ہوتی ہے خبر نکرہ یہ نواسخ ان کے رفع کو منسوخ کر کے نصب دیتے ہیں اور یہاں دونوں جز مکرہ ہیں،

قرۃ قرۃ یہ بعوضۃ کی دوسری قرأت کا بیان ہے اس قرأت میں بعوضۃ کو مفعول پڑھا گیا ہے اور رفع اس بنا پر ہو گا۔ کہ بعوضۃ خبر ہو گا۔ رہ گئی مبتدا تو اس کا فیصلہ کلمہ آگے تشریح پر ہے مگر موصولہ یا موصوفہ مانے تو صلہ یا صفت کا شروع محذوف ماننا ہو گا اور وہی محذوف مبتدا ہو گا۔

موصول ہونے کی تقدیر پر عبارت نکلے گی الذی ہو بعوضۃ اور موصوفہ ہونے کی شکل میں مانکرہ کی تالیف میں ہو گا اور عبارت ہوگی تشبیہاً ہو بعوضۃ، بہرہ دو صورت ہو بعوضۃ کی مبتدا ہو گا اور ماضی اپنی صفت یا صلہ کے مثلاً سے بدل ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو گا اور لاگر ماکواستقبایہ قرار دیں تو ماضی ہی خود مبتدا ہو گا۔ اور بعوضۃ اس کی خبر ہو گا اور مبتدا ماضی خبر جملہ مستانفہ ہوگی جب ان کسی حکم کلی کے بعد جزئی شائخوں کی بھی تفصیل کرنی ہوتی ہے وہاں اس طرح کا استنباطی جملہ بطور استقنائت ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً فلان لایبیالی بما یحب ما دینا و دینا دان، فلان لایبیالی بما یحب ایک کلی حکم ہے یعنی فلان جو دیتا ہے اس کی پرواہ نہیں کرتا۔ اب مادی اراخ سے اس کی جزئیات گنوا دی گئیں کہ کیا ایک دینار اور کیا دو دینار اس کے لئے سب یکساں ہیں اس طرح کی جزئیات شماری سے حکم سابق میں مزید غیبت کی آجاتی ہے اس روشنی میں مثلاً بعوضۃ، کو سمجھنا چاہیے کہ ادا اللہ تعالیٰ نے ایک حکم کلی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی مثال میں شرما نہیں اب اس کی تفصیل فرمانے ہیں کہ کیا پچھرا دیکھا اس سے چھوٹی یا بڑی منسوق۔

والبعوضۃ الخ یہ بعوضۃ کی لغوی اور لاشعنائی بحث ہے بعوضۃ نکلا ہے بعض سے بعض کے معنی کا نسا معنی لغوی کے اعتبار سے ہر کاٹ کھانے والی شے کو بعوض کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ نام پڑ گیا پچھرا جیسے خش۔ نوچنے کو کہتے ہیں اس کا فلس ہر نوچ کھا نیوالی چیز کو خوش کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ خوشی بھی پچھرا کا نام ہو گیا ہے !

فما فوقها عطف علی بعوضۃ او ما ان جعل اسما ومعناه ما زاد علیہا فی الجمۃ کالذی باب
والعنکبوت کانہ قصد بہ رد ما استنکرہ والمعنی انہ لا یتبعی ضرب المثل بالبعوضۃ
فقد لا عما هو اکبر منه اونی المعنی الذی جعلت فیہ مثلاً وهو الضغف والحقارة کجنا
فانہ علیہ الصلوۃ والسلام ضربہ مثلاً للذین

ترجمہ :- ما فوقہا معطوف ہے بعوضۃ پر یا آپر اگر اکو اسم بنا جائے اور معنی ہوں گے یا وہ چیز جو پھر سے بڑھ کر
ہو جنہ میں جیسے کبھی مکرمی، گویا اس کلمہ سے اللہ تعالیٰ نے قصد اس بات کو رد فرمایا جس کو وہ لوگ برا سمجھتے تھے
اور مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے پھر کو شل بنانے سے چہ جائیکہ اس شے کو شل بنانا جو پھر سے بڑی
ہے یا اس وصف میں زیادتی مرا ہے جس کے پیش نظر بعوضۃ کو شل بنایا گیا ہے تعین چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا جیسے پھر
کا پر اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر کے پر کو دنیا کی شل قرار دیا ہے۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو بیان ہیں ترکیب نحوی کا بیان، فوقیت کی مراد کا بیان، ترکیب کی رد سے ماقوم
معطوف ہے اور معطوف علیہ میں دو احوال ہیں اول یہ کہ بعوضۃ ہو اس صورت میں یا موصوفہ ہو گا اور فوقہا اس کی
صفت ہو گا۔ یا موصول ہو گا اور فوقہا اس کا صلہ ہو گا۔

دوم یہ کہ معطوف علیہ فقط ہو دریں صورت جس طرح معطوف علیہ میں تین احوال نکلتے تھے یعنی موصوفہ، موصول، استفہ
اسی طرح معطوف یعنی ماقوم میں بھی تین احوال پیدا ہوں گے اگر اکو استفہامیہ مانیں گے تو وہ خود مبتدا قرار پائے گا۔
اور فوقہا اس کی خبر ہو گا اور موصوفہ مانیں گے تو فوقہا صفت ہو گا اور موصول مانیں تو فوقہا صلہ ہو گا۔
فاضل سیالکوٹ فرماتے ہیں کہ قاضی نے "ان جعل اسما" سے یہ اشارہ کیا ہے کہ اکو معطوف علیہ اس وقت
قرار دیں گے جب وہ ابہامیہ یا زائدہ نہ ہو بلکہ موصوفہ یا موصول یا استفہامیہ ہو۔

بیان دوم کا حاصل یہ ہے کہ فوقیت کی دو تشریحیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ جہانی اعتبار سے فوقیت مراد دوم
یہ کہ اس وصف حقایق میں فوقیت مراد ہو جس کے اعتبار سے بعوضۃ کو شل بنایا گیا ہے پہلی صورت میں فانی فخر ترتیب
معدودی کے لئے ہو گی یعنی ادنیٰ پر اعلیٰ کو مرتب کرنے کے لئے ہو گی اور مقصود اس (تکرا کو قصداً رد کرنا ہو گا جب کہ بعوضۃ
کے ذیل میں ممتاز دیکھا جا چکا ترجمہ ہو گا اللہ تعالیٰ نہیں شرماتا پھر کو شل بنانے سے چہ جائیکہ اس کو شل بنانا جو پھر
سے کبیرا محترم ہے اور بصورت ثانی فخر ترتیب نزولی کے لئے ہو گی۔ معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے پھر کو شل بنانے
سے یا اس شے کو شل بنانے سے جو پھر سے بھی حقیر تر ہے، جیسے پھر کا پر۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے پھر کے پر کو دنیا کی شل
بنایا ہے ارشاد ہے لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضۃ ما سقى منها كافراً شرباً ماءً

ونظيره في الاحتمالين ماروى ان رجلا مجنى خمر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحبت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما يماوز الشوكة في الالم كالخمر واوما زاد عليها في القلة كنجبة الغلة لقوله عليه السلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نجية الغلة.

فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ. اما حرف يفصل ما اجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالقاء قال سيويو اما زيد فذا هب معناه ههنا يكن من شئ فزيد ذاهب اى هو ذاهب لاهالة وانه منه عزيمة وكن الاصل دخول القاء على الجملة لانها الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً.

ترجمہ :- اور نظیراً فوقہا کی ان دونوں احتمالوں میں وہ حدیث ہے جو مروی ہے کہ ایک شخص منی میں خیمہ کی طناب پر گر پڑا تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الحديث.

ترجمہ :- نہیں ہے کوئی مسلمان کہ چھ پرانے اس کو ایک دفعہ کاٹنا یا اس سے بھی بڑھ کر مگر یہ کہ بڑھادیا جاتا ہے اس کی وجہ سے اس کا ایک درجہ اور مٹا دی جاتی ہے اس کی ایک خطا تو حدیث میں فما فوقہا اس کا بھی احتمال دیکھنا ہے تکلیف میں جو کاٹنا چاہئے ہے بڑھ کر ہے جیسے گر پڑنا اور اس کا بھی جو خفت آئم میں اس سے بڑھ کر ہے جیسے جیونٹس کا کاٹ لینا کیونکہ ارشاد فرمایا سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نجية الغلة۔ ترجمہ :- مومن کو جو بھی ناگوار بات پیش آتی ہے تو وہ اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے حتیٰ کہ جیونٹس کا کاٹنا بھی۔

سو جو لوگ ایمان لائے ہیں تو وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مثال بالکل ٹھیک، ان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔ ترجمہ عبارت ۱۱ احرف ہے تفصیل کرتا ہے اس مضمون کی جو عمل بیان جو اور تاکیدی کرتا ہے اس مفہوم کی جس کے شروع میں داخل ہے اور ما متضمن ہے شرط کے معنی کو اور اس لئے اس کے جواب میں فار لائی جاتی ہے سیویو

دبقیہ ترجمہ گذشتہ کہتے ہیں کہ امازید فذاہب، کے معنی ہیں ہماکین من شئ فرید فذاہب۔
 و ترجمہ جب بھی ہوگی کوئی شے تو زید جانے والا ہے یعنی زید یقیناً جانے والا ہے اور زید کا جانا عزم ممکن ہے اصل ہے
 اور اصل یہ ہے کہ فار داخل ہو جملہ پر لیکن ناپسند سمجھا غویوں نے فار کے لانے کو حرف شرط کے فوٹا بد ہذا فار
 کو داخل کیا خبر سزا و مستبد اکو عن قرار دیا الفاظ شرط کا۔

دبقیہ تفسیر گذشتہ اگر دنیا برابر ہوتی اللہ کی جناب میں مجھ کے پر کے برابر تو نہ پڑا تا کسی کا فخر کو دنیا سے ایک گھونٹ
 بھی ۵

بازیمچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے : ہوتا ہے شب در در متاثر مرے آگے۔

تفسیر میں :- اما کے بارے میں مختلف باتیں ہیں ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ قاضی
 نے جو رائے سپرد تکلم کی ہے وہ امام غزالی و دیگر محققین کے خیال کے مطابق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اما حرف ہے۔
 اور اس سے دو باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ اجمال سابق کی تفصیل۔ مضمون لاحق کی تاکید لب جس اجمال کی یہ
 تفصیل کرتا ہے خواہ وہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ متکلم کے ذہن میں محفوظ ہو چنانچہ یہاں اجمال لفظوں میں
 مذکور نہیں بلکہ متکلم کے علم میں محفوظ ہے۔ مثلاً یہ کہ مثال سننے کے بعد لوگ دو طرح کے ہو جاتے ہیں پھر امام کے ذریعہ ان
 دونوں قسموں کی تفصیل فرمادی گئی اور تفصیل کے ساتھ ہی ساتھ تاکید بھی کر دی گئی۔
 لیکن اما حرف تفصیل ہونے کے باوجود شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے یہی وجہ کہ اس کی جزا میں فار لائی
 جاتی ہے اور وہ فار جزائیہ ہوتی ہے عاطفہ نہیں ہوتی اور ان تمام باتوں کا ثبوت یہ ہے کہ سیبویہ نے امازید فذاہب
 کا ترجمہ ”ہماکین من شئ فرید فذاہب“ سے کیا ہے۔ ہما اسم شرط ہے اس سے اما کا متضمن شرط ہونا معلوم ہوا
 نیز اس سے حکم کا قطعی ہونا بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جب بھی کوئی شے وجود میں آئے گی تو زید جاسیگا
 گو یا زاب زید کو کسی بھی شے کے وجود پر معلق کیا گیا ہے اور عالم میں کسی ایکس شے کا وجود تو ہوتا ہی نہ سکتا ہے پس وجود
 شے پر معلق کرنا متعین اور محقق چیز پر معلق کرنا ہے۔ والمعلق علی المتیقن متیقن۔ جو یقین پر معلق ہو۔
 وہ بھی یقین ہے لہذا فذاہب زید یقین ہے۔ پس امام کے ہما کے ہم معنی ہونیکا مطلب یہ بھی ہے کہ ہما کی طرح وہ بھی متیقن ہے
 ہماکین من شئ شرط ہے فرید فذاہب اس کی جزا ہے اگر ہماکین من شئ کی جگہ رکھ دیا گیا۔ اب ہوا۔ اما زید فذاہب
 عبارت کی اصلی شکل یہ ہے اور اس میں فانا نے مقام یعنی جملہ جزائیہ کے شروع میں بے لیکن غویوں کو یہ اچھا
 نہ معلوم ہوا کہ اما جو گویا حرف شرط ہے وہ اور فار جزائیہ کیج ہوا گیا اس لئے انہوں نے فار کا مقام بدل دیا اور
 بجائے ابتدائے جملہ کے وسط جملہ میں رکھ دیا۔

دشکیل احمد

وفي نقد ير الجملة بين به احما ذل امر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين
على قولهم والضمير في انه للمثل اكلان يضرب والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يعبر
الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت
ومنه توب محقق بحكم النسب.

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ كَانَ مِنْ حَقِّهِ وَاَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْلَمُونَ لِيُطَابِقَ
قهرينه ويقابل قسيمه لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل
اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه.

ترجمہ :- اور ان دونوں جملوں کو اسے شروع کرنے میں تعریف کرنا ہے مومنین کے حال کی اور لائق اعتبار
ظاہر کرنا ہے ان کے علم کو اور پرے درجے کی مذمت ہے کافروں کے لئے ان کی ان باتوں پر اور ضمیر اذ میں مثل کے لئے
ہے یا ان یضرب کے لئے ہے اور حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کا انکار ناروا ہے اور حق عام ہے ذوات خارجیہ
کو اور اعمال صالحہ کو اور اقوال صادقہ کو یا گیا ہے عرب کے قول حق الامر سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب امر یا چیز
کو سوچ جائے اور اس سے ماخوذ ہے توب محقق مضبوط بناوٹ والا پیرا۔

اور جنہوں نے کفر اختیار کیا تو وہ کہتے ہیں۔ ترجمہ عبارت، حق عبارت تھا "و اما الذين كفروا فلا يعلمون"
ناکہ اپنے متصل جملہ کے موافق اور اپنی ضد کے مقابل ہو جاتا لیکن جب کفار کا یہ قول واضح دلیل ہے ان کے کمال
جہالت پر تو رجوع فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس قول کی بابت ناکہ یہ قول گویا دلیل ہو جائے ان کے کمال جہل پر۔

تفسیر :- یہ آما کے ایک ذیلی اور ضمنی فائدے کا بیان ہے جب کا حاصل یہ ہے کہ آما تفصیل و تاکید کے لئے ہے اور
دو جملوں پر داخل ہے۔ اما الذين امنوا، اما الذين كفروا پہلے جملے میں علم کا مضمون ہے اور دوسرے میں
جہل کا ابتدا پہلے میں اما علم کی تاکید کرتا ہے اور دوسرے میں جہل کی اور علم کی تاکید سب بڑی مدح اور انتہائی
تعریف ہے اور جہل کی تاکید سب بڑی مذمت اور تحقیر ہے پس اللہ تعالیٰ نے مومنین کی انتہائی مدح فرمائی اور
کافروں کی انتہائی مذمت۔

یہ تو آما لانے کا ضمنی فائدہ ہوا۔ آگے آتہ کے مرجع اور لفظ حق کی تحقیق و تشریح ہے۔ فہو واضح

مَا ذَا ارَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا امْتِلًا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اِنْ يَكُوْنُ مَا اسْتَفْهَامِيَّةٌ وَذَا بِمَعْنَى الَّذِى
وَمَا بَعْدَهُ صِلَتُهُ وَالْمَجْمُوعُ خَيْرٌ مَا وَاِنْ يَكُوْنُ مَا مَعَ ذَا السَّمَاوَاتِ وَاحِدًا بِمَعْنَى اِثْنَيْ شَيْءٍ
مَنْصُوبٍ الْمَحَلُّ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ مِثْلُ مَا ارَادَ اللّٰهُ وَاحْسَنُ فِى جَوَابِهِ اَلَمْ يَفْعَلْ عَلَى الْاَوَّلِ
وَالنَّصْبُ عَلَى الثَّانِى لِیَطَابِقَ الْجَوَابُ السُّؤَالَ -

ترجمہ آیت :- کس چیز کا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس مثل سے ۔
(ترجمہ عبارت) : مَآذَا اِمْتِلًا رَکْعَتَہٗ دُو تَرْکِیْبُوں کا ایک یہ کہ ما استفہامیہ اور ذہا بمعنی الذی موصول ہوا اور
اس کا مابعد اراد اللہ پھر امْتِلًا صِلہ ہوا اور موصول وصلہ کا مجموعہ اس کی خبر ہو۔ دوم یہ کہ اَلْقَطْرَہ اسمیت اسم
واحد ہوا اِثْنِی شَیْءِ کے معنی میں ہوا اور اَرَادَ کا مفعول یہ ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو جیسے ما اراد اللہ میں مَآذَا
منصوب المحل ہے اور مَآذَا کے جواب میں پہلی ترکیب کی بنا پر احسن رفع ہو گا۔ اور دوسری ترکیب کی بنا پر
پر نصب احسن ہو گا۔ تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے چنانچہ پہلی ترکیب پر فیصلہ بہ کثیراً و جلیل
بہ کثیراً جو جواب اس کو مائل کثیر و ابدار کثیر کی صورت میں نکالیں گے اور دوسری ترکیب پر
اس کو منصوب لائیں گے یعنی اصلاً کثیراً و اھداً کثیراً۔

تقسیم :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے اس میں جانے سے پہلے تہدایہ قرین میں رکھا جائے کہ
وَمَا الَّذِیْنَ کَفَرُوا اِلَّا خِصْمٌ اَوْ رُضْدٌ هُمَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُفْرًا وَاضْدٌ هُمَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُفْرًا
نیعلمون کی اور نیقولون کا قرین اور اس سے مستقل جملہ کفر و اہے پس قرین سے مراد کفر و اہے اور قسم سے مراد
نیعلمون اذ الحق ہے ۔

اب اشکال سنئے، مقترض کہتا ہے کہ کلام کی ہم آہنگی اور صنعت مقابلہ کا تقاضا تھا کہ یوں فرمایا جاتا ۔
وَمَا الَّذِیْنَ کَفَرُوا اِلَّا یَعْلَمُوْنَ اس صورت میں اس کی ضد نیعلمون سے تقابل ہو جاتا اور صنعت مقابلہ
حاصل ہو جاتی ۔ نیز اس کے قرین یعنی کفر و اہے ہم آہنگی ہو جاتی کیونکہ کفر اور عدم علم دونوں ہم آہنگ
ہیں قارئین نے جواب دیا کہ "نیقولون مَآذَا ارَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا امْتِلًا" فرمایا "فلا یعلمون" فرمایا اس لئے
کہ نیقولون الخ ملزوم ہے اور فلا یعلمون اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم ہو کر لازم مراد لیا گیا ہے ۔
اور ان دونوں میں ملزوم اس لئے ہے کہ کفار کا مقصد تمہیل کے بارے میں استفہام کرنا یا جہل ہے یا انکا
ہے پہلی صورت میں جہل ظاہر ہے اور انکار کی صورت میں بھی جہل ثابت ہے کیونکہ مراد حق کی واقفیت سے انکا
جہل سے بھی بڑھ کر غنا ہے ۔ اور جب ان کے اس قول کو جہل لازم ہے تو نیقولون فرمایا درپردہ فلا یعلمون

والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليها ويقال للقوة التي هي مبدأ
النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصور في انصاف الباري تعالى
به ولذلك اختلف في معنى ارادته فقليل ارادته لانفعاله انه غير ساه ولا مكره ولا فعال
غيره امره بها فعلى هذا لم يكن المعاصي ارادته تعالى وقيل علمه باشتغال الامر على النظام
الاکمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله -

والحق انه ترجيم احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجه
هذا الترجيم وهو اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفي هذا الاستحقاق واسترذال و
مثلا نصب على التميز والاحمال كقوله تعالى هذه ناقته الله لكم آية -

ترجيم :- اور ارادة نفس کا کھینچنا اور اس کا مائل ہونا ہے فعل کی جانب اس درجہ کہ یہ میل نفس نعل پر آمادہ کرنے
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارادہ اس قوت کا نام ہے جو مجذب کا منشا ہے اور ارادہ بالعمی الاول فعل کے ساتھ ہی ساتھ
ہوتا ہے اور بالعمی الثاني فعل سے پہلے اور ان دونوں معنی کے ساتھ ذات باری کا متصف ہونا متصور نہیں ہے -
اور اسی لئے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کے معنی میں اختلاف ہوتا ہے چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال
کا ارادہ یہ ہے کہ وہ افعال اس سے ہوا نہیں ہوئے اور نہ جوڑا - اور افعال غیر کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ان کا حکم کرتا
ہے - اس تفصیل کی بنیاد پر معاصی اللہ تعالیٰ کے زیر ارادہ نہیں آتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم نہیں کیا اور
بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ شی کی بابت یہ جانتا ہے کہ وہ شی کامل ترین نظام اور مناسب ترین صورت
پر مشتمل ہے کیونکہ یہی علم قدرت والے کو مقدور کی تحصیل پر آتا ہے -

اور حق دین مسلک اہل حق یہ ہے کہ ارادہ اپنے دو مقدور دل یعنی زیر قدرت آنے والے دو فاعل میں سے ایک
کو دوسرے پر ترجیح دینا اور ان میں سے ایک کو کسی صورت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو یا ارادہ وصف
ہے جو اس ترجیح کو ثابت کرتا ہے - اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیونکہ اختیار وہ سیلان ہے جو تفصیل کے ساتھ جو معنی
اس میں راجع کو افضل ہونے کی وجہ سے راجع رکھا جاتا ہے اور ہذا میں تحقیر و تذلیل ہے کیونکہ بقا قریب کے لئے
ہے اور ذلیل و حقیر چیزیں قریب الوصول ہوتی ہیں اور مثلاً بربنائے تمیز یا بربنائے حال منصوب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا
ارشاد و هذه ناقته الله لكم آية - یہ اللہ کی ازمنی ہے تمہارے لئے نشانی کے طور پر یہاں آیت میں
حال و تمیز دونوں کا احتمال ہے -

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا جَوَابُ مَا ذَا اِي اضلال كثر واهداء كثر وضع
الفعل موضع المصدر للاستعار بالحدوث والتجديد اوبيان للجملتين المصدرتين باما و
تسجيل بان العلم يكونه حقا هدى وبيان وان الجهل بوجه ايراده والا نكار الحسن
مورده ضلال وضيق.

ترجمہ :- گمراہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس مثال سے بتوں کو اور ہدایت کرتا ہے اس سے بتوں کی۔
(ترجمہ عبارت) ایجملہ یا ازا کا جواب ہے یعنی بتوں کو گمراہ کرتا ہے اور بتوں کی ہدایت کرتا ہے۔ فعل کو رکھ دیا گیا
ہے مصدر کی جگہ، حدوث اور تجدید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یا بیان ہے ان دونوں جملوں کا جب کو شروع کیا گیا
ہے اتنا سے اول اس کا فیصلہ کرتا ہے کہ مثال کے حق ہونے کا علم رکھنا ہدایت اور بیان ہے اور اس کی وجہ استعمال سے
جاہل رہنا اول اس کے حسن و ردد کا منکر ہونا گمراہی اور فسق ہے۔

(بقیہ ۸۹) فرماتا ہے مشبہ پہلا بتا ہے کہ جو براۓ فلا یعلمون ہی کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا۔ کنایہ کا اسلوب کیوں اپنایا گیا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ اس کنائی اسلوب میں کفار کی جہالت کا دعویٰ بھی ہے اور اس کی دلیل بھی فلا یعلمون میں دعویٰ
تو ہو جاتا مگر دلیل بات نہ آتی فصار کہ دعویٰ الشیء بدینہ و برہان ع
چرخوش بود کہ برآید ز یک کرشمہ دو کار۔

تفسیر :- ترکیبیں حیثیت سے ان دونوں جملوں میں دو ہی احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یہ کہ ما ذاکا جواب ہوں (۲)
یہ کہ "اما الذین آمنوا" واما الذین کفروا" کا بیان ہوں پہلی صورت میں دونوں فعل مصدر کی تاویل میں ہوں گے
اور حسب طرح اخلا میں مرفوع المحمل اور منصوب المحمل ہونے کے دو احتمال موجود تھے اسی طرح یہاں بھی یہ دونوں احتمال
بدستور رہیں گے۔ دوسری صورت میں ان کو کوئی اعراب نہ ہو گا بلکہ جو چیز پہلے جملوں میں کسی قدر غمی اور زیر پرہ
رہ گئی تھیں اسی کی وضاحت اور تشریح ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے اقبل میں یہ تو بیان فرما دیا کہ مومنین اس مثال
کو حق جانتے ہیں اول اس کے حسن و ردد کا علم رکھتے ہیں اور کافران چیز دل سے جاہل اول اس کے حسن سے منکر ہیں
مگر یہ فیصلہ نہیں دیا تھا کہ کس کی بات معنی برہدایت ہے اور کس کی بات معنی برضالت ہے اس غمی مسئلہ اور پوشیدہ
فیصلہ کو یہاں اگر واضح فرما دیا۔ کہ مثال کی حقانیت کا یقین رکھنا ہدایت ہے اور اس کا منکر ہونا ضلال ہے۔

و کثرتہ کل واحدۃ من القبیلتین بالنظر الی انفسہم لا بالقیاس الی مقابلہم فان المہدیین
 قلیون بالاضافۃ الی اہل الضلال کما قال اللہ تعالیٰ و قلیلٌ مِّنْ عِبَادِی الشَّکُورُ و یحتمل
 ان یکون کثرتہ الضالین من حیث العد و کثرتہ المہدیین باعتبار الفضل و الشرف کما
 قال بہ قلیل اذا عُدُّوا و اکثر اذا شُدُّوا۔ قال۔ ان الکرام کثیر فی البلاد وان بہ قلو کما غیرہ
 قل و ان کثروا۔

ترجمہ :- اور فریقین کی کثرت ان کی ذات پر نظر کرتے ہوئے نہ کہ ان کے مقابل پر تیا س کرتے ہوئے کیونکہ ہدایت کردہ لوگ
 کم ہیں بہ نسبت اہل ضلالت کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا و قلیل من عبادی الشکور اور کم ہیں میرے بندوں
 میں شکر گزار۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضالین کی کثرت تعداد کے اعتبار سے ہو اور ہدایت یابوں کی کثرت فضیلت
 و شرافت کے اعتبار سے ہو جیسا کہ شاعر نے کہلے ع قلیل اذا عُدُّوا و اکثر اذا عُدُّوا ترجمہ وہ تو ہوسے ہیں جب گنے
 جائیں اور بہت ہیں جب بلاتے جائیں اور دوسرا شاعر کہتا ہے ان الکرام کثیر فی البلاد وان بہ قلو کما
 غیر ہم قل و ان کثروا۔ ترجمہ فخرنا شہروں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ زیادہ ہیں۔

تفسیر :- ماقبل میں ارشاد فرمایا گیا یضل بسہ کثیرا و مہدی بہ کثیرا اس پر ایک علمی اشکال ہوتا
 ہے کہ فی الواقع اگر اہل ضلال کثیر افراد کا ہوں تو ہدایت یافتہ قلیل ہوتے اور اگر ہدایت کثیر کی ہوتی تو اہل ضلالت قلیل
 ہوتے پس دونوں کو کثیر کہوں فرمایا گیا؟ اس کا جواب زخمی نے یہ دیا ہے کہ پہلے والے کثیر سے زیادہ ہونا مراد ہے
 قاصی مضاف ہی نے اشکال سابق کا دوسرا جواب دیا ہے اور کثرتہ کل واحدۃ سے زخمی پر تنکمانہ
 تعریف کی ہے۔

قاصی یہ فرماتے ہیں کہ ہر دو جگہ کثرت سے حقیقی ہی مراد ہے اور اس میں یکا شبہ ہے کہ اہل ہدایت بھی فی نفسہ خاص
 تعداد میں ہیں۔ اور اہل ضلالت بھی فی حد ذاتہ بہت ہیں گو اہل ضلالت کے مقابلے میں اہل ہدایت قلیل ہیں خود ارشاد
 فرمایا گیا ہے کہ میرے شکر گزار بندے کم ہی ہیں۔ قاصی کہتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جگہ کثرت سے اضافی کثرت
 مراد ہو مگر پہلے کثیر سے کسی کثرت مراد ہو اور دوسرے کثیر سے معنوی کثرت مراد ہو چنانچہ گمراہ الارو سے تعداد
 کسی ہدایت یابوں سے بڑھے ہوئے ہیں اور ہدایت یاب معنوی شرف میں گمراہوں سے ہیں بڑھ کر ہیں۔ ردی فرماتے
 ہیں۔

عبدالرزاق نیرۃ فرعون را۔ در شکست آل موسیٰ بایک عصا۔

ہزاروں فرعونی نیزوں کو حضرت موسیٰ کے ایک عصا نے توڑ ڈالا۔

وَمَا يُفْلِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ۝ اِیْ خَارِجِیْنَ عَنْ حَدِّ الْاِیْمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّ
الْمُنَافِقِیْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ مِنْ قَوْلِهِمْ نَسَقْتُ السَّرَّ طَبَعْتُ عَنْ قَشَرِهَا اِذَا خَرَجْتَ وَاصِد
الْفَسَقِ الْخُرُوجِ عَنْ الْقَصْدِ قَالِ رُوْبِنَسَه نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَاشِرَ۔

ترجمہ :- اور نہیں مگر اوتارے اس سے مگر بدکاروں کو۔ یعنی انکو جو حد ایمان سے خارج ہیں جیسے ارشاد
اللہ تعالیٰ کا اِن المنافقین ہم الفاسقون۔ منافق بلاشبہ ناسق ہیں یعنی حد ایمان سے خارج ہیں یہاں
ہے عرب کے قول نَسَقْتُ السَّرَّ طَبَعْتُ عَنْ قَشَرِهَا۔ تارہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل آئی فسق کے اصل معنی
اعتدال اور میانہ روی سے خارج ہونے کے ہیں رُوْبِنَسَه کہتا ہے ع نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَاشِرَ۔ اور نیکیاں
باہر جو جاتی ہیں اپنی میانہ روی سے اور راہِ راست سے تجاوز کر جاتی ہیں ؎

دبقیہ صگد شتہ مدبرالراں طب جالینوس بود ۝ پیش عینے و دش انفسوس بود
جالینوس حکیم کے ہزاروں طب نفعی حضرت عیسیٰ کی ایک بھونک کے آگے کھیل ثابت ہوتے۔
مدبرالراں دفتر اشعار بود ۝ پیش حرفِ ایستہ اشعار بود
اللہ تعالیٰ کے ایک قول اُتٰی کے ایک حرف کے مقابلے میں ہزاروں اشعار کے دفتر تنگ و عار ہو کر رہ گئے۔
حس و معنوی قلت و کثرت کا فرق شعرتے عرب نے بھی ملحوظ رکھا ہے چنانچہ متنی کہتا ہے
ثَقَالُ اِذَا لَا تَوَاضَعُ اِذَا دُعُوْا ۝ تَلِیْلُ اِذَا عَدُوْا وَ اَكْثَرُ اِذَا اُسْتُدِیْوْا
(ترجمہ) وہ بھاری ہیں جب مقابل ہوتے ہیں اور ہلکے چھلکے ہیں جب مدد کے لئے بلاتے جاتے ہیں تلیل ہیں جب
شمار کئے جاتے ہیں اور کثیر ہیں جب حاکم کرتے ہیں۔ اس شعر میں قلت حس اور کثرت معنوی مراد ہے۔ اس طرح (لونا)
کہتا ہے ؎

اِنَّ الْکَوَامِ کَثِیْرٌ فِی السِّیَادِ وَ اَنْ ۝ قَلُوْا کَمَا غَیْرَ هُمْ قُلُوْا وَ اَنْ کَثِیْرٌ وَ اَنْ
شرف و اہمیتوں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ بہت ہیں۔
مقصود یہ ہے کہ شرف ناگوشت اور عدد کم تلیل ہیں مگر نفع اور فیضان کے اعتبار سے کثیر ہیں جیسا کہ
غیر شرف ناگوشت تعداد میں کثیر ہیں مگر نفع رسانی کے اعتبار سے کم ہیں۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ فسق کی معنوی تحقیق ہے و در حقیقت فسق کے معنی اعتدال سے نکل جانے کے ہیں رُوْبِنَسَه کے شعر میں
نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا ؎ وارہے جس سے معنی مذکور کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ فاسق عن القصد کے معنی خارج از اعتدال
ہی کے بنتے ہیں شعر تمام یوں ہے ؎

والفاسق فی الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاوالتغابی
وهو ان یرتکبها احیاً ثم مستقیماً یاها الثانية الاعمال وهو ان یعتقد ارتکابها غیر مبال بها
والثالثة الجحود وهو ان یرتکبها مستصوباً یاها فاذا اشراف هذا المقام وتخطی
خططه لم ربقة الايمان من عنقه ولا یس الکفر وما دام هو فی دجة التغابی او الاعمال
فلا یسلب عنه اسم المؤمن لا تضاد بالتقید بقی الذی هو مسمی الايمان ولقوله تعالی
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔

ترجمہ :- اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے حکم سے نکل گیا ہو۔ اور فسق
کے تین درجے ہیں۔ اول تنابی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کا کبھی کبھی مرتکب ہو جائے کبیرہ کو نتیجہ سمجھتے ہوئے
وہم ہنسا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لاپرواہی کے عالم میں کبیرہ کا عادی ہو جائے۔ سوئم جحود ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ
کو صواب اور درست سمجھ کر اس کا مرتکب ہو۔

پس جب فاسق نے اس مقام کو جان لیا اور اس مقام کے حدود سے تجاوز نہ کیا تو اس نے ایمان کا محال
اپنی گردن سے نکال پھینکا۔ اور وہ کفر سے جا ملے اور جب تک فاسق تغابی اور ہنسا کے درجہ میں ہے اس
وقت تک اس کی ذات سے نام مومن کا سلب نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ نقیدین کے ساتھ متصف ہے جو ایمان کی
حقیقت ہے اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا
و ترجمہ اور اگر مومن کے دو گروہ آپس میں قتال کر بیٹھیں۔ آیت میں قتال جیسے گناہ کبیرہ کے باوصف قتال کرنے
والل کو مومن فرمایا گیا ہے ۷

بقیہ برکذ حقہ

ریندھیں فی نجد وغور اغارہ فواسقاً عن قصداً جواثوا۔ شاعر اومنیوں کی شمع رفتاری اور
تیز خرمی کو بیان کرتا ہے کہ وہ اتنی چورچال اور تیز رفتاری میں کلہاڑی شوخی میں آکر کبھی ٹیلیں پر چڑھ جاتی
ہیں اور کبھی غاروں میں کود پڑتی ہیں الفرغی وہ رفتاری میں مداعتال سے نکل جاتی ہیں فسق کے ناماوی
درجے کے معنی مطلق خروج کے ہیں۔ بولتے ہیں۔ ”فسقت الرطبة عن قشرها“ خراٹے نازہ اپنے چمکے سے باہر
ہو گیا۔ یہاں فاسقین سے وہ مراد ہیں۔ جو حد ایمان سے باہر ہیں کیونکہ ایک موقع پر ارشاد ہے۔ ان المنافقین
هم الفاسقون۔ یعنی منافق ہی فاسق ہیں گویا فسق کو نفاق پر منحصر فرمایا گیا اور نفاق کے معنی خروج
از ایمان کے ہیں۔ دنو باطلنا۔

والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلي المؤمنين والكافرين لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام.

وتخصيص الضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على انه الذي اعدّهم للاضلال وادى بهم الى الضلال به وذلك لان كفرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرف وجه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل بدحتي وسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروا واستهفوا وابه وقروا بيفضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

ترجمہ :- اور چونکہ مقزل یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق قلب اقرار زبان اور عمل اعضا کے مجموعہ کا اور کفر نام ہے تکذیب حق اور انکار حق کا اس لئے وہ فسق کو مؤمن و کافر کے درمیان کی ایک تیسری قسم قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فسق و ایمان و کفر میں سے ہر ایک کا بعض احکام میں شریک ہے۔ اور افسوس کہ فسق کی صفت پر مرتب فرما کر کافر مل پر منحصر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی ہے جس نے کافر مل کو اضلال کا متفق بنایا اور اس نے ان کو مثل کی ضلالت تک پہنچایا اور یہ استحقاق اس لئے ہوا۔ کہ ان کے کفر اور اعراض حق اور ان کے اصرار باطل نے ان کے انکار کے رُخ کو مثل کی حکمت سے اس کلام کی حقارت کی جانب موڑ دیا جس کے ذریعہ مثل کہی گئی ہے اور ان کی چہالت اس قدر راسخ ہوتی گئی اور ان کی گمراہی یہاں تک بڑھتی رہی کہ انہوں نے اس کلام کا انکار کر دیا اور اس کا مذاق اڑایا۔ اور بفضل بصیفة جہول اور الفاسقون بحالت رنہ بھی پڑھا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ معتزلہ کے مسلک کا بیان ہے ان کی رائے ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ غلہ فی الذاریہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے فسق کو کفر اس لئے نہیں کہتے کہ کفر تکذیب حق کا نام ہے اور تکذیب قلب کا عمل ہے یہ اعضا کا اور ایمان اس لئے نہیں کہتے کہ اس کی حقیقت میں عمل دہل ہے پس ایک درمیانی شئی قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ فاسق پر ہر دو قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ گویا اس پر یہ اسلامی احکام لاگو ہوتے اور اس سے تبری کی جائے گی وہ مردود رحمت ہو گا۔ یہ گویا کفر کا اثر ہے۔

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مَفْهُدَةً الْفَاسِقِينَ لِلذَّمِّ وَتَقْصِيرِ الْفُسْطِ وَالنَّقْضِ فَسْمُ التَّرْكِيبِ
 واصله فی طاقات العہد واستعمالہ فی البطلان العہد من حیث ان العہد یستعار لہ الجبل
 لما فیہ من ربط احد المتعاہدین بالآخر فان اطلق مع لفظ الجبل کان ترشیحا للمجاز و
 ان ذکر مع العہد کان رعا الی ما هو من روادفہ و هو ان العہد مثل الجبل فی ثبات الوصلۃ
 بین المتعاہدین کقولک شجاع یفترس اقرانہ وعالم یفترب منه الناس فان یدہ تنبہا
 علی انہ اسد فی شجاعۃ بحر بالنظر الی افادۃ۔

ترجمہ آیت ۱۔ جو توڑتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے عہد کو۔
 ترجمہ عبارت، یہ الفاسقین کی صفت ہے (اور مقصود صفت) فاسقین کی مذمت اور ان کے فسق کو بخیر کرنا
 ہے اور نقض کے معنی ہیں ترکیب کو کھول دینا اور نقض کا استعمال رس کے بٹے ہوئے اجزاء کے
 کھولنے میں ہے اور ابطال عہد کے معنی میں نقض کا استعمال اس حیثیت سے ہے کہ عہد
 کیلئے مجازاً اس کا لفظ استعمال ہوتا ہے کیونکہ (رس کے جوڑ کی طرح) عہد میں بھی
 مقابہ میں سے ایک کا دوسرے سے جوڑ ہوتا ہے۔

پس اگر نقض لفظ جبل کے ساتھ استعمال کیا جائے (مثلاً نقض جبل
 اللہ تو نقض ترشیح مجاز ہوگا یعنی مشبہہ کے مناسبات میں سے
 ایک مناسب ہوگا اور اگر لفظ عہد کے ساتھ اس کا ذکر
 ہو تو نقض سے اسی لئے کی جانب اشارہ ہوگا جس کا
 نقض تابع ہے یعنی اس جانب کہ عہد متعاہدین
 کے درمیان تعلق برقرار رکھنے میں آیا
 ہے جیسا کہ رس مثلاً آپ کا قول
 ”شجاع تفترس اقرانہ“

(ایسا بہادر ہے کہ اپنے ہم جنسوں کا شکا کر کرتا ہے) اور مثلاً ”عالم یفترب منه الناس“ (ایسا فاضل ہے کہ
 لوگ اس سے چلو بھرتے ہیں) تو ان دونوں فقرہوں میں اس پر تنبیہ ہے کہ وہ اپنی شجاعت میں شیرے اور وہ اپنے فیض
 میں دیا ہے۔ پس اسی طرح لفظ نقض میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عہد رس کی مانند ہے۔

والعهد الموثق ووضع لما من شأنه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار
من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذه العهد اما العهد الماخوذ بالعقل
وهو الحجة القائمة على عبادة الدالة على توحيدية ووجوب وجوده وصدق رسول
وعليه نزل قوله تعالى **وَأَشْهَدُ هُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ** اذ الماخوذ بالرسول على الالههم بانهم
اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه وابتغوه ولم يكتفوا به ولم يخالفوا
حكمه واليه اشارة بقوله تعالى **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ** ونظامه

ترجمہ :- اور عہد نام ہے مستحکم اور استوار کردہ شی کا دین بیان کا اور عہد کی وضع اس شی کے لئے جس
کے شایان شان یہ ہو کہ اس کی رعایت اور حفاظت کی جائے جیسے وصیت اور یمن وغیرہ چونکہ بیان بھی واجب
الرعایت ہوتا ہے اس لئے اس کو عہد کہا جاتا ہے اور گھر کو عہد اس لئے کہ اس کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی گھر والا
کہیں بھی جا کر گھر کی جانب رجوع کرتا ہے نیز تاریخ کو بھی عہد کہتے ہیں اس لئے کہ تاریخ بھی اقوام گذشتہ
کے کردار وغیرہ کی محافظ ہے۔

اور اس عہد اللہ سے مراد یادہ عہد ہے جو عقل دیکر لیا گیا یعنی وہ دلیل جو بندوں پر قائم ہیں اور ان کے
سامنے موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے واجب الوجود ہونے اور اس کے رسول کے صادق ہونے پر
دلالت کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد **”وَأَشْهَدُ هُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ“** انہی دلیلوں کے بارے میں نازل
ہوا۔ آیت کا ترجمہ ہوگا۔ اور گواہ بنالیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو خود ان کی ذات پر۔

یادہ عہد مراد ہے جو رسولوں کے ذریعہ امتوں سے لیا گیا کہ جب کبھی ان کی جانب کوئی رسول مبعوث ہو جس
کی معجزات کے ذریعہ تصدیق ہوتی ہو تو وہ امتی اس رسول کی تصدیق کریں اس کی پیروی کریں اور اس سے
متعلق امور کو نہ چھپاتیں اور نہ اس کے حکم کے خلاف کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **”وَإِذَا خِذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ“** (اور یاد کیجئے وہ وقت جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا) اور اس کی
ہم معتمون دوسری آیتوں سے اس عہد کی جانب اشارہ ہے۔

وقیل عہود اللہ ثلاثۃ عہد اخذ علی جمیع ذریۃ ادم بان یقر و ابرو بوبیتہ وعہد اخذہ علی النبیین بان یقیموا الدین ولا یتفرقوا فیہ وعہد اخذہ علی العلماء بان یبینوا الحق ولا یکتموہ۔

من بعد میثاقہ الصمیر للعہد والمیثاق اسم لما یقع بہ الوثاقۃ وہی الاستحکام والمراد بہ ما وثق اللہ بہ عہدہ من الآیات والکتاب او ما وثقوہ بہ من الالاتزام والقبول ویجتمل ان یکون بمعنی المصدر ومن لا ابتداء فان ابتداء النقص بعد المیثاق

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ خدائی پیمان تین طرح کے ہیں۔ ایک پیمان وہ ہے جو اس نے تمام اولاد آدم سے لیا ہے کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں گے۔ دوسرا پیمان وہ ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام سے لیا ہے کہ وہ دین قائم کریں گے اور اس میں اختلاف نہیں کریں گے۔ تیسرا وہ پیمان ہے جو علماء سے لیا ہے کہ وہ حق کو واضح کریں گے اور اس کو نہیں چھپائیں گے۔
(آیت) اس کے مضبوط کئے پیچھے۔

(عبارت) "میثاقہ" کی ضمیر عہد کے لئے ہے (یعنی عہد کی جانب را جع ہے) اور میثاق ان چیزوں کا نام ہے جن کے ذریعہ مستحکام یعنی استحکام حاصل ہوتا ہے اور یہاں میثاق سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنا عہد مستحکم فرمایا یعنی آیات اور کتابیں یا وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ بندوں نے اس عہد کو مضبوط کیا یعنی اس کا التزام کرنا اور اس کو قبول کرنا۔
اور یہ بھی احتمال ہے کہ میثاق مصدر کے معنی میں ہو اور من بہر دو صورت ابتداء کے لئے ہے کیونکہ نقص عہد کی ابتداء عہد کے بعد ہے۔

تفسیر :- قاضی نے میثاق کے جو پہلے معنی بیان کئے ہیں اس کے مطابق آیت کا ترجمہ ہو گا جو توڑتے رہتے ہیں۔ اللہ سے کہتے ہوئے عہد کو اس کی بچتہ کرنے والی چیزوں کے بعد سے۔ اور دوسری تفسیر پر ترجمہ ہو گا جو توڑتے رہتے ہیں اللہ کا عہد اس کو بچتہ کرنے کے بعد۔

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ. يَحْتَمِلُ كُلُّ قَطِيعَةٍ لَا يَرْضَاهَا اللَّهُ تَعَالَى
سَقَطَ الرَّحْمِ وَالْأَعْرَاضُ عَنْ مَوْلَاةِ الْمُؤْمِنِينَ وَالتَّفَرُّقَةُ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
وَالْكَتَبُ فِي التَّصَدِيقِ وَتَرَكَ الْجَمَاعَاتُ الْمَقْرُوضَةَ وَسَاثِرًا فِيهِ رَفَضَ خَيْرًا وَتَعَالَى تَشْرِيفًا
بِقَطْعِ الْوَصْلَةِ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ الْعَبْدِ الْمَقْصُودَةِ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَصْلٍ وَفَضْلٍ.

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه
سعى الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤثر به كما
قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شانت شانه اذا قصدت قصده وان
يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثاني احسن لفظا
ومعنى -

ترجمہ آیت :- اور قطع کرتے ہیں ان رشتوں کو جن کے جوڑے رکھنے کا اللہ نے حکم فرمایا ہے،
و عبارت آیت اس قطع تعلیق کا احتمال رکھتی ہے جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا شاملاً قطع رحمی اور مومن
کی مولات سے پہلوئی اور انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ کی تصدیق میں تفریق اور جماعات مفروضہ کا
شرک اور ان تمام چیزوں کا ترک جس میں کسی خیر کا حق ہو اور برائی کا اپنا ناہے۔ اس لئے کہ یہ تمام چیزیں
اس رشتہ کو قطع کر دیا کرتی ہیں جو بندہ و خدا کے درمیان ہے اور جو براہ راست ہر وصل خیر اور ہر فصل شر
سے مقصود ہے۔

اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو مطلقاً، یعنی علوی یا استعلائی کی قید کے بغیر اور بعض نے کہا ہے کہ
علو کے ساتھ اور بعض نے کہا ہے کہ استعلاء کی شائستگی اور اسی نام کی شادہ امر میں سو سو ہے جو تلا مور کا واحد ہے جس طرح مفعول
مصدر کیساتھ و معلوم ہوتا ہے کیونکہ اشل یا شان بھی ان چیزوں میں سے ہے جو حکم کیا جائے جیسا کہ آیت بتا رہی ہے لیکن طلب قصد ہونے پر شانت
بشائے ... اور مراد لیتے ہیں۔ قصدت مقصودہ،

اور ان یوصل احتمال رکھتا ہے نصب اور جر و فعل کا اصل بنا پر کہ وہ بدل ہے ماسے یا مکی ضمیر سے اور
شق ثانی عمدہ ترین ہے لفظ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار بھی۔

وَيُفْسِدُ وَنَنِي الْأَرْضَ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْتِهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوَصْلِ الَّتِي
بِهَا نَظَامُ الْعَالَمِ وَصَلَاةُ

ترجمہ :- (آیت) اور فساد پھیلاتے ہیں ملک میں۔
(عبارت) یعنی فساد پھیلاتے ہیں لوگوں کو ایمان سے روک کر درحق کا مذاق اڑا کر اور ان رشتوں
کو کاٹ کر جن کی وجہ سے عالم کا نظام اور عالم کی صلاح و فلاح ہے،

تفسیر :- امر کی تعریف قاضی نے بھی کی ہے اور زخشری نے بھی مگر قاضی کی تعریف جامع ترین ہے زخشری
فرماتے ہیں :- الامر ہو طلب الفعل استدعاءً، گویا امر مصدر طلب کا نام ہے اس تعریف میں امر کا ایک پہلو
آتا ہے یعنی امر کے معنی مصدر ہونے کا پہلو لیکن دوسرا پہلو یعنی امر کا معنی مامور ہونا اس میں نہیں آتا۔ مگر
قاضی کی تعریف دونوں کو جامع ہے کیونکہ قاضی فرماتے ہیں :- الامر ہو القول، اور قول کے دو استعمال ہیں۔
معنی مصدر اور معنی مفعول پس یہ تعریف امر کی دونوں شقوق کو جامع ہوگی۔ امر کی تعریف میں ایک اختلاف یہ
بھی ہے کہ آیا امر کا عالی یا مستعلی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ قاضی کی رائے میں امر مطلق طلب کا نام ہے اس
میں علویا استعمال کی کوئی قید نہیں ہے۔ کبھی امر کا استعمال شان ادرتے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اس وقت
امر کی جمع امور ہوگی اور امر نہ ہوگی۔ یہ استعمال استعمال مصدر لمفعول ہے جیسا کہ شان معنی طلب و قصد مصدر
ہے اور اس کا استعمال مقصور و مطلوب کے لئے ہوتا ہے۔

”آن یوصل“، ترکیب میں بدل ہے اس کا مبدل منہ اموصول بھی ہو سکتا ہے۔ بدھ کی ضمیر مجرور بھی۔
علی الاول یہ منصوب ہو گا اور علی الثانی مجرور بیضاوی کے نزدیک دوسرا احتمال ارجح ہے وجہ یہ ہے
کہ مبدل منہ یعنی ضمیر لفظوں میں قریب ہے۔ پس یہ حسن لفظ ہوا۔ اور چونکہ مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے
اعتبار بدل ہی کا ہوتا ہے تو اگر موصول کو مبدل منہ ٹھہراتے تو امر اللہ کا درجہ سقوط میں آنا لازم آتا۔
مخلاف ضمیر کے کہ وہ ایک شے ہم ہے اگر درجہ سقوط میں آ بھی گئی تو چندال مضائقہ نہیں۔ پس یہ حسن معنوی
ہوا۔ ان دونوں خوبیوں کی وجہ سے اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے۔

دشکیل احمد

أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتباس ما يفيد
الحياة الابدية واستبدال الذكار والطعن في الآيات بالايان بها والنظر في حقائقها
والاقتباس من انوارها واشتراء النقص بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ اسْتَحْبَارُ فِيهِ انكار وتعجيب لكفرهم بانكار الحلال التي يقع الكفر
عليها على الطريق البرهاني لان صدوره لا ينفك عن حال وصفته فاذا انكسر ان يكون
لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده فهو بالغ واقوى في انكار الكفر من
من التكفرون ووافق لما بعده من الحال .

والمخاطب مع الذين كفروا والماء وصفهم بالكفر وسوء المقال وحث الفاعل خاطبهم
على طريقة الالتفات وتجهرهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقضية خلاف ذلك والمفحة
اخباروني على اى حال تكفرون؟

ترجمہ :- آیت میں لوگ نقصان اٹھانوالے ہیں عبارت جنہوں نے نقصان اٹھایا عقل کو غور و فکر سے معطل کر کے اور
ان چیزوں کی تحصیل سے معطل کر کے جنکے نتیجے میں انکو حیات ابدی ملتی اور نقصان اٹھایا آئیوں کا انکار کر کے اور انیس طعن
وتشبیہ کر کے بجائے اس کے کہ ان پر ایمان لاتے اور ان کے حقائق میں غور و فکر کرتے اور ان کے انوار سے روشنی لیتے نیز نقصان اٹھایا
وفاء عہد کو نقص عہد سے بدلنے کی وجہ سے اور صلاح کے بدلے فساد لینے اور ثواب کے عوض عقاب لینے کی وجہ سے
آیت انہ کیسے کفر اختیار کرتے ہو اللہ تعالیٰ سے ۔ عبارت پر استقام ہے جس میں انکار ہے اور ان کے کفر پر اظہار
تجربہ، بایں طور کہ اس سال کا استدلالی طور پر انکار ہے جس پر کفر واقع ہو گئے اس لئے کہ کفر کا صدور سال اور کیفیت
سے خالی نہیں ہیں جب اس کا انکار ہو گیا کہ کفر کے لئے کوئی حالت ہو جس میں وہ پایا جائے تو اس سے کفر ہی کے وجود کا
انکار لازم آیا ۔ پس انکار کفر کے لئے یہ تعبیر ”اتکفرون“ کے مقابلے میں تبلیغ ترین اور قوی ترین ہے اور ابعاد کے حال
سے موافق ترین ہے ۔

اور تکفرون کا خطاب کا فزل ہے جب اللہ تعالیٰ سنا ان کو کفر اور سیودہ گوئی اور خست فعل کے ساتھ
مستغفر فرما چکے ثواب ان سے التفات کے اسلوب کے مطابق خطاب کیا اور ان کو ان کے کفر پر ملامت کی باوجود کہ وہ
اپنے اس حال کا علم رکھتے ہیں جو کفر کے خلاف کا مقفی ہے ۔ اور کیفیت تکفرون کے معنی ہوں گے اخبارونی علی اى
حال تکفرون مجھے بتاؤ کہ کس سال پر کفر کرتے ہو ۔

وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ۖ اِجْسَامًا لَا حَيٰوةَ لَهَا عِنَا صِرَ وَاعْذِيْبِهِ وَاخْلَاطًا وَنَطْفًا وَمُضْفًا
مُخْلَقَةً وَغَيْرَ مُخْلَقَةٍ

فَاحْبَابُكُمْ بِخَلْقِ الْاَرْوَاحِ وَنَفْسِهَا فِيكُمْ وَانَّمَا عَطَفَ بِالْقَالِ لِاَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِمَا عَطَفَ عَلَيْهِ
غَيْرُ مَدْرَاجٍ عَنْهُ بِخِلَافِ الْبَوَاقِ۔

ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔ بعد الحشر فیما زیکم باعمالکم اوتنثرون الیہ من قبورکم للحساب
فما اعجب کفرکم مع علمکم بحالکم ہذہ فان قیل ان علموا انہم کا نوا اموثا نا حیا ہم ثم
یُمیتہم لم یعلموا انہ یحییہم ثم الیہ یرجعون قلت تمکنہم من العلم بھما لما نصب الہم من
الدلائل منزل منزل علہم فی ازا حۃ العذر سیما و فی الایۃ تنبیہ علی ما یدل علی صحتہا
وہو انہ تعالیٰ لما قدر ان احیاہم اولاً قدر ان یحییہم ثانیاً فان بدأ الخلق لیس باہون
علیہ من اعادتہ۔

ترجمہ :- آیت، در آنجا ایک تم بے جان تھے (عبارت، یعنی ایسے اجسام تھے جن میں کوئی زندگی نہیں تھی مثلاً عناصر تھے
غذائیں تھے، اخلاط تھے نطفہ تھے اور مکمل یا نامکمل مضاف تھے۔

آیت، پھر اس نے تم کو زندگی عطا کی۔ (عبارت، بایں طور کہ ارواح کو پیدا فرمایا اور ہمارے جسم میں ارواح کا نفخ
فرمایا۔ اور احیاء کا عطف ف کے ذریعہ اس لئے کیا کہ یہ اپنے معطوف علیہ سے فوری اتصال رکھتا ہے بخلاف باقی
معطوفات کے کہ وہ فوری اتصال نہیں رکھتے، ثُمَّ یُمیتُکُم عند نفسی اجالکم۔ پھر تم کو موت دیگا ہمارے عمروں کے
ختم ہونے کی وقت ثُمَّ یَحْیِیْکُم۔ النشور یوم نفخ الصور۔ اول سوال فی القبور (ترجمہ) پھر تم کو زندہ کرے گا قبروں سے
اٹھا کر صور پھونکنے کے دن یا (اٹھائے گا) خود قبروں میں سوال و جواب کے لئے۔

آیت، پھر تم اسی کبیرون لوٹائے جاؤ گے (عبارت، یعنی لوٹائے جاؤ گے حشر کے بعد پھر تیرا دے گا تم کو اللہ تعالیٰ
ہمارے اعمال کی، یا اٹھائے جاؤ گے خدا کے حکم کبیرون اپنی قبروں سے حساب و کتاب کے لئے تو کس قدر تعجب انگیز ہے
ہمارا کفر باوجودیکہ تم کو اپنی اس حالت کا علم ہے۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کفار کو تو اس کا علم تھا کہ وہ بے جان تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو جان دی اور پھر
انکو موت دے گا لیکن وہ یہ یقین نہیں رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ انکو مرنے کے بعد پھر حیات دے گا اور پھر خدا تعالیٰ تمہاں کو
لوٹایا جائے گا۔

او مع القبیلین فانه سبحانه لما بین دلائل التوحید والنبوة ووعدهم على الايمان
 واعد لهم على الکفر اكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الکفر منهم
 واستبعد هم عنهم مع تلك النعم الجلیلة فان عظم النعم یوجب عظم معصية المتعم فان
 قيل کیف بعد الامانة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلت الى الحیوة الثانية
 التي هي الحیوة الحقيقية كما قال نغالی وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوانُ كانت من النعم
 العظيمة مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حاله
 هو العلم بها لکل واحدة من الجمل فان بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل وكلاهما
 لا یصح ان یقع حالا۔

ترجمہ :- یا "کیف تکفرون" کا خطاب مومنین وکفار پر دو سے ہے اس لئے کہ اللہ پاک جب توحید و نبوت
 کے دلائل بیان فرما چکے اور ان سے ایمان پر وعدے اور کفر پر وعیدیں فرما چکے تو اب اس وعدہ و وعید کو موک فرما رہے
 ہیں یا اس طور کہ بندہ پر کئی عمومی و خصوصی نعمتوں کو شمار کر رہے ہیں پھر ان عظیم نعمتوں کے ہوتے ہوئے ان سے کفر
 کے صدور کو نتیجہ اور مستبعد ظاہر فرما رہے ہیں اس لئے کہ نعمت کا بھاری ہونا انعم کی مصیبت کے بھاری ہونے کو
 ثابت کرتا ہے پس اگر غرض افس کیا جائے کہ امانتہ د موت دینا کو ان نعمتوں میں کیونکر شمار کیا گیا جو شکرت کا تقاضا
 کرتی ہیں۔

تو ہم جواب دیں گے کہ امانتہ وسیلہ ہے دوسری زندگی کا جو حقیقی زندگی ہے اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے
 وَلَئِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوانُ (اور عالم آخرت کی زندگی ہی حقیقی زندگی ہے) اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں
 سے ہے باوجودیکہ جو چیز ان پر نعمت کثرت شمار کرائی گئی ہے وہ وہ مفہوم ہے جو پورے مضمون سے منتزع ہوتا ہے جیسا کہ
 حال واقع ہونے والی تفسیر پورے مضمون کا علم ہے نہ کہ جملوں میں سے ہر واحد اس لئے کہ ان جملوں میں سے بعض ماضی
 ہیں اور بعض مستقبل ہیں اور ان دونوں کا حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے۔

دقیقہ تر ترجمہ گذشتہ تو ہم جواب دیں گے کہ انکا ان دو چیزوں کے علم پرانکے دلائل کی بنا پر قادر ہونا عالم رکھنے کے درجے میں آنا لایا گیا انا لہ عند
 کے حق میں خصوصاً جبکہ ایت میں اس بات پر تفسیر بھی ہے جو دونوں چیزوں (دایا رب العالمات ورجع الی اللہ) کی محنت پر دلالت کرتی ہے اور
 اور وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ان کو اولاد زندگی عطا کر دی تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ وہ ان کو دوبارہ زندگی دے کیونکہ
 استیاد علی تعادۃ خلق سے زیادہ اس میں ہے۔

او مع المؤمنین خاصۃ لتقریر المنۃ علیہم وتبعید الکفر عنہم علی معنی کیف یتصور منکم الکفر وکنتم امواتا ای جہالاً فاحیاکم بما فادکم من العلم والایمان ثم یمیتکم الموت المفرف ثم یحییکم الحیوۃ الحقیقیۃ ثم الیہ ترجعون فیثبیکم بالاعین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔

والحیوۃ حقیقۃ فی القوۃ الحساسۃ او ما یقتضیہا وبھاسمہ الحیوان حیوانا ہجازاً فی القوۃ النامیۃ لانھا من طلائعھا ومقداتھا وفيما یختص الانسان من الفضائل کالعلم والعقل والایمان من حیث انہ کمالھا وغایتھا۔

ترجمہ :- یا خطاب خاص کر مؤمنین سے ہے تاکہ ان پر منت کا ثبوت ہو اور ان کو کفر سے دور رکھا جائے یا یہ معنی کہ اے مومنو! تم سے کیونکر کفر کا صدور ہو سکتا ہے حالانکہ تم اموات تھے یعنی جاہل تھے پھر اللہ تعالیٰ جس نے تم کو حیات بخشی یعنی تم کو علم و ایمان عطا کیا پھر تم کو حسب دستور موت دے گا۔ پھر تم کو حقیقی زندگی عطا فرمائے گا۔ پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے پھر وہ تم کو ثواب میں ایسی چیزیں عطا فرمائے گا جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا۔ نہ کسی کے دل پر ان کا واسطہ گذرا۔

اور حیوۃ کا استعمال قوت حساسہ کے معنی میں حقیقت ہے یا اس وصف میں حقیقت ہے جو قوت حساسہ کا تقاضا کرتا ہے اور قوت حساسہ ہی کیوجہ سے حیوان کو حیوان کہا جاتا ہے اور حیات کا استعمال قوت نامیہ میں مجاز ہے اس لئے کہ قوت نامیہ حواس کی پیش گاہ اور مقدمہ ہے اور حیوۃ مجازاً ان فضائل و کمالات میں بھی استعمال ہوتی ہے جو خاص طور سے انسان میں پائے جاتے ہیں مثلاً علم عقل ایمان (یہ استعمال) یا یہ حیثیت ہے کہ فضائل حیات کی تکمیل اور اس کا منتہی ہیں۔

والموت بانما یقال علی ما یقابلهانی کل مرتبة قال تعالیٰ قُلِ اللّٰهُ یُحْیِیْکُمْ ثُمَّ یَمِیْتُکُمْ ثُمَّ یُعِیْذُکُمْ مِنَ النَّارِ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ۝ اِنَّ اللّٰهَ یُحْیِی الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَقَالَ اَوْ مِنْ کَانَ مِیْتًا فَاَحْیَیْنَاهُ ۚ وَجَعَلْنَا لَکُمْ نُوْرًا یَمْشِیْ بِهٖ فِی النَّاسِ ۚ وَاِذَا وُصِفَ بِالْبَارِیِ تَعَالٰی اَرِیدَ بِهَا صِحَّةُ اقْصَا بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ اللَّازِمَتَ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ فَبِنَا وَمَعْنٰی قَائِمٌ بِذَاتِهِ یَقْتَضِیْ ذٰلِکَ عَلٰی الْاِسْتِغَارَةِ وَقَرَأَ یَعْقُوبُ تَرْجُوْنَ بِقِیَمِ التَّاءِ فِی جَمِیْعِ الْقُرْآنِ ۚ

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا بِیَانِ نِعْمَةِ اُخْرٰی مَرْتَبَةً عَلٰی الْاُولٰٓئِ فَاَنْهَا خَلَقَهُمْ اَحْبَاءَ قَادِرِیْنَ مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰی وَهَذِهِ خَلْقٌ مَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ بِقَلَمٍ وَیَتَمَّ بِهِ مَعَاشُهُمْ وَمَعْنٰی لَکُمْ لَا جَلَمَکُمْ وَانْتِفَاعَکُمْ فِی دُنْیَاکُمْ بِاسْتِنْفَاعَکُمْ بِهَا فِی مَصَالِحِ اَبَدٍ اَنْتُمْ بِوَسْطٍ اَوْ غَیْرِ وَسْطٍ وَدِیْنِکُمْ بِالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِعْتِبَارِ وَالْقَرَفِ لِمَا یَلَا تُمَّهَا مِنْ لِّذَاتِ الْاٰخِرَةِ وَالْاَمَّهَا لَا عَلٰی وَجْهِ الْقَرَسِ فَاِنَّ الْفَاعِلَ لَغَرَضٍ مُسْتَكْمَلٍ بِهِ بَلْ عَلٰی اَنْهٗ کَالْغَرَضِ مِنْ حِیْثُ اَنْهٗ عَاقِبَةُ الْفَعْلِ وَمُؤَدَّاهُ وَهُوَ یَقْتَضِیْ اِبَاحَةَ الْاَشْیَاءِ النَّافِعَةِ وَلَا یَمْنَعُ اخْتِصَاصُ بَعْضُهَا بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ عَارِضَةً فَانْهٗ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْکُلَّ لِلْکُلِ لَا اِنْ کُلٌّ وَاحِدٌ لِّکُلٍّ وَاحِدٍ وَمَا یَعْمُ کُلٌّ مَا فِی الْاَرْضِ لَا الْاَرْضُ اِلَّا اِذَا اَرِیدَ بِهٖ جِهَةٌ السَّفَلُ کَمَا یُرَادُ بِالسَّمَاءِ جِهَةُ الْعُلُوِّ وَجَمِیْعًا حَالٌ عَنِ الْمَوْصُولِ الثَّانِی ۚ

ترجمہ :- اور موت حیات کے بالمقابل ان تمام معانی پر بولی جاتی ہے جو حیات کے ہر درجے کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قُلِ اللّٰهُ یُحْیِیْکُمْ ثُمَّ یَمِیْتُکُمْ ثُمَّ یُعِیْذُکُمْ مِنَ النَّارِ" یہاں حیات بمعنی قوت حساسہ ہے نیز ارشاد ہے "اعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ یُحْیِی الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا" یہاں حیات بمعنی قوت نامیہ ہے نیز ارشاد ہے "اَوْ مِنْ کَانَ مِیْتًا فَاَحْیَیْنَاهُ ۚ وَجَعَلْنَا لَکُمْ نُوْرًا یَمْشِیْ بِهٖ فِی النَّاسِ" یہاں حیات بمعنی عطا کمال ہے اور جب حیوة کے ساتھ باری تعالیٰ موصوفی ہوں تو حیات سے مراد انتفاع بالعلم اور انتفاع بالقدر ہے جو باری ذات میں اس قوت کے لئے لازم ہے ۚ

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَدَلَّ إِلَيْهَا بَارَادَةً مِنْ قَوَامِ اسْتَوَىٰ إِلَيْهِ كَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ إِذَا
قَصْدُهُ قَصْدُ اسْتَوَىٰ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْوِي عَلَى شَيْءٍ وَاصِلُ الاسْتَوَاءِ طَلَبُ السَّوَاءِ وَ
اطْلَاقُهُ عَلَى الْاِعْتِدَالِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَسْوِيَةٍ وَضَعُ الْاِجْزَاءِ وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ
مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ وَقِيلَ اسْتَوَى اسْتَوَى وَمَلَكَ قَالَ شَعْرٌ قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى
الْعِرَاقِ : مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقٍ : وَالْأَوَّلُ أَوفَقٌ لِلْأَصْلِ وَالصَّلَاةُ الْعَدَى بِهَا
وَالْتَسْوِيَةُ الْمَتْرَبَةُ عَلَيْهِ بِالْفَاءِ -

ترجمہ: یہ ترجمہ ہوا آسمان کی جانب عبارت میں یعنی رخ کیا آسمانوں کا اپنے ارادے سے یہ لیا گیا ہے "استوی الیہ
کالسم المرسل" (وہ اس کی طرف ایسا توجہ ہوا جیسا کہ چھوڑا ہوا تیر سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا سیدھا
قصہ کرے بغیر اس کے کہ دوسری شے کی جانب توجہ کرے اور استوی کے اصل معنی مساوات پہنچانے کے ہیں اور استواء
کا استعمال اعتدال کے لئے اسی بنا پر ہے کہ اعتدال میں بھی ترتیب اجزاء میں مساوات ہے اور یہاں استواء
کو اس معنی پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ یہ معنی اجسام کا خاصہ ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ اس سے پاک ہے،
اور بعض نے کہا ہے کہ استواء کے معنی استوی اور ملک کے ہیں وہ غالب آگیا وہ ملک ہوا، شاعر کہتا ہے
قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ : مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقٍ۔ بشر بن مروان عراق پر غیاب ہوا۔ بلاتلوا اراٹھائے
اور بغیر خون بہاتے یعنی فتحیابی کے لئے جنگ نہیں کرنی پڑی۔
اور پہلے معنی (یعنی قصد کے معنی) اصل استعمال سے موافق ترین ہیں اور اس تفسیر سے بھی مطابقت رکھتے
ہیں جس کا اندر ذیہ فار عاطفہ استواء پر ترتیب کیا گیا ہے کیونکہ تسویہ سموات کا سبب قصد باری تعالیٰ ہے اور مسبب
سبب ہی پر متفرع ہوتا ہے۔

(ترجمہ ص ۱۰۵) یا نشیباً ایسے مراد ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اس کا نقض کرتے ہیں۔ اور یعقوبی
سارے قرآن میں "ترجوعاً" بفتح التاء پڑھا ہے۔
آیت اللہ ہے جس نے ہمارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔

عبارت یہ دوسری نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ پہلی نعمت اللہ تعالیٰ کا بندہ دل کو
کئی بار اس طرح پیدا کر لے کہ جیسے جانتے ہوئے اور فاعل غائب ہو اور یہ نعمت (جو اس آیت میں بیان ہوتی ہے
ان اشیاء کی تخلیق ہے جن پر بندہ دل کی بقا موقوف ہے۔ اور جن سے ان کی معاش کی تکمیل ہوتی ہے اور لکم

والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية اوجہات العلو و تم لعلہ لتفاوت ما بين الخلقين
وفضل خلق السماء على خلق الارض كقولہ ثَوَّرَ كَانَ مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُوا لِلتراخي في
الوقت فانه يخالف ظاهر قولہ تَعَالٰى وَالْاَرْضُ مِنْ بَعْدُ ذَلِكَ كَحَمَاهَا فَانَّهُ يدل على تاخر
دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان تستأنف بدلاها
مقدار النصب الارض فعلا آخر دل عليه اَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا
رفع سَمَكُمَا مثل تعرف الاسماء وتدبرا مرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر۔

ترجمہ :- کے معنی ہیں، لا جکم و انتفاعکم، دہنارے فائدہ اٹھانے کے لئے، دنیا میں بایں طور کہ اپنی جسمانی
مصلحتوں میں ان بالواسطہ بالواسطہ فائدہ اٹھاؤ اور دین میں اس طرح کہ ان نعمتوں کے ذریعہ ان کے منعم پر
استدلال کرو۔ اور دنیاوی اشیاء کو دیکھ کر ان کی ہم جنس اخروں راحتوں اور تکلیفوں کو ان پر قیاس
کرو اور یہ انتفاع بطور غرض نہیں ہے اس لئے کہ غرض کے لئے کوئی کام کرنے والا اس غرض سے کمال حاصل
کرنے والا ہے۔ (اور یہ ذات باری میں محال ہے، بلکہ یہ انتفاع غرض کی مانند ہے بایں حیثیت کہ جس طرح
غرض کسی فعل کا انجام ہوتی ہے، اس طرح یہ انتفاع بھی تخلیق کا آخری ثمرہ اور اس کی آخری منزل ہے۔
اور آیت نفع بخش اشیاء کی اباحت کا نقصان کرتی ہے اور عارضی اسباب کی وجہ سے بعض اشیاء
کا بعض افراد کے ساتھ خاص ہو جانا اس سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعہ
مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد ہر فرد کے لئے ہے اور تمام ان تمام اشیاء کو عام ہے جو روئے زمین پر ہیں خود
ارمن کو مثال نہیں ہے ہاں اگر الارض سے سفلی جہت مراد لی جائے جیسا کہ سارے علوی جہت مراد ہوتی
ہے تو اس وقت آئے علوم میں الارض بھی آجائے گی اور جمیع موصول ثانی یعنی مابہ حال واقع ہے۔

ترجمہ :- اور آسمان سے مراد یہی علوی اجسام ہیں یا علوی سمیتیں مراد ہیں اور تم غالباً اس تفاوت
کے لئے جو دونوں کی تخلیق کے درمیان ہے اور تخلیق سہار کی تخلیق الارض پر فضیلت ظاہر کرنے کے لئے
ہے جیسا کہ ثَوَّرَ كَانَ مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُوا میں تم تفاوت مراد ہے۔

تم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال بظاہر دالہ صریح بعد ذلك دحوہا کے خلاف ہے اس لئے
کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تخلیق نفس الارض اور سبطانات الارض جو تخلیق مانی الارض پر مقدم ہے
وہ بھی تخلیق سہار سے مؤخر ہے (اور تم کو تراخی کے لئے لینے میں جو لازم آتا ہے کہ مانی الارض کی تخلیق

فَسَوَّيْنَاهُ لَهَا مِنْ عَدْلِهِمْ وَخَلَقْنَاهُمْ مَصْنُوعَةً مِنَ الْعُوجِ وَالْفُطُورِ وَهِيَ ضَمِيرُ السَّمَاءِ اِنْ
فَسَرَتْ بِالْاَجْرَامِ لِانْهَ جَمْعُ اَوْ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاَنْفِ بِهِمْ يَفْسِرُهُ مَا بَعْدَهُ كَقَوْلِهِمْ
رَبِّهِ رَجُلًا

سَبْعَ مَمْنُوتٍ بِدَلٍّ اَوْ تَفْسِيرٍ اِنْ قِيلَ اَلَيْسَ اِنْ اَصْحَابِ الْاَرْضِ اَدَّابَتْ اَوْ
تَسْعَةُ اَقْلَاقٍ قُلْتُ فَيَا ذِكْرُوه شَكُوكَ اِنْ صَحَّ فَلَيْسَ فِي الْآيَةِ نَفْيُ الزَّائِدِ مَعَ
اَنْهَ اِنْ فَعَمَّ اِلَيْهَا الْعَرَفُ نَفْسٌ وَالْكَرْسَى لَمْ يَبْقَ خِلَافٌ -

ترجمہ۔ مدغم گذشتہ کے بعد تسویہ سا ہوا۔ ہاں تراخی فی الزمان کے لئے یہ صورت ہے کہ دُنیا کو جملہ متانف
مانے اور ارض کے نسب کے لئے دوسرا فعل مقدر مانے جس پر اَنْتُمْ اَسْتَلْخَافُ اَمَّ السَّمَاءِ بِنَهْا
دَفْعَ مَعْنَاهَا دِلَالَتِ کر تا ہے یعنی تعرف الارض و تدبر امر ہا بعد ذلک دگویا اللہ تعالیٰ مخاطب سے پوچھتے
ہیں کہ تمہاری تخلیق کر تا ہے یا آسمان کی جس کو خدا نے بنایا اور اسے مخاطب ذرا آسمان کے بعد زمین
کے معاملہ پر غور کر کہ خدا نے اس کو پھیلایا پس ”بعد ذلک“ تخلیق ارض کی بعدیت پر دلالت نہ کرے گا۔
لہذا تم استغوی میں تم تراخی فی الزمان کے لئے ماننے کی صورت میں بھی دونوں آیتوں میں تضاد نہ ہوگا۔
لیکن یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے۔

ترجمہ ہذا۔۔۔ پھر ہمارے بنا دیا ان کو یعنی ایسا بنایا کہ وہ کجا درست کافی سے پاک ہیں اور اگر آسمان کی تفسیر
اجرام سے کی جائے تو چونکہ سہار جمع یا معنی جمع ہو گا اس لئے اُن کی ضمیر اس کی طرف راجع ہوگی ورنہ اُن
کی ضمیر مبہم ہوگی اور اس کا بعد اس کی تفسیر ہو گا جیسے ”ربہ رجلاً“ میں رجلاً ضمیر کی تفسیر ہے۔
سات آسمان۔ یہ ضمیر سہار کا بدل ہے یا اس کی تفسیر ہے تو اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ
ارباب ہیئت نے ثابت کئے ہیں تو اقلک تو ہم جواب دیں گے کہ ہیئت والوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس
میں شبہات ہیں اور اگر صحیح بھی ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے۔ بالاسی ہمہ اگر عرش ذکر صی کو اس
میں سائل کر لیا جائے تو کوئی اختلاف نہ رہے گا۔

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ فِيهِ تَعْلِيلٌ كَانَهُ قَالَ وَلَكُونَهُ عَالِمًا بِكُنْهِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا
 خَلَقَ مَا خَلَقَ عَلَى هَذَا النَّمطِ الْكَامِلِ وَالْوَجْهَ الْأَنْقَعِ وَاسْتَدْلَالَ بِأَن مِّنْ كَانَ فَعَلَهُ
 هَذَا النَّمطِ الْعَجِيبِ وَالتَّرْتِيبِ الْأَنِيقِ كَانَ عَلِيمًا فَإِنِ اتَّفَقَ الْأَفْعَالُ وَاحِكَا هُمَا
 وَتَخَصُّبُهَا بِالْوَجْهِ الْأَحْسَنِ الْأَتَقُّ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا مِّنْ عَالَمٍ حَكِيمٍ رَّحِيمٍ أَرَاهُ لَهَا
 يَتَخَلَّجُ فِي صَدْرِهِمْ مِّنْ أَنَّ الْأَبْدَانِ بَعْدَ مَا تَفْتَتَّتْ وَتَبَدَّرَتْ أَجْزَائُهَا وَانْقَلَبَتْ
 بِمَا شَاءَ كُلُّهَا كَيْفَ يَجْمَعُ أَجْزَاءَ كُلِّ بَدَنٍ مَّرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا يَنْقُصُ
 إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيُعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔

ترجمہ :- اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس میں علت کا بیان ہے۔ گویا یوں فرمایا ”وَلَكُونَهُ عَالِمًا“
 یعنی چونکہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم رکھتا ہے اس لئے اس نے جو کچھ بھی پیدا فرمایا اس
 کال ترین اور مفید ترین طریق پر پیدا فرمایا۔ اور اس میں یہ استدلال ہے کہ جس کی تخلیق اس اتو کے نظم
 اور نادر ترین پر ہو وہ یقیناً علم ہے اس لئے کہ افعال کی محنت کی اور ان کا ٹھوس بن اور ان عمدہ ترین
 اور نافع ترین صورتوں سے خصوصی تعلق (یہ سب باتیں) صرف انہی ذات سے مقصور ہو سکتی ہیں جو عالم
 ہو، حکم ہو، رحیم ہو۔ اور اس آیت میں ان شبہات کا ازالہ ہے جو کافر دل کے دل میں پیدا ہوتے ہیں کہ
 اجسام جب ریزہ ریزہ ہو جائیں گے اور ان کے اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اپنے ہم مشاکلوں میں مل
 جائیں گے تو ہر جسم کے اجزاء دوبارہ کیونکر جمع کئے جائیں گے اور وہ بھی اس طرح کہ ان اجزاء میں سے کوئی
 جز الگ نہ ہوئے پائے اور نہ ان کے ساتھ دوسرا شامل ہونے پائے پھر انہی اجزاء سے جسم دوبارہ سابقہ
 کیفیت پر پیدا کیا جائے اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ ہے۔

واعلم ان صحة الحشر ثلث على مبينة مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الايتين
اما الاولى فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة وانشار الى البرهان عليها
بقولها وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت
والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بداتها وانها بالذات يابى ان يزول ويتغير
واما الثانية والثالثة فانه عالم بها وبمواضعها قادر على جمعها واحيلها واشار
الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنفا
نكان اقد رعى اعادتهم واحياهم وانه خلق ما خلق خلقا مستويا لحكما من غير
تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناسخ
علمه وكمال حكيمته جلّت قدرته ودرت حكيمته وقد نسكن نافع وابو عمرو
الكسائي الهل من نحو قهو وهو تشبيهه باله بعضه.

ترجمہ :- اور جان لو کہ حشر و نشر کی صورت معنی ہے مین مقدموں پر اور ان دونوں آیتوں میں ان مین مقدموں پر
استدلال کیا گیا ہے بہر حال پہلا مقدمہ تو وہ یہ ہے کہ اجسام کے مارے اجتماع و حیوة کی صلاحیت رکھتے ہیں اللہ
تعالیٰ نے اس کی دلیل کی جانب اپنے فرمان و کنتم امواتا فاحیاکم ثم يمیتکم سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ افتراق
واجتماع اور موت و حیات کا یکے بعد دیگرے ان مادوں پر آنا اس کی دلیل ہے کہ یہ ان چیزوں کی بالذات صلاحیت
رکھتے ہیں اور جو شئی ذاتی ہوتی ہے وہ اس سے ابا کرتی ہے کہ وہ اپنی ذات سے نائل ہو جائے اور اس سے مختلف
ہو جائے اور رہا دوسرا اور تیسرا مقدمہ سو وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام اور ان کی جائے وقوع کو جانتا
ہے اور ان کے جمع کرنے اور ان کے زندہ کرنے پر قادر ہے اور ان دونوں مقدموں کے اثبات کی دلیل کی جانب
اپنے اس کلام سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو اور ان چیزوں کو جو انسان سے بھی زیادہ عظیم
الخلقیت اور عجیب الصنعت ہیں از سر نو پیدا کرنے پر قادر ہے لہذا وہ ان کو دوبارہ زندہ کرنے پر
بدرجہ اولیٰ قادر ہے۔

اور نیز اس طرح اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا فرمایا استوی الخلقیت پیدا فرمایا اور اس درجہ
محکم پیدا فرمایا کہ اس میں کوئی تفاوت اور خلل نہیں ہے اور اس تخلیق میں ان کی مصلحتوں اور حاجت
روایتوں کا لحاظ ہے اور یہ اس کے انتہائی علم اور کمال حکمت پر دلیل ہے عظیم الشان بت اس کی قدرت
اور لطیف ہے اس کی حکمت۔

اور نافع اور ابو عمر درکائی نے دہو کی بار کو سکن پڑھا ہے جیسا کہ تمہو اور دہو۔ اس سبب سے کہ
انہوں نے اس کو عصف سے تشبیہ دی ہے پس حسب طرح عصف بھم الفاد کو سکن پڑھتے ہیں اس طرح دہو بھم
ابا کو سکن پڑھا ہے۔

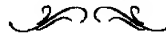
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

التفسير الحرفي

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التفسير للقاضي البيضاوي

مصنف: عبد الله القاضي البيضاوي



شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمہ اللہ
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: ام: اسلام آباد کے قارئین علامہ، پروفیسر اور اسکالرز۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً - تعداد لغتہ
 ثالثہ تعم الناس کلہم فان خلق ادم واکرامہ وتفضیلہ علم سکان ملکوتہ بان
 امرہم بالسجود لہ انعام یعم ذریئہ واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضیہ وقع
 فیہ الخ لکما وضع اذ الزمان نسبة مستقبلہ یقع فیہ أخرى ولذلك یجب اضافتہما
 الی الجمل کیمث فی المكان وبینہما تشبیہا لہما بالموصولات واستعملتا للتعلیل
 والمجازاة ومحملہما النصب ابدًا بالظرفیۃ فانہما من الظروف لغير المتصرفۃ
 لما ذکرناہ واما قوله وَاذْکُرْ آخَاعًا إِذْ اتَّذَرَ قَوْمَهُ وَخَوْهَ فَعَلَى تَأْوِيلٍ
 اذکر الحادث اذ کان کذا فحذف الحادث واقیم الظرف مقامہ وعاملہ فی
 الآیۃ قالوا واذکر علی التأویل المذکور لانہ جاء معمولاً صریحاً فی القرآن کثیراً
 او مضموداً علیہ مضمون الآیۃ المتقدمۃ مثل وبدأ خلقکم اھقال وعلیٰ هذا
 فالجملۃ معطوفۃ علی خلق لکم داخلۃ فی حکم الصلۃ وعن معمرانہ مزید -

ترجمہ | آیت - اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ
 عبارت - یہ شمار ہے تیسری نعمت کا جو تمام انسانوں کو عام ہے اس لئے کہ آدم علیہ السلام
 کو پیدا کرنا اور ان کا اعزاز کرنا اور ان کو اپنے فرشتوں پر اس طرح فضیلت دینا کہ ان کو سجدہ کا حکم
 دیا۔ یہ تمام چیزیں ایک انعام ہیں جو آدم کی تمام ذریت کو شامل ہے۔
 اور اِذْ کلمۃ ظرف ہے جو نسبت ماضیہ کے اس زمانہ کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں دوسری نسبت
 ماضیہ بھی واقع ہو جیسا کہ اِذْ وضع کیا گیا ہے نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ کیلئے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ
 بھی واقع ہو اور اسی وجہ سے واجب ہے کہ ان دونوں لفظوں کی اضافت جملوں کی جانب ہو جس طرح کہ حیث
 جو مکان نسبت کے معنی میں استعمال ہے اور ان دونوں لفظوں کو اسم موصول کے ساتھ مشابہت دیتے ہوئے

بنی قرار دیا گیا، اور ان کو عالت اور ترتیب جزا کے معنی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا محل اعراب ہمیشہ نصب پر بنائے ظرفیت ہے، کیونکہ یہ ان کلمات ظرف میں سے ہیں جن میں معنی ظرفیت کے سوا کی تبدیلی نہیں ہوتی اس کی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور بہر حال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذکر اخا عاد اذ اندر قومہ اور اسی جیسی دوسری آیات تو وہ اذکر الحادث اذ کان کذا کی تاویل پر مبنی ہیں الحادث کو حذف کر دیا گیا اور اس ظرف کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا اور آیت زیر بحث میں اذ کا عامل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل کی بنیاد پر لفظ اذکر عامل ہے کیونکہ اذ اس کا معمول بنکر قرآن کریم میں مراحۃ کثرت کے ساتھ آیا ہے، یا عامل مقدر ہے جس کی تعین پر آیت سابقہ کا مضمون دلالت کرتا ہے اور تقدیر مثال کے طور پر یوں ہوگی وابدأ خلقکم اذ قال اور اس احتمال کی صورت میں یہ جملہ معطوف ہوگا خلق لکم کے اوپر اور الذی کے صلہ کے حکم میں داخل ہوگا، اور حضرت مقرر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے۔

تشریح

اس آیت کے تحت پانچ بحثیں ہیں۔ اول ربط آیت کے بارے میں۔ دوم اذ کے معنی وضعی اور معنی متمعل فیہ اور اس کے محل اعراب اور عامل کے بارے میں۔ سوم ملائکہ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ ملائکہ کی حیثیت کیا ہے اور ان کے وجود میں کون سی حکمت کار فرما ہے۔ چارم خلیفہ کی لغوی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ خلیفہ سے مراد کون ہے اور خلافت سے کیا مراد ہے۔ اور جاعل کس معنی میں ہے؟ پنجم اس بارے میں کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنانے کی خبر کس لئے سنائی؟

پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کے انعامات عامہ کا ذکر تھا جس سے پورے نوع انسانی مالا مال ہے یہ سلسلہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا سے شروع ہوتا ہے چنانچہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا فاحیا کہ میں ایک نعمت عامہ ذکر ہوئی اور ہوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً میں دوسری نعمت عامہ ذکر ہوئی اور اس آیت میں تیسری نعمت عامہ کا بیان ہے۔ پس یہ آیت ماقبل سے اطرع مربوط ہے رازی نمکتہ داں (رحمۃ اللہ رحمۃ واسعہ) نے فرمایا کہ اس آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ خلقت آدم کی کیفیت اور ان کی تعظیم اور اکرام کی کیفیت کیا ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ ابوالقبیلہ کی تخلیق اور اس کی تعظیم و تکریم خود قبیلہ پر انعام ہے۔

واذ ظرف الخ اس آیت میں لفظ اذ کو ابو عبیدہ مقرر جو شیخین یعنی امام بخاری اور امام مسلم رحمہم اللہ کے شیخ ہیں انہوں نے زائدہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک اذ یہاں کسی معنی کا فائدہ نہیں دیتا اور واذ قال ربك للملائکة کے معنی ہیں وقال ربك للملائکة۔ حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ معمر کا قول جہلو کا خلاف ہے جریر اور قرطبی نے اس کو رد کیا ہے اور زجاج اس پر غضناک ہیں اور فرماتے ہیں ہذا الجترء من ابی عبیدہ کہ یہ ابو عبیدہ کی جانب سے جرات بجا ہے جب ایک کلمہ کے ایک معنی لئے جاسکتے ہیں تو اس کو زائدہ ماننے کا جواز اور اس کی ضرورت کیسا ہے؟

الغرض جہو کے نزدیک اذ غیر زائدہ اور مفید معنی ہے۔ اذ کے دو معنی ہیں۔ ظرفیت تعلیل۔ تعلیل سے مراد اپنے مابعد کو علت اور اپنے ماقبل کو معلول ظاہر کرنا جیسے جنتک اذ انت کویم۔ یہاں مخاطب کا کریم ہونا علت ہے اور منکم کی جمعی معلول محقق عبد الحکم سیالکوٹی نے فرمایا کہ قاضی کے قول واستعملنا للتعلیل سے ایسا لگتا ہے کہ اذ کے بارے میں جہو کا مذہب یہ ہے کہ اذ ایسی ظرفیت کیلئے ہے جو تعلیل کے معنی کو بھی متضمن ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ اذ جب تعلیل کیلئے ہوگا تو حرف ہوا کلمہ اذ ابھی دو معنی رکھتا ہے ظرفیت، مجازاً۔ مجازاً کے معنی ہیں جزا کے شرط پر مرتب ہونے کو ظاہر کرنا والمثال واضح اذ کے معنی ظرفی کی تشریح یہ ہے کہ اذ نسبت ماضیہ کی اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت ماضیہ بھی واقع ہوئی جیسا کہ اذ نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ بھی واقع ہوگی۔ نسبت ماضیہ کے معنی ہیں فعل ماضی کی نسبت جو اس کے فاعل کی جانب سے جیسے آیت میں دو ماضوی نسبتیں ہیں۔ ایک قال ربک میں۔ قال ربک کی جانب دوسری قالوا کی ملائکہ کی جانب یہ دونوں ماضوی نسبتیں جس زمانہ میں واقع ہوئیں اور جس وقت یہ دونوں قول ظاہر ہوئے اس زمانہ اور اس وقت پر کلمہ اذ دلالت کرتا ہے۔

چونکہ اذ اور اذائے معنی دو معنی ہیں نسبت داخل ہے اور نسبت جملہ ہی میں پائی جاتی ہے اسلئے ان دونوں کی اضافت جملہ کی جانب فرمنا۔ یہ ایسی طرح ہے کہ جس طرح جو مکان نسبت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت جملہ کی جانب فرموری

والملائكة جمع ملائكة على الاصل كالشمال جمع شمال والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب ما لك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم رسل الله او كما الرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقةهم بعد اتفاقهم على اتخاذها ذات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستند^{لین} بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصاري هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شأهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية على تفصيل اثبتته في كتاب لطواع

ہیں۔ جاعل کو ان دونوں مفعولوں میں عامل بنایا گیا، اس لئے کہ جاعل استقبال کے معنی میں بھی ہے اور مسند الیہ پر اعتماد بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو جو متحدی بہ یک مفعول ہے۔

تشریح

واذ قال ربك الایہ کے تحت یہ تیسری بحث ہے، اس میں ملائکہ کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ ملائکہ جمع ہے ملائک کی ملائک اصل میں مَلَاكَ كُ تھھا اور مَلَاكَ كُ اصل میں مَا لَكَ تھھا۔ یہ نکلنے سے اَلْوَكَّة کے معنی ہیں رسول و پیغمبر ہونا یا رسول و پیغمبر بنانا مَا لَكَ اسم ظرف ہے یا مصدر ہے۔ پہلی صورت میں معنی ہوں گے عمل رسالت۔ مقام رسالت، دوسری صورت میں مفعول کے معنی میں ہوگا یعنی رسول بنایا ہوا، پیغمبر بنایا ہوا۔ فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول قاصد اور پیامی ہیں اس لئے ان کا یہ نام تجویز کیا گیا۔ ہماری اس تشریح سے یہ واضح ہو گیا کہ ملائک دراصل مہموز الفاء ہے اور اس کے حروف اصلی ہمزہ، لام، کاف ہیں۔ ہم زائدہ ہے۔ اب آپ کو یہ سمجھنا ہے کہ یہ مہموز الفاء، ملائک کی صورت میں کس طرح آیا تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مَا لَكَ میں قلب مکانی ہوا یعنی اس کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر کی گئی۔ ہمزہ کو لام کی جگہ پر اور لام کو ہمزہ کی جگہ پر لے آئے۔ بالفاظ دیگر فاء کلمہ کو عین کلمہ کی جگہ پر اور عین کلمہ کو فاء کلمہ کی جگہ پر لے آئے ملائک ہو گیا۔ یہاں ہمزہ متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف صحیح ساکن ہے اس لئے ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دے دی گئی اور ہمزہ کو بغرض مخفیف حذف کر دیا گیا مَلَاكَ ہو گیا۔ گویا ملائک کی دو اصلیں ہر گز ایک طلب سے پہلے ناک مہموز الفاء دوسری قلب کے بعد ملائک مہموز العین۔ جب ملائک کی جمع لائی گئی تو اسکی اصل ثانی کو سامنے رکھ کر ملائک جمع لائی گئی کیونکہ اصل ثانی مفعول کے وزن پر ہے اور مفعول کی جمع مفاعل کے وزن پر آتی ہے اور ملائک مفعول کے وزن پر ہے اس کی جمع فعال آتی ہے جیسے جبل کی جمع جبال ہے۔ شیخ زادہ کی رائے یہ ہے کہ ملائک کو مفعول کے وزن پر نہ مانا جائے بلکہ فَعْل کے وزن پر قرار دیا جائے جیسے شمائل بمعنی عادت جمع شامل بمعنی عادات۔

ملائکۃ میں تاء تانیث جمع کے لئے ہے۔ عبد الحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاء کے اضافہ سے پہلے ملائک جنس کے معنی میں بھی استعمال ہو سکتا تھا جو واحد و کثیر سب پر بولی جاتی ہے لیکن تاء تانیث کے اضافہ کے بعد اس کی جمعیت پختہ ہو گئی اب یہ لفظ فرشتوں کی جماعت ہی پر بولا جاسکتا ہے گویا تاء تانیث نے اس کو جماعت کے معنی میں صریح کر دیا۔

ملائک کے لغوی معنی قاصد اور پیغامبر اور واسطہ کے ہیں فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان واسطہ ہیں اس لئے ان کو ملائک کہا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کے لئے تو فرشتے براہ راست اللہ تعالیٰ کے قاصد اور رسول ہیں البتہ عام امتیوں کے حق میں رسول اور قاصد براہ راست تو انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں اور فرشتے چونکہ واسطہ ہیں فیضان الہی کا اس لئے وہ بھی رسولوں جیسے ہیں۔ براہ رست رسول نہیں ہیں اور اس میں راز یہ ہے کہ رسول جس مرسل الیہ کے پاس بھیجا جاتا ہے وہ مرسل الیہ اس کو متعین طور پر پہچان لیتا ہے ملائک کا انبیاء کرام کے ساتھ تو اس طرح کا معاملہ تھا کہ وہ ان کو متعین طور پر پہچان لیتے تھے۔ عام امتی پر شناخت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے ملائک انبیاء کرام کے لئے تو رسول ہیں لیکن عام امتیوں کے حق میں رسول جیسے ہیں

واختلف العقلاء الخ یہ فرشتوں کی تعریف اصطلاحی اور اس کے بارے میں مختلف اقوال کا تذکرہ ہے ملائکہ قائم بالذات ہیں اور موجود ہیں اس پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔ لیکن وہ جسم متخیز ہیں یا روح مجرد ہیں اور روح مجرد ہیں تو کون سی روح ہیں روح انسانی بشری یا کوئی دوسری قسم کی روح ہیں۔ اس میں اہل عقل کا اختلاف ہے۔ اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ہوا کی مانند جسم لطیف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف شکلوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے وہ جسم ہیں اس لئے ان کا ایک خیز اور مکان بھی ہے زمین میں رہیں تو زمین کا وہ حصہ ان کا خیز ہے اور آسمان میں رہیں تو آسمان کا وہ جز جس میں وہ ہیں ان کا خیز ہے۔ اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول، انبیاء کرام ان کو اچھی طرح سمجھتے اور اسی طرح پاتے تھے۔ نصاریٰ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ان ارواح انسانی کا نام ہے جو کمال کے درجے پر فائز ہیں اور اجسام سے مجرد ہیں۔

چونکہ وہ ارواح مجردہ ہیں۔ اسلئے متخیز نہیں ہیں۔ گویا ملائکہ اور اجنہ کے درمیان انکے نزدیک کوئی مابیت اور ذات کا فرق نہیں ہے بلکہ صرف صفاتی فرق ہے یعنی ارواح سعیدہ کا ملائکہ ہیں اور ارواح شریرہ جیشہ ناقصہ جات ہیں۔ فلسفہ اسلام کا مذہب یہ ہے کہ ملائکہ ارواح انسانیہ اور ارواح جنیہ سے الگ ایک تیسری قسم کی ارواح مجردہ ہیں جو ان دونوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ علم و قوت رکھتی ہیں۔ اب ان میں کئی قسمیں ہیں بعض علیوں اور ملائکہ مقربوں ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کا کام ہے معرفت حق تعالیٰ شانہ میں مستغرق رہنا اور ماسوا سے کوسوں دور رہنا۔ آیت کریمہ لیسبحون اللیل والنہار لایفترون میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جن کو المذہبات امرأ (منتقلین امور) فرمایا گیا ہے۔ یہ وہ ہیں جو آسمان وزمین کے درمیان امور کا قضاء و قدر کے مطابق انتظام کرتے ہیں۔ آیت کریمہ لا یعصون اللہ ما امرهم ویفعلون مایؤمرون میں ان ہی کی جانب اشارہ ہے۔ ان میں کچھ کی ڈیوٹی آسمان پر ہے وہ ملائکہ ساویہ ہیں۔ اور کچھ کی ڈیوٹی زمین پر ہے وہ ملائکہ ارضیہ ہیں۔

والمقول لہ الملائکۃ۔ یہاں سے اس کا ذکر ہے کہ جن ملائکہ کو مخاطب کر کے یہ کہا گیا تھا۔ انی جاعل فی الارض خلیفۃ۔ اُن سے کون سے ملائکہ مراد ہیں۔ تمام ملائکہ، یا بعض، اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اکثر صحابہ کرام اور تابعین کا قول ہے کہ تمام ملائکہ مراد ہیں، دلیل یہ ہے کہ ملائکہ کا لفظ عام ہے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور عام کو بغیر قرینہ مخصوصہ کے خاص نہیں کیا جاسکتا۔ عام ہی رکھا جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان سے زمین کے فرشتے مراد ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ابلیس اور ابلیس کے ساتھ جو فرشتے زمین پر جاتوں سے جنگ کرنے آئے تھے وہ مراد ہیں۔ وجاعل من جعل۔ یہ بحث لفظ جاعل سے متعلق ہے جاعل بمعنی مَصْمُومٌ بنانے والا کہ ہے یہ جعل بمعنی صیتر سے ماخوذ ہے جعل بمعنی خلق سے نہیں، جعل بمعنی صیتر متعدی بد و مفعول ہوتا ہے جاعل بھی یہاں دو مفعول رکھتا ہے۔ خلیفہ اس کا مفعول اول ہے اور فی الارض مفعول ثانی، جس طرح فی الدار رجلٌ میں فی الدار جملہ کا جزو ثانی اور رجلٌ جزو اول ہے اور جزو ثانی کو جزو اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اسی طرح

یہاں مفعول ثانی کو مفعول اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔

آخر میں قاضی نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو اور متعدی بہ یک مفعول ہو اس صورت میں اس کا مفعول خلیفہ ہوگا اور فی الارض اس کا مال ہوگا۔

جاعل خواہ متعدی بہ یک مفعول ہو خواہ متعدی بدو مفعول بہر حال عمل کر رہا ہے اب سوال یہ ہے کہ آیا جاعل میں عمل کرنے کی شرط پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ تو قاضی فرماتے ہیں کہ اس میں عمل کی شرطیں پائی جا رہی ہیں اسلئے کہ اسم علم کے عامل ہونے کی دو شرطیں ہیں اول یہ کہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ دوم یہ کہ اپنے ماقبل پر اعتماد کرتا ہو یعنی ماقبل کی خبر جو یا صفت ہو وغیرہ یہاں جاعل میں دو شرطیں موجود ہیں وہ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جاعل کے معنی میں یہ الفاظ بننے والا ہیں ایک خلیفہ اور اعتماد کی شرط بھی موجود ہے کیونکہ ائی کی خبر واقع ہے گویا ائی کی یا تکمل اس کا مسند الیہ ہے اور خود مسند ہے

والخلیفة من یخلف غیرہ وینوب منابہ والہا دفیہ للہیا لغة والمراد بہ آدم علیہ السلام لانہ کان خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی ارضہ وکن لک کل نبی استخلفہم فی عمارۃ الارض وسیاسة الناس وتکمیل نفوسہم وتنفید امرہ فیہم لا لاحتاجہ تعالیٰ الی من ینوبہ بل لقصور المستخلف علیہ عن قبول فیضہ وتلقی امرہ بغير وسط ولذلک لم یستثنی ملکا کما قال تعالیٰ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَاکًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا اَلَا تَرٰی اَن الْاَنْبیاءَ لَمَّا فَاقَتْ قُوَّتَهُمْ وَاسْتَغَلَّتْ قَرِیْحَتُهُمْ بِحِثِّ یَکَادِزِیْتِہَا یَضِیُّ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْہ نَارًا رَّسَل الْیَہُم الْمَلٰٓئِکَۃَ وَمَنْ کَانَ مِنْہُمْ اَعْلٰی رَتْبَۃً کَلِمَہٗ بِلَا واسطۃ کما کلم موسٰی علیہ السلام فی المیقات ومحمدا علیہ السلام لیلۃ المعراج ونظیر ذلک فی الطبیعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بینہما من التباعد جعل الباری تعالیٰ بحکمۃ بینہما الغضروف المناسب لہما لیاخذن من ہذا او یعطی ذلک او خلیفۃ من سکن الارض قبلہ وهو ذریتہ لانہم یمخلفون من قبلہم او یمخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما الاستغناء بذکرہ عجز ذکر بنیہ کما استغنی بذکر ابي القبیلۃ فی قولہم مضروہا شتم او علی تاویل من یمخلف او خلقا یمخلف۔

اور خلیفہ وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو اور تاء خلیفۃ میں مبالغہ کے لئے ہے اور مراد خلیفہ سے آدم علیہ السلام میں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے اور اسی طرح ہر نبی اور پیغمبر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے ان حضرات کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا ہے۔ زمین کو آباد کرنے

ترجمہ

کے سلسلہ میں اور انسانوں کا انتظام کرنے اور ان کے نفوس کی بحال کرنے اور اللہ تعالیٰ کے احکام ان کے اندر جاری کرنے کے سلسلے میں۔ یہ خلیفہ بنانا اس لئے نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ کسی ایسے شخص کی جانب محتاج تھا جو اس کا نائب اور قائم مقام بنے بلکہ اس لئے ہوا کہ متخلف علیہ یعنی جن پر خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیض کو بلا واسطہ قبول کرنے اور اس کے احکام کی تعلیم کو بلا واسطہ حاصل کرنے سے قاصر ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے کبھی فرشتہ کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ ارشاد ہے **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا** اگر ہم بالفرض نبی کسی فرشتہ کو بناتے تو اس کو انسان ہی کی صورت میں بھیجتے۔ کیا تم غور نہیں کرتے کہ انبیاء علیہم السلام کے قوی چونکہ ناقی و بزرگ ہیں اور ان کی طبیعتیں نہایت روشن ہیں اس درجہ روشن کہ لگتا ہے کہ ان کا تیل جل اٹھے گا۔ چاہے ان کو آگ چھوے بھی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی جانب فرشتے بھیجے۔ اور جو ان میں اعلیٰ رتبہ کے تھے ان سے براہ راست کلام فرمایا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت مقرر پر وعدہ کے مطابق کلام فرمایا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے شبِ مہراج میں، اور طبیعتِ انسانی میں اس توسط و اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ ہڈی چونکہ گوشت سے براہ راست غذا حاصل کرنے سے عاجز ہے کیونکہ تخلیقی و صوری طور دونوں میں بعد ہے اس لئے باری تعالیٰ نے اپنی حکمت سے ان دونوں کے درمیان غضروف یعنی نرم ہڈی کو پیدا فرمایا جسکو دونوں سے مناسبت ہے تاکہ وہ گوشت سے غذا کا استفادہ کرے اور ہڈی کو عطا کرے۔

یا خلیفہ سے مراد خلیفہ اُن کا جو زمین پر آدم سے پہلے رہتے تھے یا خلیفہ کا مصداق آدم اور اولادِ آدم ہے کیونکہ ذریت بھی اپنے اگلوں کی خلیفہ ہے۔ یا ایک دوسرے کی خلیفہ ہے۔ اور لفظ خلیفہ کو مفرد لانا یا تو اس لئے ہے کہ آدم کو ذکر کرنے کی وجہ سے بیٹوں کے ذکر سے استغناء ہو گیا جیسا کہ عرب کے قول مضر اور ہاشم میں ابوالقبیلہ کے ذکر کی وجہ سے استغناء ہو جاتا ہے، یا مفرد لایا گیا ہے۔ من یخلف کی تاویل کی بنیاد پر، یا خلفا بخلف کی تاویل کی بنیاد پر۔

تشریح یہ جو بھی بحث ہے، خلیفہ کسی کے بعد آنے والا، اس کا قائم مقام بننے والا، اس میں تاثرِ انیشت کی نہیں مبالغہ کی ہے، گویا خلیفہ وہ ہے جن میں قائم مقام بننے کی صفت نہایت قوت اور شدت و مبالغہ کے ساتھ پائی جائے، جیسے علامہ، بمعنی کثیر العلوم۔ شدید الاتصاف بالعلم۔

پس اصل وزن خلیفہ کا فعیل ہے اسی لئے اس کی جمع فعلاء کے وزن پر خلفاء آتی ہے جیسے عظیم کی جمع عظما ہے، اور فعیلۃ مونث کی جمع فعائل کے وزن پر آتی ہے جیسے قبیلۃ کی جمع قبائل۔ لیکن قرآن کریم میں خلیفہ کی جمع دونوں طرح آئی ہے، خلفاء بھی اور خلفائے بھی۔ ارشاد ہے۔ **وَاذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ**۔ اور دوسری جگہ **خُلَافَ الْاَرْضِ** فرمایا گیا ہے۔

والمراد بہ آدم علیہ السلام۔ یہ اس کا بیان ہے کہ خلیفہ کا مصداق کون ہے اور اسی میں یہ بھی بیان ہوگا کہ خلافت سے کس کی خلافت مراد ہے، مصداق کے بارے میں قاضی نے دو قول نقل کئے ہیں اول یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام ہیں۔ دوم یہ کہ آدم اور ذریتِ آدم ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کا صیغہ مذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ایک فرد مراد ہے، نیز اسماء کی تیلیم بھی حضرت آدم ہی کو دی گئی تھی اور فرشتوں پر رحمت

بھی آپ ہی کے ذریعے قائم کی گئی تھی۔

جو لوگ آدم و ذریت آدم مراد لیتے ہیں ان پر یہ اشکال ہے کہ اگر یہی مقصود تھا تو اِنی جاعل فی الارض خلفاء کیوں نہ فرمایا گیا۔

قاضی نے اس اشکال کا جواب و افراد اللفظ الخ سے دیا ہے۔ حاصل یہ کہ حینہ مفرد استعمال کرنے میں غیر ابوالبشر ملحوظ ہے اور آب کے ذکر کرنے کے بعد ابتداء کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، جیسے ابوالقبیلہ مثلاً مغرباً یا تم کا ذکر کر کے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ پورا قبیلہ مذکور ہو گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ میں مختلف معنی ہیں ہے اور من اسم جنس ہے قلیل و کثیر سب پر صادق آتا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ خلقاً مختلف (ایسی مخلوق جو بعد میں آئے) کے معنی میں ہے اور خلق معنی کے اعتبار سے جمع ہے۔ قاضی بیضاوی کے لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ خلیفہ سے براہ راست تو حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے۔ لیکن ان کے ضمن میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام بھی مراد ہیں جن کو حق تعالیٰ نے اس سلسلے میں اپنا خلیفہ بنایا کہ وہ زمین کو آباد کریں، انسانوں کے امور کا نظام کریں۔ ان کے نفوس کا تزکیہ اور تکمیل کریں اور حق تعالیٰ کے احکام ان پر نافذ کریں۔

اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ مختلف عنہ یعنی جس کا خلیفہ مقرر کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ ہے بعض کی رائے ہے کہ مختلف عنہ وہ آبادی ہے جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات اس صورت میں خلیفہ کے معنی ہوں گے بعد میں آنے والا۔ بیضاوی نے فرمایا کہ خلیفہ کے تقرر سے یہ ہرگز نہ گمان کیا جائے کہ حق تعالیٰ خلیفہ کے تقرر کی جانب محتاج تھا اور خلیفہ پیدا کئے بغیر اس کا کام نہیں چل پاتا تھا۔ نہیں نہیں حق تعالیٰ ہرگز اس کا محتاج نہیں تھا۔ بلکہ میں محتاج تھے۔

ہم فیض الہی کو براہ راست قبول کرنے سے قاصر تھے، ہماری کمدر اور کثیف طبیعتیں معصیتوں سے آلودہ ہمارے دل و دماغ، مادیت سے بوجھل ہمارا احساس و ادراک اس قابل کہاں کہ اس نور مجید و اس لطیف مجرب سے اقتباس و استفادہ کرے۔ جہ جہ مردہ کا نور آفتاب کجا۔ اس لئے ضرورت تھی ایسی ذہنی و جسمانی ہمتوں کی جو اپنی بشریت کی بنا پر ہم مادی لوگوں سے بھی مناسبت رکھتی ہوں اور اپنے اشراق قلب اور طہارت فکر و نظر اور مخصوص نوائے نظریہ و عملیہ کی وجہ سے اس عالم تقدس اور بارگاہ ملکوت سے بھی ان کی مناسبت ہو اور وہ ذہنی و جسمانی حضرات انبیاء کرام علیہم السلام ہیں۔ اس لئے ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنا خلیفہ بنایا۔ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر بالفرض ہم فرشتوں کو رسول بنا کر بھیجتے تو ان کو انسانی شکل ہی میں بھیجتے تاکہ اتحاد جنس کی بنا پر استفادہ ہو سکے۔

انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں چونکہ انتہائی روشن ہوتی ہیں اس لئے براہ راست وہ نورانی مخلوق ملائکہ سے استفادہ کر سکتے ہیں اور ان میں بھی جو زیادہ بلند مرتبہ ہیں ان کو حق تعالیٰ نے براہ راست اپنی ہم کلامی سے نوازا جیسے حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام۔

انسان کے جسمانی نظام میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ استفادہ کے لئے مناسبت کا لحاظ خالق مہتبی نے اس نظام میں بھی رکھ لیا ہے چنانچہ ہڈی اور گوشت میں ہڈی اس کی محتاج تھی کہ وہ گوشت سے رطوبات اور روغنیات اور دیگر غذاؤں کا استفادہ کرے۔ لیکن دونوں میں مناسبت مفقود تھی اس لئے حق تعالیٰ نے دونوں کے

درمیان ایک تیسری چیز یعنی غضروف نرم ہڈی پیدا فرمائی جو اپنی نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مناسبت رکھتی ہے اور ہڈی کی ہم جنس ہے۔ یہ نرم ہڈی گوشت کے غذا حاصل کرتی ہے اور ہڈی کو وہ غذا عطا کر دیتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ استعداد پیدا ہوتے ہی مبداء وجود و کرم کی طرف سے نزول فیض ہونے لگتا ہے، وہ دخل کسی مستحق کو کبھی محروم نہیں فرماتا۔ استعداد خارجی مع اپنی تمام نعمتوں کے آبیاری کے لئے تیار رہتی ہے، لیکن استعداد داخل کا ہیذا شرط ہے۔

کیا یہ سچ نہیں ہے؟ کہ آفتاب ضیا پاش کا فیض عام مصطفیٰ شیشے کو انعکاس نور سے کبھی محروم نہیں کرتا لیکن مگر ریشے ہرگز مستفیض نہیں ہوتے۔

وفائدہ قولہ هذا الملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شان المجعول بان
بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلفه واطهار فضله الراجح
على ما فيه من المفساد بسوا الهم وجوابه وبيان ان الحكمة يقتضى ايجاد
ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير الى غير ذلك

اور فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے یہ فرمانے کا فائدہ اور مقصود، مشورہ کی تعلیم دینا ہے اور مقرر کئے جانے والے کی عظمت شان کو ظاہر کرنا ہے یا اس طور کہ اللہ تعالیٰ نے پیشگی وجود آدم کی بشارت اپنے عالم بالا کے رہنے والوں کو دے دی اور اس کو پیدا کرنے سے پہلے خلیفہ کے لقب سے نوازا، اور خیر مقصود اس کے فضل و کمال کو ظاہر کرنا ہے جو اس کے اندر پائے جانے والے مفاسد پر غالب ہے اور یہ اظہار فرشتوں کے سوال و جواب سے ہوا، اور پھر نیز یہ واضح کرنا ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس چیز کو وجود دیا جائے جس کی خیر ظہر غالب ہے، کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک کر دینا شر کثیر ہے۔ اور اس کے سوا بھی مصلحتیں ہیں۔ یہ آیت متعلقہ کی آخری بحث ہے یعنی خلافت آدم کا مسئلہ فرشتوں کے درمیان کون سی حکمت کے پیش نظر رکھا گیا۔ قاضی نے اس کے چار فوائد ذکر کئے ہیں۔

پہلا فائدہ یا پہلی حکمت تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسا کہ اپنے بندوں کو یہ تعلیم دینا چاہتا ہے کہ وہ بھی اپنے امور کے سلسلے میں اقدام سے پہلے مشورہ کر لیا کریں۔ اور ثلثہ اور خیر خواہ لوگوں پر اپنے امور کو پیش کیا کریں تاکہ خیر کا پہلو نکل آئے۔ اور خطا و ضلال سے بچاؤ ہو جائے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خلیفہ کی عظمت شان ظاہر کرنے کے وہ اتنی عظیم ہستی ہے کہ اس کی پہلے ہی سے بشارت دی جا رہی ہے اور اس کے پیدا ہونے سے قبل ہی اس کو خلافت کے لقب سے نوازا جا رہا ہے اور بشارت بھی ان گرامی قدر بہتوں کو دی گئی جو عالم بالا پر مامور ہیں

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ فرشتوں کے درمیان یہ مسئلہ رکھ کر فرشتوں ہی کے سوال سے خلیفہ کے مفاسد کو نمایاں کرنا ہے کہ خلیفہ کی قوم فساد اور خونریزی کے مفاسد رکھتی ہے اور پھر انی اعلم ما لا تعلمون کی جواب دے کہ اس حقیقت کو ظاہر فرمانا ہے کہ ہونے والے خلیفہ کا فضل و کمال اس کے متوقع مفاسد کے مقابلہ

میں قابل ترجیح ہے، گویا انی اعلم مالا تعلمون جیسے مختصر جواب میں حق تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ بتا دیا ان میں رسول اور اخیار بھی ہوں گے اور ان میں علم و عمل کی جامعیت ہوگی، اور تمہارے اندر طاعت اور اس پر فخر کرنے کا جذبہ ہے، اور خلیفہ کی جنس میں طاعت پر فخر کرنے کے بجائے معصیت پر ندامت کا جذبہ ہوگا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو واضح کر دینا ہے کہ حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ جس کی خیر اس کے شر پر غالب ہو، اس کو وجود دے دیا جائے کیونکہ ضرر قلیل نفع کثیر کے لئے گوارا کر لیا جاتا ہے۔ اور تھوڑا سا شریعت سی خیر کی خاطر محاف کر دیا جاتا ہے۔

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ط تَعَجِبُ مِنْ أَنْ يَسْتَخْلَفَ
لِعِمَارَةِ الْأَرْضِ وَأَصْلَاحِهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا أَوْ يَسْتَخْلَفُ مَكَانَ أَهْلِ الطَّلَعِ
أَهْلِ الْمَعْصِيَةِ وَاسْتَكْشَافَ عَمَّا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي بَهَرَتْ تِلْكَ
الْمَفَاسِدَ وَالْأَلْغُتْهَا وَاسْتِخْبَارَ عَمَّا يَرِشُدُ هُمْ وَبِزِيحٍ شَبَهَتْهُمْ كَسْوَالِ
مَتَعْلَمٍ مَعْلَمِهِ عَمَّا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِهِ وَلَيْسَ بِاعْتِرَاضٍ عَلَى اللَّهِ وَلَا طَعْنَ
فِي بَنِي آدَمَ عَلَى وَجْهِ الْغَيْبَةِ فَانْهَمُوا عَلَى مَنْ أَنْ يَنْظُرَ بِهِمْ ذَلِكَ لِقَوْلِهِمْ
بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وَإِنَّمَا
عَرَفُوا ذَلِكَ بِأَخْبَارٍ مِنَ اللَّهِ أَوْ تَلَقَّوْا مِنَ الْوَحْيِ وَاسْتِنْبَاطَ عَمَّا رَكَنُوا فِي
عُقُولِهِمْ أَنَّ الْعَصْمَةَ مِنْ خَوَاصِهِمْ أَوْ قِيَاسَ لِأَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ

(آیت) انہوں نے عرض کیا، کیا آپ زمین میں ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے نظام کو بگاڑ دے گا اور اس میں خونریزیاں کرے گا۔

(عبارت) یہ اس بات پر تعجب ہے کہ زمین کی آبادی اور اس کی اصلاح کے لئے ان کو خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے جو اس میں فساد برپا کریں گے، یہ کہ اہل اطاعت کی جگہ اہل معصیت کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے اور نیز اس حکمت کے انکشاف کی درخواست کرنا ہے جو ملائکہ پر مخفی رہ گئی اور جو ان مفاسد پر غالب آگئی اور انکو ناقابل اعتناء قرار دے دیا۔ اور اس حقیقت کی خبر معلوم کرنی ہے جو ان کی رہبری کرے اور انکے شبہ کو دور کر دے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک طالب علم اپنے استاد سے اس چیز کی بابت پوچھ لیتا ہے جو اس کے دل میں شککتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ فائبانہ طور پر بنی آدم پر طعن و تشنیع ہے اس لئے کہ ملائکہ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے ساتھ یہ گمان قائم کیا جائے، کیونکہ ارشاد باری ہے بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم بند ہیں جو اس کے قول سے سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم ہی پر عمل کرتے ہیں۔

اور ملائکہ نے خلیفہ کا یہ نقص یا تو اللہ تعالیٰ کے خبر دینے سے جانا یا لوح محفوظ سے استفادہ کر کے جانا یا اس بنیاد سے مستنبط کر کے جاننا جو ان کی عقلوں میں جاگزیں تھی کہ عصمت عن الخطاء ملائکہ ہی کی خصوصیت ہے یا تنقلین یعنی جن وانس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے جانا۔

تشریح

آیت کریمہ کے تحت جو تفسیری عبارت نقل ہوئی ہے وہ بقول شیخ زادہ فرقہ حشویہ کے دو استدلالوں کا جواب ہے یہ دونوں استدلال انہوں نے اس پر کئے ہیں کہ ملائکہ معصوم عن الخطاء نہیں ہیں۔ حشویہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ ملائکہ نے فعل باری پر اعتراض کیا یعنی خلیفہ کی تخلیق اور اس کے منصب خلافت پر فائز کئے جانے پر اعتراض کیا، اور فعل باری پر اعتراض کرنا معصیت ہے، پس ملائکہ معصوم عن المعصیت نہیں ہیں۔ نیز بنی آدم پر طعن و تشنیع بھی ملائکہ سے ہوئی اور طعن و تشنیع بھی معصیت ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ ملائکہ کا یہ قول نہ فعل باری پر اعتراض ہے اور نہ بنی آدم پر طعن ہے کیونکہ فرشتوں کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ فعل باری پر اعتراض کریں یا کسی کے اوپر زبان طعن دراز کریں خود حق تعالیٰ نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بأمرہ یعملون وہ اللہ کے محترم بندے ہیں اور ان کا دائرہ عمل حق تعالیٰ کے اوامر پر محدود ہے۔ اُس سے سر مو تجاوز نہیں کرتے۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ قول اعتراض نہیں ہے تو پھر اور کیا ہے؟

قاضی نے فرمایا یہ اس بات پر اپنے تعجب کا اظہار ہے کہ اصلاح ارض کے لئے اس کو کیونکر خلیفہ مقرر کیا گیا جس کی خویش افساد ہے، یا اس پر تعجب ہے کہ اہل طاعات کے رہتے ہوئے اہل معصیت کا انتخاب کیوں عمل میں آیا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شئی پر تعجب کرنا اور اس کے ادراک سے خود کو عاجز ظاہر کرنا معصیت نہیں ہے۔

یہ یوں جواب دیا جائے کہ ملائکہ کے قول کا مقصد یہ ہے کہ بار الہا اس پیدا کئے جانے والے خلیفہ میں مفاسد ہیں پھر بھی تو نے خلافت کے لئے اس کا انتخاب فرمایا ہے، یہ انتخاب یقیناً کسی دقیق و عظیم حکمت پر مبنی ہے جو ان مفاسد پر چھا گئی اور جس کی عظمت کے آگے یہ مفاسد ناقابل اعتناء ٹھہرے، خدا یا وہ حکمت کیا ہے اس کو ہم پر شکف فرمادے، اور کسی حقیقت کے انکشاف کی درخواست کرنا معصیت نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی سلامت روی اور نیاز مندی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے ایک نیاز مند طالب علم اپنے مشفق استاد کے روبرو اپنا علمی غلبان رکھ کر اس کو دور کر لیتا ہے۔

وانما عرفوا ذلک۔ یہ حشویہ کے دوسرے استدلال کا جواب ہے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ خلیفہ یا بنی آدم کا مقصد ہونا یا خورنہ ہونا اب تک غیب تھا جس کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو علم نہیں تھا پس ملائکہ کا ایک غیبی امر میں عقلی گھوڑے دوڑانا اور محض ظن و تخمین کی بنیاد پر نوع بنی آدم کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا آیت کریمہ لا تقف ما لیس لك بہ علمہ کے خلاف ہے۔ نیز اپنے ظن اور خواہش کی پیروی کرنا اور ظاہر ہے کہ ظن اور خواہش کی پیروی بھی معصیت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملائکہ نے ظن و خواہش کی پیروی نہیں کی بلکہ ان کو حق تعالیٰ نے خبر دی تھی کہ خلیفہ کے خیوس فساد بھی ہے۔ یا انہوں نے لوح محفوظ میں پڑھا تھا اور ممکن ہے کہ صرف یہی خبر پڑھ کے ہو

کہ ایسی نوع کو خلافت عطا کی جائے گی جس میں مادہ فساد و خونریزی ہوگا اور اس میں حکمت کیلئے اس کو کوڑھنے کا موقع نہ آیا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں طریقے مفید یقین ہیں مفید ظن نہیں ہیں، پس ظن کی پیروی لازم نہیں آتی یا جواب میں یہ بات کہی جائے کہ ملائکہ کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ معصوم عن الخطاء ہونا صرف ملائکہ کا خاصہ ہے۔ لہذا اس سے انہوں نے قیاس کیا کہ دوسری جو نسی بھی مخلوق آئے گی وہ معصوم نہیں ہوگی یا جنہوں پر انسانوں کو قیاس کر لیا اور ظاہر ہے کہ قیاس بھی ایک حجت شرعیہ ہے، شرعی قیاس کرنے والے کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ظن و تخمین کی پیروی کر رہا ہے۔

والسفك والسبك والسفح والشنق انواع من الصب فالسفك يقال في الدرع والدم والسبك في الجواهر المذابة والسفح في الصب من اعلی والشنق في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك الشنق وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا اي يسفك الماء فيهم

ترجمہ اور سفک اور سبک، اور سفح اور شنق مختلف قسمیں ہیں صبت کی، پس سفک استعمال کیا گیا جاتا ہے خون اور آنسو کے بہانے میں اور سبک پگھلی ہوئی دھاتوں میں اور سفح اوپر سے گرنے میں اور شنق مشک وغیرہ کے منہ سے اندھیلنے میں اور اسی طرح سن ہے اور بعض نے یسفک بصیغہ مجہول پڑھا ہے، اس صورت میں من کی جانب لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی۔ خواہ من کو موصو لہ قرار دیا جائے یا موصوفہ تقدیری عبارت ہوگی ویسفک الماء فیہم۔

تشریح یہ یسفک الماء کے مصدر سفک سے بحث ہے۔ فرماتے ہیں کہ چار مصدر ہیں جو تنقار یا المعنی ہیں ان میں بہت معمول سافرق ہے، سفک، سبک، سفح، شنق یہ چاروں صبت کے معنی میں مشترک ہیں یعنی چاروں میں بہاؤ کے معنی پائے جاتے ہیں، فرق صرف معمولی سی قیدوں کا ہے، گویا صبت ایک لفظ عام ہے اور یہ چاروں اس کے خصوصی افراد ہیں یا یوں کہئے کہ صبت ایک جنس مشترک ہے اور یہ چاروں اس کی انواع ہیں۔ پس صبت کے معنی میں مطلقاً بہانا خواہ کسی بھی چیز کو بہایا جائے اور کسی بھی طریقہ سے بہایا جائے اور سفک کے معنی ہیں آنسو یا خون کا بہانا، ایک خاص قسم ہوتی، اور دوسری قسم سبک ہے بمعنی پگھلائی ہوئی دھاتوں کا بہانا، تیسری قسم سفح ہے بمعنی اوپر سے پانی یا سیال چیز بہانا جو تھی قسم شنق ہے بمعنی برابر سے ایک برتن سے دوسرے برتن میں بہانا (انڈیلنا) جیسے مشکیزہ وغیرہ سے گلاس میں بہانا۔ قاضی نے فرمایا کہ سن سین مہملہ کے ساتھ بھی اسی معنی میں ہے جس معنی میں شنق مجھے کے ساتھ ہے، بعض نے دونوں میں تھوڑا سا فرق کیا ہے، شنق مجھے میں قوت کے ساتھ اندھیلنے کے معنی میں اور سین مہملہ آہستہ اور نرمی سے اندھیلنے کے معنی میں ہے۔

وقرئ یسفک - یہ یسفک میں دوسری قراءت کا ذکر ہے، پہلی قراءت صیغہ معرود کے ساتھ

ہے اس صورت میں یَسْفِكُ کی ضمیر فاعل مَنْ کی طرف راجع ہوگی، ترجمہ آیت میں یہی قراءت ملحوظ ہے دوسری قراءت صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، اس صورت میں نائب فاعل دَمُ ہوگا۔ پس مَنْ کی جانب لوٹنے کے لئے یسفک میں کوئی ضمیر نہ ہوگی، حالانکہ ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے خواہ مَنْ کو موصولہ قرار دے کر یسفک کو اس کا صلہ قرار دیا جائے۔ خواہ مَنْ کو موصوفہ قرار دیا جائے۔ اور یسفک کو اس کی صفت۔ کیونکہ جملہ خواہ صلہ واقع ہو خواہ صفت اس میں ایک ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے جو موصول یا موصوف کی جانب رجوع کرتی ہو قاضی نے فرمایا کہ دوسری قراءت کی صورت میں عائذ مجزوف ہوگا اور وہ فہم ہے یہ ضمیر جمع مَنْ کی جانب اُس کے معنی جمعی کے لحاظ سے راجع ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی یسفک الدماء فیہم یعنی کیا مقرر فرمائیں گے آپ ایسوں کو جن میں خون بہائے جائیں گے۔

وَمَنْ نُسَبِّحُ مُحَمَّدًا وَنُقَدِّسُ لَكَ حَالٍ مَقْرَرَةٍ لِحُجَّةِ الْأَشْكَالِ كَقَوْلِكَ الْخَنَّاسُ إِلَى أَعْدَائِكَ وَأَنَا الصَّدِيقُ الْمَحْتَاجُ وَالْمَعْنَى اِستخلاف عصاة و مَن مَعصومون احقا بدينك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المَجْعُولَ خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوة وغضبية تو ديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعو الى المعرفة والطاعة ونظر واليهام مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضى الحكمة ايجاد فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فمَن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطوعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كلاحاطة بالجزئيات استنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قال اِنِّى اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

(آیت) اور آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لئے تقدیس ہم تو کرتے ہی ہیں۔
ترجمہ (عبارت) یہ آیت مال ہے جو اشکال کے رُخ اور اس کی وجہ کی تاکید کر رہا ہے، جیسے تم یہ

کہو۔ اتحسن الی اعدائک وانا الصدیق المحتاج کیا تم اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کرتے ہو حالانکہ تم
 تمہارا دوست اور حاجت مند ہو اور مفہوم یہ ہے کہ کیا آپ خلیفہ بنائیں گے نافرمانوں کی حالانکہ ہم معصوم ہیں اور
 خلافت کے حق دار ہیں اور مقصود اس سبب کو پوچھنا ہے جس نے بنی آدم کو ان چیزوں کے باوجود ترجیح دے دی
 جن کا ان سے اندیشہ ہے مقصود خود ستائی اور فخر نہیں ہے اور گویا ملائکہ یہ جانتے تھے کہ جس کو خلیفہ مقرر کیا جائے
 اسے وہ تین قوتیں رکھتا ہے اور ان ہی کے اوپر اس کے امور کا دار و مدار ہے، قوت شہویہ، قوت غضبیہ اور قوت
 قوتیں اس کو فساد اور خونریزی تک پہنچائیں گی اور تیسری قوت عقلیہ ہے جو اس کو معرفت اور احکام کی دعوت
 دیتی ہے۔ اور ملائکہ نے ان تینوں پر انفرادی حیثیت سے نظر ڈالی یعنی ہر ایک کو دوسری قوت سے الگ کر کے
 دیکھا اور سوال کر بیٹھے کہ ان کے خلیفہ بنانے میں کونسی حکمت ہے۔ حالانکہ حکمت ان کی ان دو قوتوں کی وجہ سے
 ان کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتی ہے جانشینک ان کو خلیفہ بنایا جائے اور وہ گئی قوت عقلیہ تو ہم خود ہی ان باتوں
 کو قائم کئے ہوئے ہیں جن کی قوت عقلیہ سے توقع ہے اور ہمارے قائم کرنے میں ان مفاسد کے مکر اور تعارض
 سے بھی سلامتی ہے اور ملائکہ ان دونوں قوتوں میں سے ہر ایک کی ان فضیلتوں سے غافل ہو گئے جو ان کو اس
 وقت حاصل ہوتی ہے جب یہ ہنر ہو جائیں، عقل کے مطیع ہو جائیں اور خیر کے عادی ہو جائیں جیسے فضیلت
 عفت و شجاعت و مجاہدہ خواہش اور فضیلت انصاف، اور ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ترکیب مجموعی ان چیزوں کا
 فائدہ دیتی ہے جن سے بساط و افراد قاصر رہتے ہیں۔

جیسے جزئیات کا احاطہ اور صنعتوں کا استنباط و ایجاد، اور کائنات کے منافع اور اس کی صلاحیتوں
 کو قوت سے فعل کی جانب لانا جو خلیفہ بنانے کا مقصد ہے، اور ان ہی رموز کی جانب اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان
 قال انی اعلم ما لا تعلمون سے اشارہ فرمایا یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔
 اس عبارت میں دہن و سخن نسبت محمد اک الایہ کی ترکیبی حیثیت اور اس کے معنی مقصود سے بحث
 کی گئی ہے، ترکیبی اعتبار سے یہ انجمل کی ضمیر مخاطب سے مال واقع ہے اور اس حال سے اشکال کا
 رُخ موکد ہو رہا ہے۔ عبدالحکیم نے کہا کہ اشکال کی تاکید اس لئے ہو رہی ہے کہ اشکال دو جزوں پر مشتمل ہے
 اور یہ اس کا جزو ثانی ہے۔ کیونکہ پورا اشکال یہی تو ہے کہ آپ خونریز اور مفسد قوم کو تسبیح و تقدیس کرنے والی
 جماعت کی موجودگی میں خلیفہ بنا رہے ہیں۔

آیت کا ترجمہ کچھ بھی کر دیا جائے لیکن یہ امر طے شدہ ہے کہ ملائکہ کا مقصود جیسا کہ فرقہ حشویہ نے سمجھا ہے
 خود بینی و خود ستائی یا فخر و مباہات ہرگز نہیں تھا۔

مقصود صرف یہ معلوم کرنا تھا کہ معصومین پر غیر معصومین کو ترجیح دینے کا سبب کیا ہے، قاضی نے ملائکہ
 کے اشکال کی ایک لطیف اور فلسفیانہ تعبیر بھی پیش کی ہے، وہ یہ کہ ملائکہ یہ جانتے تھے بنی آدم میں تین طرح کی قوتیں دیوت
 کی جائیں گی۔ قوت شہویہ جس کا مدار گل پر ہے۔ قوت غضبیہ جس کا مدار قلب پر ہے۔ قوت عقلیہ جس کا مدار دماغ پر ہے۔
 قوت شہویہ و قوت غضبیہ تو موجب ہیں فساد و خونریزی کی، اور قوت عقلیہ داعی ہے معرفت و طاعت
 کی اور ظاہر ہے کہ دو کے آگے بیماری ایک کی کیا پیش جائے گی مغلوب ہو کر رہ جائے گی۔

پس مقصود سوال یہ ہے کہ ایسے مجموعہ کو وجود دینے بلکہ اس کو خلافت عطا کرنے میں کون سی حکمت کارفرما ہے جبکہ اس مجموعہ کا غالب عنصر شر و فساد ہے۔

حق تعالیٰ نے انی اعلم ما لا تعلمون سے اجمالاً و کناۃً اُس حکمت غامضہ اور سرخفی کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ اے ملائکہ قدس اُس حکمت غامضہ کو میرے علم اور میری حکمت کے حوالے کرو۔ میں ہونیوالے خلیفہ کی صلاحیتوں سے خوب واقف ہوں۔ تمہیں چونکہ ان کا علم نہیں ہے اس لئے تمہارے لئے صرف تسلیم و رضا کی راہ ہے۔

رموز مملکتِ نویش خسرواں دانشدہ گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش :
اُن بے شمار حکمتوں میں سے ایک یہی ہے کہ قوتِ شہویہ، اور قوتِ غضبیہ جن کو تم منبع شر و فساد سمجھتے ہو یہی کمزور بن جاتی ہیں جب ان کا قوتِ عقلیہ سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے۔

قوتِ شہویہ کا جب تک عقلیہ سے میل نہیں ہوتا تو وہ ہوس رانی کی آخری حد بہیمیت تک پہنچا دیتی ہے یا تفریط کا شکار ہو کر خود اور افسردگی کی حدیں لے آتی ہے لیکن جب قوتِ عقلیہ اس کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس کو افراط و تفریط سے بچا کر اعتدال پر لانے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو اس سے عفت اور مجاہدہ کی صفت پیدا ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا قوتِ غضبیہ جب تک غیر مہذب یا بے لگام رہتی ہے تو اگر افراط کا شکار ہو گئی تو تہور اور ہلاک کوشی تک پہنچا دیتی ہے اور اگر تفریط کا شکار ہو گئی ہے تو خن اور بندلی پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن قوتِ عقلیہ کی گرفت میں آنے کے بعد اس سے شجاعت اور انصاف کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی قوتِ غضبیہ کے مقتول ہو جانے کے بعد آدمی حق کے لئے بیباک ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی ادائیگی حقوق کے سلسلہ میں منصف مزاج ہو جاتا ہے۔ پس ملائکہ نے جن کو منبع شر و فساد سمجھا تھا وہ قوتیں بھی منبع حسنات ثابت ہوئیں۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ مختلف قوتوں اور متضاد عفروں سے ترکیب پانے والے جسم میں وہ فوائد و خصوصیات ہیں جو اشیاء بسیطہ غیر مرکبہ میں نہیں ہیں چنانچہ ملائکہ چونکہ بسیطہ ہیں اس لئے متعدد قوائے جسمانی اور حواس ظاہری سے محروم ہیں۔

لہذا مختلف رنگ، مختلف آوازیں، مختلف ذائقے، مختلف بوئیں اور متعدد دلیسی کیفیات انکے ادراک میں نہیں آ سکتیں کیونکہ ان کے ادراک کی صلاحیت حواس ظاہرہ ہی میں ہے۔ اور جب ملائکہ کو ان کا ادراک اور اُن کی گہرائی کا علم نہیں ہو سکتا تو وہ کسی صنعت کو نہ ایجاد کر سکتے ہیں اور نہ کائنات کی صلاحیتوں کو بروکھ کر لاسکتے ہیں۔ حالانکہ خلیفہ بنانے کا مقصود یہی ہے کہ وہ کائنات کی پوشیدہ صلاحیتوں کو اجاگر کرے اور عالم کو آباد کر کے اس پر اللہ کا حکم نافذ کرے۔

اولادِ آدم یا بنی نوع انسان میں چونکہ مختلف قوی جسمانیہ اور متعدد حواس ظاہرہ موجود ہیں اس لئے وہ تمام جزئیاتِ مذکورہ کا احاطہ بھی کر سکتا ہے اور صنعتوں کو ایجاد کر کے کائنات کے منافع کو قوت کے مرحلہ سے نکال کر بالفعل بنا سکتا ہے۔ اس لئے خلافتِ ارضی کے لئے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔

والتسبیح تبعید الله عن السوء وكن لك التقديس من ستر في الارض والماء
وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابقا ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشيء
مبعده عن الاقذار ومحمد ك في موضع الحال اي متلبسين بحمدك على ما الهمتنا
معرفتكم ووقفنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهما سناد التسبيح الى انفسهم
ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كانهم قابلوا الفساد المفسر
بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذي هو اعظم الافعال الذميمة
بتطهير النفس عن الاناثام وقيل نقدسك واللام زائدة۔

ترجمہ اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو بعبید تصور کرنا ہے نقص سے اور اسی طرح تقدیس ہے، یہ دونوں ماخوذ ہیں
تسبیح فی الارض والماء اور قدس فی الارض سے، یہ اس وقت بولے جاتے ہیں جب کوئی
زمین اور پانی میں دور تک چلا جائے، اور کہا جاتا ہے قدس جب کوئی پاک کر دے اس لئے کہ شئی کو پاک کرنے
والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے۔

اور محمد ك حال کے عمل اعراب میں ہے، یعنی متلبسين بحمدك على ما الهمتنا الخ ہم تیری
تسبیح کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس برتری حمد و ثنا اور تیرا شکر بھی کرتے ہیں کہ تو نے اپنی معرفت ہمارے دل میں
طالی اور اپنی تسبیح کی ہم کو توفیق بخشی، و محمدك کے ذریعہ ملائکہ نے اس وحیم کی تلافی کر دی جو ان کے اپنی ذات
کی طرف تسبیح کی نسبت کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

اور نقدس لك کے معنی ہیں اے اللہ ہم محض تیرے لئے تیری وجہ سے، تیری خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔
گویا ملائکہ نے فساد جن کی تفسیر ایک جماعت کے نزدیک شرک ہے اس کا مقابلہ تسبیح سے کیا۔ اور سفك
دماء یعنی خونریزی جو افعال فحشہ میں سب بڑا گناہ ہے اس کا مقابلہ تقدیس یعنی خود کو گناہوں سے پاک رکھنے سے کیا۔
اور بعض نے کہا ہے کہ قدس لك کے معنی ہیں نقدسك اے اللہ ہم تجھ کو مقدس اور پاک سمجھتے ہیں اور
لك کا لام زائد ہے۔

تشریح یہ تسبیح و تقدیس کے معنی مرادی اور معنی لغوی کا بیان ہے اسی کے ضمن میں و محمدك کی ترکیبی
حیثیت و نقدس لك کے لازم پر بحث ہے، نیز اس فرق کا بھی اظہار ہے جو معنی حیثیت سے
تسبیح اور نقدس لك کے درمیان ہے۔ تسبیح کا مجرد سبح فی الملاء اور تقدیس کا مجرد قدس فی الارض
استعمال ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے معنی ہیں دور تک چلا جانا، دور کل جانا، باب تفعیل میں آکر یہ متعدی ہو
اور معنی ہوئے دور کر دینا، اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے معنی یہ ہوں گے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حق میں
غفور رکھتا ہے کہ وہ ہر طرح کے نقص و عیب سے عبید ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ قدس کبھی کبھار (پاک کرنا) کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پس تقدیس کے دو معنی ہوئے بعید رکھنا، پاک کرنا، اور حقیقت یہ ہے کہ تبعد اور تطہیر میں ایک طرح کا لزوم ہے کیونکہ جب شئی کو پاک کر دیا گیا تو گویا اس کو گندگیوں سے دور کر دیا گیا۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ تسبیح اور تقدس میں کچھ فرق ہے یا دونوں مترادف اور ایک دوسرے کی تاکید ہیں زرخشی کی رائے یہ ہے کہ تسبیح و تقدیس میں تو ترادف لیکن قرآن کریم میں وارد ہونے والے نسبہ بجمد لك اور تقدس لك کے درمیان فرق ہے۔

تسبیح و تقدیس دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی پاک ظاہر کرنا کسی کو نقائص سے بعید خیال کرنا، آیت کریمہ میں تسبیح سے مراد وہ پاکی ہے جو ملائکہ کے اعتقاد میں ہے اور تقدس سے مراد وہ پاکی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں ہے یعنی ہمارے عقیدہ میں بھی تو پاک ہے اور حقیقتہً اپنی ذات میں بھی پاک ہے۔

یا دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسبیح میں وہ نزاہت باری مراد ہے جو طاعات کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے اور تقدس لك میں وہ نزاہت مراد ہے جو اعتقادات میں ظاہر ہوتی ہے یعنی اے اللہ ہم تجھ کو منزہ ظاہر کرتے ہیں اپنی طاعات و عبادات کے ذریعہ اور ہم تجھ کو منزہ باور کرتے ہیں اپنے اعتقادات میں زرخشی کی اس توجیہ کے مطابق تقدس لك کا لام زائدہ ہے اور وہ نقد سک کے معنی میں ہے

قاضی نے دونوں کے درمیان جو فرق کیا ہے اس کے مطابق لام کو زائدہ نہیں ماننا پڑتا قاضی کہتے ہیں کہ تسبیح کے معنی ہیں ہم اللہ تعالیٰ کو تمام نقائص سے بعید سمجھتے ہیں اور اس کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اور تقدس لك کے معنی ہیں۔ خدا کی مرضی کی خاطر ہم خود کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔ گویا ملائکہ نے تسبیح بجمد، میں تو صرف اللہ تعالیٰ کی نزاہت بیان کی۔ اور تقدس لك میں اپنی طہارت کا ذکر کیا قاضی فرماتے ہیں کہ ہماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق تقابل بھی کامل ہو جاتا ہے یعنی ملائکہ آدم کے فساد کے مقابلہ میں اپنی تسبیح رکھی۔ چونکہ فساد کی تفسیر ایک جماعت نے شرک سے کی ہے اور شرک کا تعلق عقیدہ سے ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں تسبیح کا لفظ آیا جس کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے بعید نقص ہونے کا عقیدہ رکھنا۔

اور آدم کے سفک دماء (خونریزی) کے مقابلہ میں اپنی تقدیس (گناہوں سے پاکی) رکھی۔ ظاہر کہ سفک دماء ایک فعل اور عمل ہے اس لئے مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقدس لك کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے ملائکہ کا فعل اور عمل ظاہر ہوئے کہ ان کا اعتقاد۔

و بجمد لك فی موضع الحال۔ یہ و بجمد کی ترکیب نحوی یا حالت اعرابی سے بحث ہے، فرماتے ہیں کہ و بجمد ک حال ہے اور اس کا ذوالحال تسبیح کی ضمیر فاعل ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

ونحن نسبہ بجمد لك یعنی خدا یا ہم تیری تسبیح کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تیری اس توفیق تسبیح اور تیرے اس الہام معرفت پر ہم تیرا شکر بھی کرتے ہیں۔

قاضی کہتے ہیں کہ ملائکہ کے قول ونحن نسبہ سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ ملائکہ عجب اور افتخار میں مبتلا

تھے جہی تو انہوں نے اپنی تسبیح کا مظاہرہ کیا۔ پس و مجدک کے ذریعہ اس وہم کا تدارک کیا گیا ہے کہ آپ ہی تیری اس توفیق پر تیرا شکر ادا کرتے ہیں، ہم اپنی تسبیح کو محض اپنا پیدا کردہ عمل سمجھ کر اس پر اترائے ہوئے نہیں ہیں۔ یہاں ایک بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ملائکہ کون سے الفاظ اور کون سے صیغوں میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں، حسن بھری نے فرمایا کہ وہ الفاظ ہیں سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ العظیم، یہی روایت حضرت ابوذر غفاریؓ سے بھی ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوال کیا یا رسول اللہ ما صلوة الملائكة لے رسول خدا فرشتوں کی نماز کیا ہے؟ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی جواب نہیں مرحمت فرمایا اس کے فوراً بعد حضرت جبریل علیہ السلام حاضر ہوئے اور انہوں نے فرمایا کہ عمر نے اہل سماء کی نماز کے بارے میں دریافت کیا ہے فرمایا ہاں جبریل نے کہا میرا ان کو سلام کیئے اور ان کو خبر دید کیجئے کہ آسمان دنیا کے ملائکہ توجہ میں قیامت تک کے لئے حریرہ میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کی تسبیح ہے سبحان ذی الملك والملائكة اور دوسرا آسمان دای قیامت تک کے لئے قیام میں ہیں اور سبحان ذی العزة والجبروت پڑھتے ہیں اور تیسرا آسمان والے رکوع میں ہیں اور ان کا وظیفہ ہے سبحان الحي الذي لا يموت۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا أَمَا بَخْلَقَ عِلْمَ ضَرُورِيَّ بَهَا نِيَه أَوِ الْقَائِي رَوْعَه
وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى سَابِقَةِ اصْطِلَاحٍ لِيَتَسَلَّسَلَ وَالتَّعْلِيمُ فَعَلَ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ
غَالِبًا وَلِذَلِكَ يَقَالُ عِلْمُهُ فَلَمْ يَتَعْلَمْ وَآدَمُ اسْمٌ عَجَبِيٌّ كَأَزْرٍ وَشَالِحٍ وَاشْتِقَاقُهُ
مِنَ الْإِدْمَةِ وَهِيَ السَّمْرَةُ أَوْ مِنَ الْإِدْمَةِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْإِسْرَةِ أَوْ مِنَ أَدِيمِ
الْأَرْضِ لَمْ يَرَوْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ تَعَالَى قَبْضُ قَبْضَةٍ مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ
سَهْلَهَا وَحَزَنَهَا فَخَلَقَ مِنْهَا آدَمَ فَلِذَا لَكَ يَاقِي بَنُوهُ أَخْيَافًا أَوْ مِنَ الْإِدْمِ وَالْإِدْمَةُ بِمَعْنَى
الْإِلْفَةِ تَعْسَفُ كَاشْتِقَاقٍ أَدْرِيسٍ مِنَ الدَّرْسِ وَيَعْقُوبُ مِنَ الْعَقْبِ أِبْلِيسُ مِنَ الْإِبْلَاسِ

آیت اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کل چیزوں کے اسماء کا۔
(عبارت) یہ تعلیم یا تو آدم بن اسماء کا علم بدیہی پیدا فرما کر دی گئی یا ان کے دل میں ڈال کر اور اس کے لئے کسی سابقہ اصطلاح کی جانب کوئی حاجت نہیں کہ تسلسل لازم آئے اور تعلیم ایک فعل اور عمل ہے جس پر اکثر و بیشتر علم کا ترتیب ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے عَلَّمْتَهُ فَلَمْ يَتَعْلَمْ میں نے اس کو سکھایا لیکن اس نے نہیں سیکھا، اور آدم عجی نام ہے جیسے آذر و شالِح عجی ہیں اور اس کو اِدْمَةُ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ بِمَعْنَى اِندَمَ گوں ہونا سے یا اِدْمَةُ بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ بِمَعْنَى اسوہ و نمونہ سے، یا حدیث ان اللہ تعالیٰ قبض قبضۃ الخ، یعنی اللہ تعالیٰ نے پورے روئے زمین سے ایک مٹھی لی جس میں نرم اور سخت دونوں طرح کی زمین تھی۔ پھر اس نے

آدم کو پیدا فرمایا اور اسی وجہ سے اولاد آدم مختلف رنگ و روپ میں ظاہر ہوئی ہے غرض اس حدیث کی روشنی میں آدم کو اديم الارض سے یا اُدم اور اُدمۃ بمعنی الفت سے ماخوذ قرار دینا تکلف ہے جیسا کہ ادیس کو ذریعہ اور یعقوب کو عقب اور ابلیس کو ابلاک سے مشتق قرار دینا تکلف ہے۔

تشریح یہ تعلیم کی کیفیت اور آدم کے صیغہ پر بحث ہے۔ عبدالحکیم محشی بیضاوی فرماتے ہیں کہ علم آدم الا سماء معطوف ہے قال انی اعلم ما لا تعلمون پر اور اس عطف کا مقصود یا اسی کا فائدہ معطوف کے ذریعہ معطوف علیہ کی تفسیر کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف جملہ محدثہ پر ہو یعنی فجعل خلیفۃ و سماہ آدم و علم آدم الا سماء الآیۃ آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم وہی طور پر ہوئی، کسی طور پر نہیں، اب تعلیم وہی کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدم کی ذات میں یا ان کے دل و دماغ میں اسماء کا علم بلا واسطہ پیدا فرما دیا گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈالا گیا۔ قاضی نے اوالقاء فی الرتۃ سے اسی دوسری صورت کی جانب اشارہ کیا ہے غرضیکہ قاضی کی دونوں توجیہوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدم کو جو علم دیا گیا وہ علم استدلالی نہیں۔ علم بدیہی تھا اور وہ وہی بھی تھا اس میں آدم کے کسی فعل اختیاری کو دخل نہیں تھا۔

شیخ زادہ نے کہا کہ تعلیم انہی مختلف طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈال کر، کبھی پس حجاب کوئی آواز سنوا کر، کبھی فرشتوں کو بھیج کر ان کے ذریعہ تلاوت کروا کر، سب سے افضل و اشرف یہی تیسرا طریقہ ہے۔ قرآن حکیم میں بھی ان مختلف طریقوں کا ذکر ہے۔ ارشاد ہے۔ وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا الْآیۃ شارحین بیضاوی نے تعلیم اسماء کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اسماء کی تعلیم اس طرح دی کہ پہلے تمام انواع اور وسائل معاش، مثلاً گائے، بیل، گھوڑا ہل وغیرہ کو پیدا فرمایا۔ پھر آدم کو وہ انواع و وسائل دکھلا کر ان کے دل میں ان کے نام، ان کے کام اور ان کی کیفیت استعمال انکار فرمائی مثلاً گائے کے بارے میں تعلیم دی کہ وہ دودھ کے لئے ہے، اور گھوڑا سواری کے لئے وغیرہ۔

ولا یفتقر انی سابقۃ اصطلاح۔ یہ ابوہاشم کا رویہ ہے۔ ابوہاشم کہتے ہیں کہ حضرت آدم کو اسماء کا علم استدلالی دیا گیا تھا اور اسماء تو یقینی یعنی حق تھیں لہذا ان کے الہام کردہ ہیں بلکہ خود آدم کے وضع کردہ ہیں۔ ابوہاشم کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کی تعلیم بغیر انت سابقہ اور اصطلاح سابق کے نہیں ہو سکتی گویا تعلیم سے پہلے ان کو ایک اصطلاح اور لغت بنانے کی صلاحیت بخشی گئی جب وہ اصطلاح اور لغت بن گیا تو اسی وضع کردہ لغت میں ان کو تعلیم دی گئی۔

ابوہاشم کے اور بھی استدلالات ہیں جن کے مفصل جوابات تفسیر کبیر میں موجود ہیں۔ شائقین حضرات امام ربانی کے بحر زقار میں غوطہ لگائیں۔ قاضی نے ان متعدد جوابات میں سے صرف ایک جواب لیا ہے، راقم الحروف شکیل احمد تمبوری نے جب التقریر الحامی جس کی تمام جلدیں راقم ہی کی تصنیف کردہ ہیں اور راقم ہی کی کاوش جگہ اور محنت فکر و نظر کا نتیجہ ہیں وہ کسی مدرس یا استاذ کی درسی تقریر ہرگز نہیں ہیں، اور حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب کی جانب انتساب محض برکت اور ان کی ذات گرائی سے غایت تعلق کئی بنا پر تھا، مقدمہ نگار یا دیباچہ نگار جناب کاشف الہامی صاحب نے دیباچہ محض لاعلمی میں تحریر فرمایا ہے، وہ اصل حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں ان کو یہ ہرگز معلوم نہیں کہ التقریر الحامی

کسی کی تصنیف ہے یا تقریر ان سے ایک مخصوص قسم کا دیباچہ لکھنے کو کہا گیا انہوں نے امثالاً لکھ دیا۔ الغرض اسکی پہلی جلدوں میں میں نے اس کا التزام کیا ہے کہ امام رازی اور علامہ زنجیری کی آراء کو با تفصیل اصل ماخذ سے نقل کر دوں، لیکن اب اس اسلوب کو اختصاراً چھوڑنا پڑا اور اسی کی تشریح پر قناعت کرنی پڑی جس کو قاضی نے انتہائی کیا ہے۔ قاضی نے تفسیر کبیر سے ابو ہاشم کا جواب لیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تعلیم کے لئے اصطلاح سابق کا ہونا ضروری ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اس اصطلاح سابق کی تعلیم کے لئے مزید کسی اصطلاح کو اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ اب وہ اصطلاح یا تو عین اصطلاح اول ہے یا غیر اصطلاح اول ہے۔ پہلی صورت میں توقف اشئی علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ دور ہے اور دوسری صورت میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اس دوسری اصطلاح کی تعلیم کے لئے اس سے پہلے کسی تیسری اصطلاح کا وجود ماننا پڑے گا اور تیسری سے پہلے چوتھی اصطلاح کا الغرض ایک غیر متناہی سلسلہ اصطلاحات کا جمع ہو جائے گا جو کہ تسلسل ہے۔ یہیں ثابت ہوا کہ تعلیم الہی آدم کو بغیر اصطلاح سابق کے ہوئی۔ اور تعلیم الہی اصطلاح سابق کی محتاج نہیں۔

قاضی نے فرمایا کہ تعلیم ایک عمل ہے جس پر اکثر علم مرتب ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل تعلیم پایا جائے اور اس پر علم کا ترتیب نہ ہو چنانچہ کہا جاتا ہے علمتہ فلم یتعلم میں نے اس کو تعلیم دی۔ لیکن وہ علم والا نہ ہوا، اگر عمل تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہوتا تو یہ مقولہ صحیح نہ ہوتا۔

شیخ زادہ کہ قاضی کی اس رائے سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح موثر پر اثر کا ترتیب لازم ہے۔ اور اثر اپنے موثر سے کبھی مختلف اور جدا نہیں ہوتا اسی طرح تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہے غالب اور اکثری نہیں ہے، اور علمتہ فلم یتعلم از قبیل مجاز ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو تعلیم دینے کی راہیں اختیار کیں لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر علم نہیں پیدا فرمایا اور میری کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔

وآدم اسم عجیبی = یہ آدم کی لغوی تحقیق ہے۔ آدم عجی علم ہے اور عجبہ اور علمیت کی بنا پر غیر منصرف ہے علماء نحو کہتے ہیں کہ انبیاء کرام کے اسماء گرامی میں صرف تین اسماء گرامی عربی ہیں یعنی محمد، شعیب، صالح اور باقی سب عجبہ ہیں۔ اور عجبہ میں بھی تین منصرف ہیں اور باقی غیر منصرف اس طرح کل چھ اسماء گرامی منصرف ہیں۔ صالح و ہود و محمد و شعیب و نوح و لوط۔ منصرف داں و دگر باقی ہمہ لاینصرف آدم اسی طرح ایک عجی علم ہے جس طرح آذر اور شالاج عجی علم ہیں۔

بعض نے کہا ہے کہ جس طرح ادریس دریں سے مشتق ہے اور کثرت درس و تدریس کی بنا پر ایک پیغمبر کا نام ادریس ہوا، اور یعقوب عقب سے مشتق ہے جس کے معنی بعد میں آنے کے ہیں۔ اور حضرت اسحق علیہ السلام کے بعد پیدا ہونے اور جانشین ہونے کی وجہ سے یعقوب کے نام سے موسوم ہوئے اور ابلیس ماخوذ ہے ابلا س (نا امید ہونا) سے ابلیس رحمت خداوندی سے نا امید ہونے کی وجہ سے ابلیس کہلایا۔

اسی طرح آدم کو بعض لوگوں نے اُذمۃ گندم گوں ہونا سے بعض نے اُذمۃ قابل پیروی ہونا سے، بعض نے اذیم الارض (روئے زمین) سے ماخوذ مانا ہے۔ اذیم الارض سے ماخوذ ماننے کی بنیاد یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پوری روئے زمین سے سخت زمین سے بھی اور نرم زمین سے بھی ایک مٹی لی اور اس سے حضرت آدم علیہ السلام کو

پیدا فرمایا۔ اسی وجہ سے اولاد آدم کے رنگ و روپ اور مزاج و طبیعت میں اختلاف ہے نیز آدم کا اشتقاق آدم یا آدمۃ بمعنی انس و الفت سے بھی مانا گیا ہے۔ دہر تسمیہ ظاہر ہے کہ آدم گندم گوں تھے اور وہ اسوہ اور قابل پرورد تھے، وہ روئے زمین کا خلاصہ تھے، ان کے مزاج اور طبیعت میں الفت اور انیت تھی اس لئے ان کا نام آدم محقق بیباوی نے فرمایا کہ یہ تمام تر مکلف اور تصنع ہے، نہ البیس مشتق ہے ابلاس سے اور نہ یعقوب عقب سے اور نہ ادریس درس سے اور نہ آدم آدمۃ یا ادم الارض وغیرہ سے مشتق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعلام و اسماء عجیب ہیں اور عجیب عربی سے مشتق نہیں ہو سکتا۔

والاسم باعتبار الاشتقاق ما یکون علامة للشیء ودلیلا یرفعہ الی الذہن من الالفاظ والصفات والافعال واستعمالہ عرفا فی اللفظ الموضوع لمعنی سواء کان مرکبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا اور اربطۃ بینہما واصطلاحا فی المفرد الدال علی معنی فی نفسہ غیر مقترن بأحد الازمۃ الثلاثۃ والمراد فی الآیۃ اما الاول والثانی وهو یستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حیث الدلالۃ متوقف علی العلم بالمعانی والمعنی انہ تعالیٰ خلق من اجزاء مختلفہ وقوی متبائنۃ مستعد لادراک انواع المدرکات من المعقولات والمحسوسات والتمخیلات والموہومات والہمہ معرفۃ ذوات الاشیاء وخواصہا والسمائہا واصول العلوم وقوانین الصناعات وکیفیۃ الاتہا۔

ترجمہ اور اسم اپنے معنی اشتقاقی کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی کی علامت اور ایسی دلیل ہو جو اس شئی کو بلند کر کے اور اٹھا کر ذہن تک پہنچا دے یعنی الفاظ، صفات اور افعال۔ اور اسم کا استعمال عرف عام کے اعتبار سے اس لفظ کے اندر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، خبر غیر ہو یا خبر یا خبر عنہ اور خبر کے درمیان حرف رابطہ،

اور اسم کا استعمال اصطلاح خاص کے اعتبار سے لفظ فر کے اندر ہے جو ایسے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ پر مشتمل نہیں ہیں اور آیت کریمہ میں اسماء سے مراد یا پہلے معنی ہیں یا دوسرے اور معانی ثانی متلزم ہیں، معنی اول کو، اس لئے کہ الفاظ کو اس حیثیت سے جانتا کہ وہ دلالت کرتے ہوں۔ متوقف ہے معانی کے جاننے پر اور مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے بنایا اور ان میں مختلف قسم کے مدرکات و معلومات کے ادراک کی صلاحیت رکھی یعنی معقولات، محسوسات، تمخیلات، موہومات کے ادراک کی۔ اور ان کے دل میں اشیا کی ماہیات، ان کے خواص، ان کے اسماء، علوم کے اصول، صنوع کے قواعد کلیہ، اور آلات کی کیفیت و صورت کی معرفت دال۔

تشریح

یہ اسماء کی تحقیق ہے اور تعلیم آدم سے کیا مراد ہے اس کی تشریح ہے۔
اسم کو فین کے نزدیک سمۃ بمعنی علامت سے مشتق ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک سمویۃ
مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں، اتنا ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھنا چاہیے کہ اسم کے تین معنی ہو سکتے ہیں
معنی اشتقاقی، معنی عرفی، معنی اصطلاحی، معنی اشتقاقی سب سے زیادہ وسیع اور عام ہیں، یعنی اسم شئی کسی
شئی کی علامت یا دلیل ہے جو اس شئی کو ذہن تک پہنچا دے یہ تعریف شئی کے علم اور نام پر شئی کے وصف اور
صفت پر اور شئی کے فعل اور عمل پر غرض کہ سبھی پر صادق آتی ہے کیونکہ شئی کا نام اس کے لئے علامت و دلیل
ہے اور نام سے ذہن میں اس کا تصور آ جاتا ہے، اسی طرح شئی کی صفت بھی اس کے لئے علامت و دلیل ہوتی
ہے مثلاً الرجل الاحمر وغیرہ علیٰ ہذا القیاس شئی کا عمل شئی کے لئے علامت ہے جیسے الرجل الحائض
الرجل الحداد وغیرہ۔

دوسرے معنی عرفی ہیں، عرف سے مراد عرف عام ہے یعنی جن کو عوام نے اختیار کر رکھا ہو وہ کسی خاص
طبقہ یا مخصوص اہل فن کی اصطلاح نہ ہو۔ عرف عام میں اسم کا استعمال اللفظ الموضوع لمعنی میں ہوتا ہے یعنی وہ
لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، مخبر عنہ یعنی اسم ہو یا خبر یعنی فعل ہو۔
معنی عرفی اور معنی اشتقاقی لازم و ملزوم ہیں یعنی جس طرح معنی اشتقاقی کا عالم وہی ہے جو صفات خواہ
احمال سبھی کا علم رکھتا ہو اسی طرح معنی عرفی کا عالم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص لفظ موضوع یا لفظ دال کا علم
رکھتا ہے اور لفظ موضوع کا علم مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس معنی کا علم نہ ہو جس کے لئے لفظ موضوع خاص ہوتا ہے
معنی عرفی کا عالم بھی صرف الفاظ کا عالم نہیں ہے بلکہ الفاظ اور معانی اور حقائق سبھی کا عالم ہے۔
تیسرے معنی اصطلاحی ہیں۔ اصطلاح سے مراد اہل عربیت اور اہل نحو کی اصطلاح ہے، اہل نحو کے
نزدیک اسم وہ لفظ مفرد ہے جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور وہ معنی کسی زمانہ پر مشتمل نہ ہوں۔

واضح ہو کہ تمام دقیقہ رس اور حقیقت پسند مفسرین اس جانب گئے ہیں کہ اسماء سے مراد صرف نام اور
الفاظ اور لغات کا علم نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ ایک شخص محض بچوں کی طرح چند ناموں کی
فہرست رٹ لینے کی وجہ سے مسجود ملائکہ، خلیفۃ اللہ فی الارض، مکرّم فی ملکوت السموات والارض بنا
دیا جائے، بلکہ علم آدم الاسماء سے اشیاء کے نام، ان کے خواص، ان کے افعال، ان کی ماہیات مراد ہیں
والمعنی انہ تعالیٰ خلقہ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آدم ملائکہ کے مابین افضل ثابت نہیں ہوتے اس
لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ترجیحی معاملہ کیا (عیاذ باللہ) کیونکہ آدم کو تعلیم دے دی اور ملائکہ کو تعلیم نہیں دی۔ برتری تو اس وقت
ظاہر ہوتی جب ان دونوں کو یکساں رکھا جاتا یعنی دونوں کو تعلیم دی جاتی، یا کسی کو نہ دی جاتی۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم سے مراد یہ نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کو باقاعدہ بٹھا کر پڑھایا لکھایا گیا اور
ان کو تیار کرانی گئی بلکہ تعلیم سے مراد استعداد علم عطا کرنا ہے۔ آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف
قوی سے پیدا کیا گیا۔ ان مختلف اجزاء سے ترکیب پانے کی وجہ سے ان میں مختلف مدرکات کے ادراک کی
صلاحیت تھی اور ملائکہ اپنی بباطلت اور عدم ترکیب کی بنا پر اس صلاحیت سے محروم تھے۔

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الضَّمِيرُ فِيهِ لِلْمُسَمَّيَاتِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا ضَمِنًا أَوْ
التَّقْدِيرِ بِأَسْمَاءِ الْمُسَمَّيَاتِ فَحُذِفَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لِدَلَالَةِ الْمُضَافِ عَلَيْهِ وَعَوِضَ
عَنْهُ اللَّامُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا لِأَنَّ الْعَرَضَ لِلسَّوَالِ عَنْ أَسْمَاءِ
الْمَعْرُوضَاتِ فَلَا يَكُونُ الْمَعْرُوضُ نَفْسَ الْأَسْمَاءِ سِيمَا أَنْ أَرِيدَ بِهِ الْإِلْفَاقَ وَالْمُرَادُ بِهِ
ذَوَاتُ الْأَشْيَاءِ أَوْ مَدْلُولَاتُ الْإِلْفَاقِ وَتَذَكُّيرُهُ التَّغْلِيْبُ بِلِ الْمَشْتَمَلِ عَلَيْهِ مِنْ
الْعُقُلَاءِ وَقَرِئَ عَرْضَهُمْ وَعَرْضُهَا عَلَى مَعْنَى عَرَضَ مُسَمِّيَاتِهِمْ أَوْ مُسَمِّيَاتِهَا

ترجمہ

(آیت) پھر وہ دکھائے فرشتوں کو۔

(عبارت) عرضہم کی ضمیر ان مسمیات کے لئے ہے جن پر ضمنا دلالت ہو چکی، کیونکہ تقدیر
عبارت ہے "اسماء المسمیات" مضاف الیہ کو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ مضاف اس پر دلالت کرتا ہے اور مضاف
الیہ کے عوض میں الف لام لے آیا گیا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس
لئے کہ عرض یعنی ظاہر کرنا یا دکھانا اور پیش کرنا یہ سوال کر نیکیہ لئے ہے کہ پیش کردہ چیزوں کے اسماء کیا ہیں، پس
پیش کردہ چیز نفس اسماء نہیں ہو سکتے، خصوصاً اس وقت جبکہ مراد اس پیش کردہ چیز سے الفاظ ہوں اور مراد
مسمیات سے ماہیات اشہاد ہیں یا معانی الفاظ ہیں، اور عَرْضَهُمْ کی ضمیر کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ مسمیات جن
چیزوں پر مشتمل ہے یعنی عقلاء وغیر عقلاء ان میں عقلاء کو غلبہ دے دیا گیا ہے۔ اور ایک قرأت عرضہن کی
ہے اور تیسری قرأت عرضہا کی ہے اس صورت میں تو جہیہ یہ ہوگی عرض مسمیاتہن یا عرض مسمیاتہا۔

تشریح

عرضہم کی ضمیر جمع مذکر عاقل کس جانب لوٹتی ہے؟ اگر لفظ اسماء کی جانب لوٹا میں تو وہ دالہ
مؤنث کے حکم میں ہے۔ اس کی جانب ضمیر جمع مذکر کیوں کر راجع ہو سکتی ہے، مفسر نے کہا کہ
عرضہم کی ضمیر کا مرجع لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے یعنی اسماء کے ضمن میں وہ پایا جاتا ہے یعنی مسمیات
اور اسماء مسمیات پر ضمنا اس لئے دلالت کرتا ہے کہ تقدیری عبارت یوں مافی گئی ہے۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ
الْمُسَمَّيَاتِ مضاف الیہ ہے اس کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف یعنی اسماء پر الف لام لے
آئے جیسا کہ آیت کریمہ وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا میں تقدیر یوں مافی گئی وَاشْتَغَلَ رَأْسُ شَيْبًا یا ر متکلم
مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض راس پر الف لام زیادہ کر دیا گیا۔

اب چونکہ مسمیات یعنی ماہیات میں اہل عقل بھی ہیں اور غیر اہل عقل بھی اس لئے اہل عقل کو غیر اہل عقل پر
غلبہ دیدیا گیا اور ضمیر جمع مذکر عاقل لائی گئی۔ قاضی کے قول قذکرہ لتغلیب ما اشتغل علیہ من العقلاء کا یہی
مطلب ہے۔

لَا نَالِ الْعَرَضِ لِلسَّوَالِ عَنْ أَسْمَاءِ الْمَعْرُوضَاتِ = یہ علت و حکمت ہے اس بات کی کہ ضمیر کا مرجع مسمیات
قرار دیا گیا فرماتے ہیں کہ عرضہم کی ضمیر کا مرجع مسمیات (جن سے مراد ماہیات ہیں جیسا کہ معنی اشتقاقی کا

تقاضہ ہے یا الفاظ کے مدلولات و معانی ہیں جیسا کہ معنی اصطلاحی کا اقتضاء ہے) کو قرار دیا گیا اسماء کو نہیں، اس لئے کہ جس چیز کو پیش کیا گیا تھا اس کو پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس پیش کردہ چیز کے اسماء اور نام پوچھے جائیں اب اگر ضمیر عنہم کی اسماء کی جانب رجوع کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ ملائکہ کے سامنے اسماء پیش کئے گئے اور ان سے پوچھا گیا کہ ان اسماء کے اسماء یا ان ناموں کے نام کیا ہیں؟ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بے معنی سوال معلوم ہوتا ہے خصوصاً اس سوال کا بے معنی ہونا اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوتا ہے جبکہ اسماء سے اس کے معنی عربی یا معنی اصطلاحی یعنی الفاظ مراد لئے جائیں۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں واضح طور پر یہی معنی نکلتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے چند الفاظ ملائکہ کے سامنے رکھ کر ان سے دریافت کیا کہ ان الفاظ کے الفاظ بتاؤ معنی اشتقاقی کی صورت میں تو کچھ معنویت پیدا بھی ہو سکتی ہے۔ قاضی نے کہا کہ ایک قرأت عرض میں بضمیر جمع مونث اور تیسری قرأت غرضہا بضمیر واحد مونث بھی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضمیر اسماء کی طرف لوٹے گی لیکن مراد ضمیر سے سمیات ہی ہوں گے۔

فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ تَبَكَّيْتُ لَهُمْ وَتَنْبِيهِ عَلَى عَجْزِهِمْ عَنْ أَمْرِ الْخِلَافَةِ
فَانِ التَّصَرُّفِ وَالتَّدْبِيرِ وَاقَامَةِ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحْقُقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوفِ عَلَى
مَرَاتِبِ الْأَسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْ رُحِّقَ مَحَالٌ وَلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِيَكُونَ مِنْ بَابِ
التَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِّ وَالْإِنْبَاءِ أَخْبَارُ قِيَةِ أَعْلَامٍ وَلَنْ لَكَ يَجْرِي مَجْرَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

ترجمہ (آیت) پھر کہا بتاؤ تم مجھ کو نام اُن کے۔

(عبارت) یہ ملائکہ کو ساکت کرنا ہے، اور اس پر ان کو متنبہ کرنا ہے کہ وہ خلافت کے امور سے عاجز ہیں کیونکہ تصرفات اور انتظامات اور عدل کی اقامت، معرفت کے تحقق سے پہلے اور مراتب استعدادات پر اطلاع پانے سے پہلے اور حقوق کی مقدار جاننے سے پہلے محال ہے، یہ کسی حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ یہ تکلیف بالمحال کے قبیلہ سے ہو جائے۔

اور اتنا مایوسی خبر دینا ہے کہ اس میں مخاطب کو حکم کا علم دیا جائے اور اسی وجہ سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے قاضی نے انبئونی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ تکلیف ہے معنی یہ امر حکم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے ہے۔ یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملائکہ اشیاء کی مایات اور ان کی صفات اور ان کے اسماء بتانے سے قاصر تھے اور اللہ تعالیٰ یہ جانتا تھا، پس عاجز و قاصر کو حکم دینا ایک محال چیز کا حکم دینا ہے جس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ اور تکلیف مالا یطاق اگرچہ اشاعرہ کے نزدیک عقلاً جائز ہے لیکن واقع نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ انبئونی کا امر ایجاب حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ مخاطب اس کی بجا آوری سے عاجز ہے اور چونکہ اسی مامور پر خلافت موقوف تھی اس لئے ملائکہ کو یہ حکم دے کر ساکت و صامت کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کو نہیں اٹھا سکتے۔

امام رازی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس امتحان لینے سے ثابت ہوا کہ کائنات میں سب سے افضل چیز

علم ہی ہے اس لئے کہ اگر علم کے سوا کوئی اور شئی افضل ہوتی تو آدم کا کمال اسی میں ظاہر کیا جاتا۔
والا نبیاء اخبار فیہ اعلام۔ انبثونی کا مصدر انباء ہے انباء کے معنی اخبار فیہ اعلام کے ہیں یعنی وہ اخبار جس میں مخاطب کو حکم کا فائدہ پہونچانا مقصود ہو اس لحاظ سے انباء خاص ہوا اور اخبار عام ہو کیونکہ اخبار اس صورت میں بھی تحقق ہوتا ہے جبکہ یہ فائدہ مقصود نہ ہو۔ لیکن چونکہ خاص اور عام ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اس لئے انباء اخبار کی جگہ اور اخبار انباء کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔
چنانچہ یہاں اخبار ہی کے معنی میں ہے۔

اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ هِ فِي زَعْمِكُمْ اَنْكُمْ اَحْقَاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعَصْمَتِكُمْ وَاِنْ خَلَقْتُمْ
وَاسْتَخْلَا فَهُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ وَهُوَ وَاِنْ لَمْ يَصِرْ حَوَالَهُ لَكِنَّهُ
لَا زِمَ مَقَالَهُمُ وَالتَّصْدِيقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوقِهِ قَدْ يَتَطَرَّقُ
إِلَيْهِ بِغَضٍ مَا يَلْزِمُ مَدْلُولُهُ مِنَ الْاِخْبَارِ وَهَذَا الْاِعْتِبَارُ يَعْتَرِي الْاِنْشَاءَاتِ -

ترجمہ (آیت) اگر ہو تم سچے۔ (عبارت) اپنے اس گمان اور دعوے میں کہ تم اپنی معصومیت کی وجہ سے خلافت کے حق دار ہو، اور اس دعوے میں کہ اولادِ آدم کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی یہ یہ صفات ہیں اس حکیم منطوق کے شایانِ شان نہیں ہے اور ملائکہ نے اپنے اس دعوے کی اگرچہ صراحت نہیں کی تھی، لیکن ان کے قول سے یہ لازم آ رہا تھا، اور تصدیق و تکذیب کی راہیں کلام میں جس طرح اس کے منطوق اور مفہوم ظاہر کے اعتبار سے کھلتی ہیں اسی طرح اس کے مدلول کو جو خبر لازم ہوتی ہے اس کی تبعیت میں بھی کھلتی ہیں اور انشاءات کو تصدیق اسی لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔

تشریح مفسر بیضاوی نے اپنی عبارت میں وہ دعویٰ ظاہر کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ ملائکہ کی تصدیق یا تکذیب چاہتا ہے۔

ملائکہ کا دعوے یا یہ تھا کہ ہم معصوم ہیں اس لئے خلافت کے حقدار ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتاؤ۔

یا ان کا دعوے یہ تھا کہ آدمی فطرۃً مفسد اور سفاک ہیں اور خدا تعالیٰ حکیم ہے۔ حکیم کو زیب نہیں دیتا کہ وہ مفسد و سفاک کو خلیفہ بنا دے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو اور میری حکمت کے ادراک میں اتنے بالغ نظر ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتا کر دکھاؤ۔

شعبہ پیدا ہوتا ہے کہ ملائکہ نے تو کوئی دعوہ اور اخباری کلام کیا ہی نہیں۔ انہوں نے تو صرف اتنا جملہ فیہا کے ذریعہ استفسار و استفہام کیا ہے اور ونحیٰ نسبیہ محمد ک و نقد س لاک سے اُس جملہ استفہامیہ کو مفید کر دیا ہے یعنی اس کو جملہ استفہامیہ کا حال بنا دیا ہے۔ اور جملہ استفہامیہ انشاء ہے۔ اور صدق و کذب کا احتمال خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پس جملہ انشائیہ بولنے والوں کو ان کنتم صادقین کیونکر فرمایا

کیا ہے۔ قاضی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدق و کذب کا احتمال کبھی کلام میں اس کے منطوق ظاہری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے لازم معنی کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی وہ کلام فی انفسہ انشاء ہوتا ہے لیکن جس بنا پر وہ بات کہی گئی ہے یا جوابات اُس سے لازم آرہی ہے وہ خبر ہے۔

پس اس لازم کی وجہ سے ملزوم کو بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں جیسے کسی نے پوچھا، ازید فی الدار تو یہ اگرچہ جملہ انشائیہ ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سائل زید کے گھر میں ہونے سے لاعلم ہے۔ یہ لازمی معنی خبر ہی اور اس اعتبار سے آپ سائل کو صادق یا کاذب کہہ سکتے ہیں یا جیسے کسی نے آپ سے کہا اے عطنی درہمنا کن اتو یہ اگرچہ امر ہے اور انشاء ہے لیکن اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کہنے والا محتاج ہے ظاہر ہے کہ یہ لازمی معنی خبر ہی اور ان کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ملائکہ کا قول اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء اگرچہ انشاء ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ خبر اور یہ دعویٰ سمجھ میں آتا ہے کہ حکیم مطلق کی شایان شان نہیں کہ مفسد و سفاک کو پیدا فرمائے اور ان کو خلیفہ بنا دے۔

نیز ونحن نسبتہ بجمدك ونقدس لك سے یہ دعویٰ لازم آتا ہے کہ ہم معصوم ہیں لہذا حقہ را خلافت ہیں پس ان لازمی معنی کی وجہ سے ملائکہ کے قول کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا گیا اور ان کو کفر صادقین کے ذریعہ ان کو چیلنج کیا گیا۔

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا هَ اعْتَرَفَ بِالْعُجْزِ وَالْقُصُورِ وَاشْفَارِ
بَانَ سَوَالِهِمْ كَانَ اسْتِفْسَارًا وَلَمْ يَكُنْ اعْتِرَاضًا وَانْهَ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَا خَفِيَ
عَلَيْهِمْ مِنْ فَضْلِ الْإِنْسَانِ وَالْحِكْمَةِ فِي خَلْقِهِ وَظَهَرَ لَشُكْرِ نِعْمَتِهِ بِمَا عَرَفَهُمْ
وَكَشَفَ لَهُمْ مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِمْ وَمِرَاعَاةَ لِلْأَدَبِ بِتَقْوِيضِ الْعَامِلِ كُلِّهِ -

(آیت) بولے تو سب سے نرالا ہے، ہم کو کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے جو تو نے سکھایا۔

ترجمہ عبارت) یہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف ہے اور اس کا اظہار ہے کہ ان کا سوال استفسار یعنی نامعلوم کو معلوم کرنے کے لئے تھا، اعتراض کے لئے نہیں تھا اور نیز اس بات کا اظہار ہے کہ ان پر وہ چیز واضح ہو گئی جو مخفی رہ گئی تھی یعنی کمال انسانی، اور اس کی حکمت تخلیق، اور اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کے شکر کا اظہار ہے کہ جوابات اُن کے لئے پیچیدہ بن گئی تھی اس کو اس نے پہنچا دیا اور اس کو اُن پر منکشف کر دیا اور مراعات ادب بھی ہے بایں طور کہ تمام علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیا۔

تشریح سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا جملہ خبریہ ہے اور اس کا مخاطب حق تعالیٰ ہے اور جملہ خبریہ سے دو ہی باتیں مقصود ہوتی ہیں اول مخاطب کو حکم کا دائرہ دینا دوم لازم حکم یعنی خود کے عالم بال حکم ہونے کا دائرہ دینا۔ اللہ تعالیٰ دونوں باتوں سے آگاہ ہے وہ حکم کو بھی جانتا ہے اور ملائکہ کے عالم بال حکم ہونے کو بھی جانتا ہے پس حق تعالیٰ کی بارگاہ مخاطب میں ملائکہ کے اس قول سے کیا مقصود ہے؟

قاضی نے اپنی اس عبارت میں وہ مقاصد ظاہر کئے ہیں بشارح بیضاوی شیخ زادہ کے بقول قاضی چار مقصد بیان کئے ہیں۔ پہلا اور دوسرا مقصد اپنی درماندگی اور اپنے قلم پر ہونے کا اقرار ہے، اور یہ اعلان کرنا ہے کہ ہمارا سوال اعتراض کی غرض سے نہیں تھا بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کی غرض سے تھا کیونکہ جو شخص کسی چیز سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس مجہول چیز کے بارے میں اعتراض نہیں کرتا۔ استفسار کرتا ہے۔

یہ اقرار غر و قصور لاعلمنا الا ما علمتنا ہے واضح ہے کہ اس میں خود سے ہر طرح کے علم کی نفی کی گئی ہے تیسرا مقصد اظہار شکر ہے یعنی حق تعالیٰ نے امتحان کی صورت نکال کر آدم کا کمال اور ان کی وجہ ترجیح اور صلاحیت خلافت ملائکہ پر واضح فرمادی یہ ملائکہ کے حق میں ایک طرح کی تعلیم و تعریف اور نامعلوم کا معلوم ہونا تھا اس لئے کلمہ تسبیح کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جا رہا ہے۔

چوتھا مقصد مرادات ادب ہے کہ ہر طرح کا علم حق تعالیٰ کی جانب منسوب کیا اور اپنی ذات سے علم کا سلب کیا یہ عالم کی سب سے بڑی تواضع ہے کسی حکیم سے پوچھا گیا کہ سب سے بڑی تواضع کیا ہے؟ اس نے کہا کسی عالم کی طرف سے اپنے جہل کا اعتراف۔

وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله
معاذ الله وقد اجري علما للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ في قوله
سبحان من علقمة الفاخر وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجمل
بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سُبْحَانَكَ
تُبْتُ إِلَيْكَ وقال يونس سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ اور سبحان مصدر ہے جیسے غفران، اور یہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر مضاف منصوب بنا کر یا اس طور کہ اس کا فعل نائب مقدّم ہو، جیسے معاذ اللہ۔ اور سبحان شذوذ کی بنیاد پر تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم ہو کر بھی استعمال ہے یہ استعمال شاعر کے قول ع سبحان من علقمة الفاخر میں وارد ہے۔ اور سبحان کو مصدر کلام میں لانا استفسار و استفہام کی طرف سے معذرت پیش کرنا ہے اور حقیقت حال سے لاعلمی کا عذر پیش کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو کلمات توبہ کا اقتضایہ اور اس کی کجی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا ”سبحانک تبّت الیک“ اور یونس علیہ السلام نے کہا۔ ”سبحانک انی کنت من الظالمین“۔

تشریح یہ دو باتوں کی وضاحت ہے سبحان کی حیثیت صرفی کی اور اس کی حیثیت معنوی کی۔ صرفی حیثیت سے سبحان مصدر ہے یا اسم مصدر ہے یا علم مصدر ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مصدر ہے اور جو معنی تسبیح دور ہونا یا تسبیح دور کرنا پاک ظاہر کرنا کے ہیں وہی معنی سبحان کے ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اسم مصدر ہے۔ علم مصدر کے طور پر اس کا استعمال شاذ و نادر ہے، علم مصدر کا مفہوم یہ ہے کہ مصدر

تبیح جو تنزیہ کے معنی میں ہو جب علم کے طور پر استعمال ہوگا تو اس کے لئے سبحان کا لفظ لایا جائے گا اس صورت میں علمیت اور الفنون زائدات کی وجہ سے سبحان غیر منصرف ہوگا۔ اور پہلی دو صورتوں میں منصرف۔
قاضی نے فرمایا کہ سبحان ہمیشہ مضاف منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کو نصب دینے والا فعل مقدر ہوتا ہے خواہ فعل مجرد سُبْحَ سبحان مقدر مانا جائے خواہ سُبْحَ سبحان کی تقدیر اختیار کی جائے مجرد کی تقدیر پر معنی ہوں گے حق تعالیٰ نقائص اور مساوی سے کوسوں دور ہے، مزید کی تقدیر پر معنی ہوں گے۔ بندہ حق تعالیٰ کو نقائص سے بعید سمجھتا ہے یا بیان کرتا ہے، سُبْحَ اللہ سبحان میں جب فعل کو حذف کیا گیا تو مصدر کو مفعول بہ کی جانب مضاف کر دیا گیا اہل عربیت کہتے ہیں کہ اس طرح کے حذف و اضافت سے دوام کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی بندہ کسی مخصوص زمانے میں اپنے معبود کی تنزیہ نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا یہ عمل دائم اور مسلسل ہے۔ جو صورت سبحانک میں اختیار کی گئی وہی معاذ اللہ میں بھی اختیار کی گئی ہے۔
اس کی اصل ہے اعوذ باللہ معاذ (پناہ مانگتا ہوں میں اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا)
علم تبیح کے طور پر سبحان جس شعر میں استعمال ہوا ہے وہ پورا شعر اس طرح ہے۔

وقد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر۔

یہ شعر عرب کے مشہور قصیدہ گو شاعر اعشی کا ہے۔ علامہ مولوی فیض الحسن صاحب ادیب سہارنپوری نے حل ایات بیضاوی نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اعشی کے دو چچا زاد بھائی تھے عامر اور علقمہ، اعشی پناہ کا طالب بن کر علقمہ کے پاس پہنچا، علقمہ نے کہا میں تجھ کو ہر احمد و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے پوچھا اور موت سے؟ علقمہ نے کہا نہیں، پھر اعشی عامر کے پاس گیا اور اس سے پناہ طلب کی عامر نے کہا میں تجھ احمد و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے یہاں بھی وہ بات دہرائی یعنی عامر سے پوچھا اور موت سے؟ عامر نے کہا۔ ہاں موت سے بھی، اعشی نے پوچھا کیوں کر؟ عامر نے جواب دیا تم کسی کو قتل کر کے آؤ گے تو دیتا اور خون بہاؤ کروں گا۔ یہ خبر جب علقمہ کو پہنچی تو علقمہ نے افسوس کیا اور کہا کہ میں اعشی کا نشانہ نہیں سمجھ سکا۔ ورنہ میں اس کو موت سے بھی پناہ دے دیتا اس پر اعشی نے یہ شعر کہا۔

وقد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

جب علقمہ کی فخر کی باتیں مجھ تک پہنچیں تو میں نے کہا کہ اس فخر کرنے والے شیخی باز علقمہ پر مجھے تعجب ہے۔ شعر سے سبحان کے علم ہونے پر استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ شعر میں سبحان غیر منصرف استعمال ہوا ہے اور غیر منصرف ہونے کی بنیاد علمیت ہی ہو سکتی ہے۔ سبحان کے اوپر اس کے مصدر، اسم مصدر، اور علم مصدر ہونے کا کیا اثر پڑے گا اور ان تینوں میں ماہر الامتیاز کون سی چیز ہے اس کو راقم نے اپنی کتاب میزان العلوم شرح سلم الاول جو کتب خانہ خزیبہ سے شائع ہوئی ہے اس میں پورے بسط سے لکھا ہے۔ اس میں ملاحظہ فرمایا جا سکتا ہے۔

و قصدیرا الکلام بہ۔ یہ سبحان کی معنوی حیثیت کا بیان ہے۔ معنوی حیثیت سے یہ اعتذار یعنی عذرخواہی اور عفو طلبی کے مقصد کے لئے استعمال ہوا ہے یعنی ملائکہ نے کہا کہ بارگاہ ہم تجھ سے معافی چاہتے ہیں اور معذرت کرتے ہیں کہ تجھ سے تیری حکمت خفیہ کے بارے میں استفسار کیا ہے۔ ہماری یہ معذرت قبول فرما۔ ہم معذور ہیں کیونکہ جہل سے پاک صرف تیری ہی ذات اور ہماری ہستی جہل کا شکار ہے۔

یہی وجہ کہ توبہ کے موقع پر بھی سبحانک کا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے قرآن حکیم نے نقل کیا ہے سبحانک تبت الیک۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو دیدار کی درخواست کی تھی اور ایک پر تو تجلی ہی سے بے خود ہو گئے تھے۔ پھر جب ہوش میں آئے تو یہ جملہ ان کی زبان سے نکلا جس کا حاصل یہ ہے کہ الہی دیدار کی درخواست کر کے مجھ سے خطا ہوئی۔ میری معذرت قبول فرما کیونکہ خطا پاک صرف تیری ذات ہے۔

اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام نے مچھلی کے پیٹ میں توبہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ سبحانک ایتی کنت من الظالمین۔ یعنی بارگاہیغیر اجازت میں نے ہجرت کی غلطی کی ہے تو اس کو معاف فرما اور ہمارا عذر قبول فرما کیونکہ غلطی سے صرف تیری ہی ذات پاک ہے۔

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ..... الَّذِي لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ خَافِيَةُ الْحَكِيْمِ الْمُحْكَمِ
لمبدعاته الَّذِي لَا يَفْعَلُ اِلَّا مَا فِيْهِ حِكْمَةٌ بِالْعَقَّةِ وَاَنْتَ فَضْلٌ وَّ
قِيْلَ تَاكِيْدٌ لِّلْكَافِ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ مَرَرْتُ بِكَ اَنْتَ وَاِنْ لَمْ يَجْزِ مَرَرْتُ
بَاَنْتَ اِذَا التَّابِعُ يَسُوْغُ فِيْهِ مَا لَا يَسُوْغُ الْمَتَّبِعُ وَلِذٰلِكَ جَازَ يٰ هٰذَا
الرَّجُلُ وَلَمْ يَجْزِ يٰ الرَّجُلُ وَقِيْلَ مُبْتَدَاٌ خَبْرُهُ مَا بَعْدَ الْجُمْلَةِ خَبْرَانِ۔

(آیت) بے شک تو ہی ہے اصل دانانختہ کار۔
ترجمہ عبارت: یعنی تو ہی وہ علیم ہے جس پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، الحکیم یعنی اپنی مخلوقات کو مستحکم طریقہ پر بنانے والا ایسا کہ وہی چیز بناتا ہے جس میں کامل درجہ کی حکمت ہے، اور انت ضمیر فصل ہے اور بعض نے کہا کہ اِنَّكَ کے کاف خطاب کی تاکید ہے، جیسے تمہارے قول مَرَرْتُ بِكَ انت میں انت تاکید ہے، اگرچہ مَرَرْتُ بَاَنْتَ جائز نہیں ہے، کیونکہ تابع میں وہ چیزیں گوارا ہوتی ہیں جو متبوع میں گوارا نہیں ہوتیں، اور اسی وجہ سے یٰ هٰذَا الرَّجُلُ جائز ہے اور یٰ الرَّجُلُ جائز نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ انت مبتدا ہے اور اس کا مابعد اس کی خبر ہے اور پھر یہ پورا جملہ اِنَّكَ کی خبر ہے۔

تشریح اَنْتَ میں تین قول ہیں اول یہ کہ ضمیر فصل ہے۔ اِنَّكَ کے اسم اور اس کی خبر کے درمیان، کاف خطاب اِنَّكَ کا اسم ہے اور العلیم الحکیم اِنَّكَ کی خبر اول و ثانی ہیں۔ ضمیر فصل کی وضع التباس کے موقع کے لئے ہوتی تھی، یعنی جہاں خبر کا صفت سے التباس ہوتا ہو اور قاری اس تردد میں پڑ سکتا ہو کہ آیا یہ اپنے ماقبل کی خبر ہے یا اس کی صفت وہاں مبتدا و خبر کے درمیان ضمیر فصل ہوا یا انت وغیرہ لائی جائے، تاکہ مابعد کا خبر ہونا متعین ہو جائے اور اس کے صفت ہونے کا احتمال ختم ہو جائے کیونکہ انت یا ہو ضمیر ہو کی بنا پر موصوف نہیں بن سکتے پس ان کے مابعد کا خبر ہونا ہی متعین ہے، پھر ضمیر فصل کے استعمال میں وسعت

دی گئی اور عدم التباس کے مواقع میں بھی اس کا استعمال کیا گیا۔ ضمیر فصل کے استعمال کا ایک فائدہ یہ کہ علم اور مبتدا و خبر کے درمیان مضبوط ارتباط و پیوستگی کا اظہار ہے یہ فائدہ ہر موقع پر حاصل ہو سکتا ہے یہاں یعنی انک انت العلیم الحکیم میں اگرچہ التباس کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مذکورہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے دوئم یہ کہ انت تاکید ہے۔ انک کے کاف خطاب کی یعنی انت لاکر شدت و قوت سے یہ ثابت کر رہا ہے کہ علیم و حکیم جس جہتی کو کہا جا رہا ہے وہ کاف خطاب یعنی حق تعالیٰ ہی ہے کوئی دوسری جہتی نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق انت ضمیر منصوب کی تاکید واقع ہو رہا ہے حالانکہ خود انت کا ضمیر منصوب ہونا جائز نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ متابع واقع ہونے میں جو گنجائش ہوتی ہے وہ متبوع واقع ہونے میں نہیں ہوتی۔

جیسے مررت بك انت میں انت ضمیر مجرور کی تاکید ہے لیکن متبوع کی جگہ نہیں لے سکتا یعنی مررت بانت نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح یا هذا الرجل جس میں معرف باللام صفت ہے منادی کی جائز ہے لیکن خود معرف باللام کا منادی بن جانا یعنی یا الرجل جائز نہیں ہے۔

سوم یہ کہ انت مبتدا ہے العلیم اس کی خبر اول اور الحکیم اس کی خبر ثانی ہے۔ ابتدا اپنی دونوں خبروں سے ملکر خبر ہے ان کی۔

الحکیم۔ دراصل ذو حکمت یعنی حکمت والا کے معنی میں ہے اور فاعل اکثر فاعل کے معنی میں آتا ہے قاضی نے المحکم لمبدعاتہ (اپنی ایجادات و مخلوقات کو مستحکم طور پر بنانے والا) سے اس کی تفسیر کی ہے اس سے ترشح ہوتا ہے کہ فاعل مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے۔ بعض نے تو یہ تسلیم کر لیا ہے اور نظیر میں ایم معنی مؤلم کو پیش کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حاصل معنی کا بیان ہے معنی کا بیان نہیں ہے فاعل کے معنی میں نہیں آتا۔

قَالَ يَا دُمْ أَنْتُمْ يَا سَمَاءُ هُمْ إِي أَعْلَهُمْ وَ قَرَى بَقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءُ
وَحَذَفَهَا بِكسرِ الْهَاءِ فِيهِمَا فُلْمَا أَنْبَاهُمْ يَا سَمَاءُ هُمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ
إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ
استحضار لقولنا إني أعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه البسط ليكون كاللحجة
عليه فإنه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السموات والأرض وما ظهر لهم من
أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعابتهم على
ترك الأول وهو أن يتوقفوا مترصدين لأن يبين لهم وقيل ما تبذرون
قولهم اتجعل فيهما من يفسد فيها ويسفك الدماء وما يكتمون استبطانهم انهم
احتفاء بالخلافة وأنه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم وقيل ما اظهروا من

الطاعة واسرو منهم ابليس من المعصية والهزيمة لا تكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير -

ترجمہ (آیت) فرمایا اے آدم بتادے ان کو ان چیزوں کے نام، پھر جب بتا دیا ان کو ان کے نام فرمایا کیا میں نے تم سے کہا نہیں کہ میں علم رکھتا ہوں آسمانوں اور زمین کی پردے کی باتوں کا، اور علم رکھتا ہوں ان باتوں کا جو تم ظاہر کرتے ہو اور ان کا جن کو تم چھپاتے تھے۔

(عبارت) اَنْبِئْهُمْ یعنی اَعْلِمْهُمْ ان کو خبر دو ان کو بتادو، اور ایک قراءت ہمزہ ساکنہ کو یاد سے بدلنے کی ہے۔ اور ایک قراءت اُس یاد مقلوبہ کو حذف کر دینے کی بھی ہے ان دونوں صورتوں میں ضمیر ھُمْ پر کسرہ ہوگا اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاِلهَ اسْتَحْضَار اور یاد دہانی ہے اللہ تعالیٰ کے قول اَعْلَمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ کی لیکن یاد دہانی کو زیادہ بسط و تفصیل کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا تاکہ یہ اَعْلَمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ پر حجت اور دلیل بن جائے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب آسمان وزمین کے ان تمام امور کا علم رکھتا ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں اور خود ان کے احوال ظاہر اور احوال باطنہ کا علم رکھتا ہے تو یقیناً ما لَا تَعْلَمُونَ میں جن باتوں کو ملائکہ نہیں جانتے ان کا علم رکھتا ہے۔ اور اس اسلوب میں ملائکہ پر عقاب اور ان کے شکوکے کا اشارہ منتاہ ہے کہ انہوں نے اولیٰ اور افضل طریقہ کو ترک کر دیا، اور وہ یہ تھا کہ ان کو توقف کر کے اس کا منتظر رہنا چاہئے تھا کہ اُن پر آئندہ وضاحت کر دی جائے گی اور علماء تفسیر نے کہا ہے کہ ماتبدون کا مصدر اقْتَحَلَ فیہا من یفسد فیہا ہے اور ماتکتون سے مراد ان کا اپنے دل میں یہ مفروضہ قائم کرنا کہ وہی غلاف کے ستی ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے افضل کوئی مخلوق پیدا نہیں کرے گا اور ایک قول یہ ہے کہ جس طاعت کا ملائکہ نے اظہار کیا وہ ماتبدون ہے اور جس جذبہ معصیت کو ابلیس نے پوشیدہ رکھا تھا وہ وما کنتم تکتون ہے، اور اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ كَاهِنًا کہار کے لئے ہے جو حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت و تاکید کا فائدہ دے رہا ہے۔

شرح اَنْبِئْهُمْ کے ہمزہ ثانیہ ساکنہ کی وجہ سے اَنْبِئْهُمْ میں تین قراءتیں ہوئی ہیں۔ اول اَنْبِئْهُمْ ہمزہ ساکنہ کو باقی رکھتے ہوئے اور ھُمْ ضمیر پر ضمہ پڑھتے ہوئے یہ قراءت مشہور ہے دوم یہ کہ ہمزہ ساکنہ کو یاد سے تبدیل کر دیا جائے اور ھُمْ ضمیر پر کسرہ پڑ جائے۔ یعنی اَنْبِئْهُمْ سوم اَنْبِئْهُمْ یاد مقلوبہ کے حذف کے ساتھ اور ضمیر کے کسرہ کے ساتھ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاِلهَ جس میں ہمزہ استفہام حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت کے معنی دے رہا ہے یعنی قد قلت لکم میں تم سے کہہ چکا ہوں۔ اس سے حق تعالیٰ ملائکہ کو اپنا سابق فرمان یاد دلایا ہے حق تعالیٰ نے سابق میں فرمایا تھا اِنِیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ اسی کو اپنے فرمان اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِیْ اَعْلَمُ غِیْبَ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ الْاِلهَ سے یاد دلایا ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ اس مختصر جملہ کی یاد دہانی کے لئے اَنَا بَسِطُ اور مَفْضُلُ جملہ یعنی اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِیْ اَعْلَمُ غِیْبَ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وما کنتم تکتون کیوں لایا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود صرف اِنِیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ کی صرف یاد دہانی نہیں ہے بلکہ اس پر حجت اور دلیل بھی قائم کرنی ہے، اور دلیل تفصیلی کلام ہی سے قائم ہو سکتی تھی

گویا اب حاصل معنی یہ ہوا کہ فرشتو! یاد کرو میں نے تم سے کیا کہا تھا کہ جو تم نہیں جانتے وہ میں جانتا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ میں آسمان و زمین کی غیب اور پردے کی باتیں جانتا ہوں اور تمہا — ظاہری احوال اور باطنی احوال کا علم رکھتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جو ہستی ان تمام مغیبات کا علم رکھتی ہے وہ یقیناً اُن چیزوں کا علم رکھتی ہے جو ملائکہ پر عطا ہوا ہے۔ بیضاوی نے کہا کہ اسلوب بیان سے ایک توفیق اور گلہ اور غائب کا پہلو بھی نکلتا ہے کہ ملائکہ کے ہاتھ سے افضلیت کا دامن چھوٹ گیا افضل ان کے لئے یہی تھا کہ وہ خاموشی کے ساتھ اس کے منتظر رہتے کہ حق تعالیٰ خود ہی بیانی فرما دے گا چنانچہ اس نے بیان فرمادیا۔

وقیل ماتبدون الخ یہ ماتبدون اور ماتم نکمتون کے مصداق کا بیان ہے اس میں دو قول ہیں اور وہ ترجمہ سے واضح ہیں نزدیک تشریح کی چنداں حاجت نہیں ہے

واعلم ان هذه الايات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة وانه شرط في الخلافة بل العمدۃ فيها وان التعليم يصح اسنادا الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر في قائمها على المعلم مبنيا له معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل بنفي ان يكون ذلك لوضع ممن كان قبل ادم فيكون من الله تعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكما لا تتم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك في الطبقة الا على منهم وحملوا عليه قوله تعالى وَمَا مِثْلًا لَّاهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۚ وان ادم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها۔

ترجمہ مع التشریح اور مخاطب کو یہ جان لینا چاہیے کہ یہ آیات جو خلافت آدم اور ان کے اخبار اسماء کے واقعہ پر مشتمل ہیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان صاحب شرف ہے کیونکہ اس کا نام خلیفہ تجویز ہوا، اور اس کے وجود سے قبل اس کی بشارت دی گئی اور حق تعالیٰ نے براہ راست اس کو اپنی تعلیم سے فروزا فرمایا نیز یہ آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ علم کو منزلت حاصل ہے اور وہ عبادت پر فضیلت رکھتا ہے، اس لئے

کہ اسی کی بدولت انسان کو جو کہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر معصوم ہے ملائکہ پر فضیلت دی گئی جبکہ وہ معصوم ہیں اور ہمہ تن اور ہر لحظہ عبادت میں مصروف رہنا ان کا شیوہ ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت کے لئے علم شرط ہے بلکہ اس کی اصل اصول اور رکن رکین ہے جب ہی تو ملائکہ کو عدم علم کے باعث خلافت کے استحقاق کے مسئلہ میں ساکت و صامت کر دیا گیا اور یہ واضح کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کے اٹھانے سے عاجز ہیں، اور اس بات پر فرمان باری تعالیٰ انبشونی باسماء ہولاء ان کنتم صادقین شاہد ہے۔ آیات سابقہ سے یہ بھی واضح ہوا کہ فعل تعلیم کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کرنی صحیح ہے کیونکہ ارشاد ہے وعلماؤ ادم الاسماء نیز لا علم لنا الا ما علمتنا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کو معلم بسمیض اسم فاعل نہیں کہہ سکتے کیونکہ معلم تو وہ ہے جو تعلیم کا پیشہ کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا مشغلہ ہی نہ ہو اور حق تعالیٰ کی شان مقدس اس سے برتر و بالا ہے کہ وہ کوئی پیشہ اختیار فرمائے کیوں کہ پیشہ یا حرفت و صنعت عملی تمرین و مشق کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور تمرین و مشق ممکنات کا خاصہ ہے ہیں کے کمال منتظر ہیں اور واجب تعالیٰ کے تمام کمالات بالفعل حاصل اور موجود ہیں، آیات سابقہ اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ لغات ہمارے درمیان متعل ہیں وہ توفیقی ہیں، حق تعالیٰ کے واقف کرانے سے ہم کو ان کا علم ہوا ہے، اور حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ان کی وضع ہوئی ہے۔ اشاعہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جن لغات کا واضح معلوم ہے ان کا واضح تو وہی ہے خواہ وہ فرد ہو یا جماعت، لیکن جن کے بارے میں کوئی علم نہیں کہ ان کا واضح کون ہے ان کا واضح حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ کے واضح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کو اگر عرفی معنی میں لیا جائے تو الفاظ مخصوصہ یعنی الفاظ موضوعۃ لمعنی اُس سے مراد ہوں گے اور معنی لغوی میں لیا جائے تو الفاظ سے مع العموم مراد ہوں گے یعنی علامت مراد ہوگی خواہ وہ علامت لفظ ہو خواہ معنی، اب ان کی تعلیم بظاہر اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ان اسماء کو متعلم کے ذہن میں اس طرح اتارا جائے کہ ان کے معانی بھی متعلم پر واضح ہو جائیں گویا الفاظ بھی ذہن میں آتا ہے جائیں اور ان کے معانی بھی، اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ الفاظ ان کے معانی کے لئے پہلے سے وضع ہو چکے ہوں۔ اب واضح یا تو جن ہیں جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھے یا حق تعالیٰ ہے، عقلی اور اصولی بات یہ کہ اجتناب واضح نہ ہوں کیونکہ یہ لغات تو ہمارے درمیان متعل ہوئے ہیں ان کے یہاں متعل نہیں تھے پس ان کو کیا حاجت تھی، کہ ہمارے درمیان استعمال ہونے والے لغات کی وضع کی زحمت اٹھاتے، پس یہی متعین ہے کہ وضع حق تعالیٰ کی جانب سے ہوئی ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حکمت کا مفہوم اور ہے اور علم کا مفہوم اور ہے کیونکہ اگر دونوں میں فرق اور مغایرت نہیں ہے تو انک انت العلیم الحکیم میں تکرار لازم آتی ہے۔ علم کے معنی ہیں دانستن۔ اور حکمت کے معنی ہیں استوار کردن۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ملائکہ کے علوم و کمالات میں زیادتی ہو سکتی ہے چنانچہ استخلاف کی حکمت اور اسماء کی حقیقت ان کو معلوم نہیں تھی پھر تعلیم آدم کے بعد ان کے علم میں اضافہ ہوا حکما رکھتے ہیں کہ ملائکہ کے دو طبقہ ہیں۔ طبقہ اعلیٰ، طبقہ غیر اعلیٰ۔ طبقہ اعلیٰ جن کو وہ عقول سے تعبیر کرتے ہیں ان کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ان کے علوم متعین ہیں ان کی ایک حد مقرر ہے۔ اس حد پر یا ان علوم پر اضافہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حق تعالیٰ

کا ارشاد ہے وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ دوسرے طبقے کے جو ملائکہ میں خواہ وہ ارضی ہوں خواہ وہ سماوی ان کے علوم میں اضافہ ہو سکتا ہے۔
اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ آدم ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ وہ ان کے مقابلے میں اَعْلَم ہیں اور اَعْلَم افضل ہوتا ہے ارشاد باری تعالیٰ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم ان کے وجود سے پہلے حاصل ہے چنانچہ آدم کی تخلیق سے پہلے آدم کو جاتا تھا۔

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ لَمَّا أَنْبَاهُمْ بِالْأَسْمَاءِ وَعَلَّمَهُمْ مَا لَمْ يَعْلَمُوا
امرهم بالسجود له اعترافاً بفضله وإداء لحقه واعتدائاً راعماً قالوا فيه
وقيل امرهم به قبل أن يُسَوَّى خلقه لقوله تعالى فَإِذَا اسْوَيْتُهُ وَفَفَخْتُ
فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ امتحاناً لهم وإظهاراً لفضله والعاطف
عطف لظرف على الظرف السابق ان نصيبته بمضمر والاعطف به بما يقدر
عاملاً فيه على الجملة المتقدمة بل القصة بأسرها على القصة الأخرى
وهي نعمة رابعة عدّها عليها والسجود في الأصل تذلل مع تطامن
قال الشاعر ترى الأكرم فيه سُجْدَ الْخَوَافِ وَقَالَ وَقُلْنَ لَهُ اسْجُدْ لِلَّيْلِ
فاسجداً يعنى البعير إذا طأ طأ رأسه۔

ترجمہ

(آیت) اور جب ہم نے حکم دیا ملائکہ کو کہ سجدہ کرو آدم کے سامنے۔

(عبارت) جب آدم نے ملائکہ کو اسماء کی خبر دے دی اور ان کو وہ باتیں بتلا دیں جو وہ نہیں جانتے تھے تو حکم دیا ان کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا۔ آدم کے فضل کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان کے حق کو ادا کرنے کے لئے، اور ان باتوں کی طرف سے معذرت کرنے کے لئے جو ملائکہ نے آدم کے بارے میں کہی تھیں اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو سجدہ کا حکم تخلیق آدم کی تکمیل سے پہلے ہی دے دیا تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَإِذَا اسْوَيْتُهُ وَفَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ۔ پھر جب میں آدم کی تخلیق مکمل کر چکوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو آدم کے سامنے سجدہ میں گر جانا، یہ پہلی حکم ان کا امتحان لینے کے لئے ہے اور آدم کا فضل و کمال ظاہر کرنے کے لئے تھا، اور عطف کا باعث اس ظرف کو ظرف سابق پر

عطف کرنا ہے اگر آپ اس ظرف کو کسی فعل مقدر کے ذریعہ نصب دیں، ورنہ اس کا عطف فعل عامل مقدر کی وجہ سے جملہ سابقہ پر ہے، بلکہ پورے مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے، اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو گنوائی اور بتائی ہے۔ اور سجدہ دراصل سرانگندگی کے ساتھ اپنی ذلت کو ظاہر کرنا ہے، شاعر کہتا ہے کہ تَوَرَّى الْأَكْمَامَ فِيهِ السَّجْدُ الْحَوَاضِرُ، تم اس مقام پر ٹیلوں کو دیکھتے کہ وہ سجدہ ریز زمین گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے اور دوسرا شاعر کہتا ہے وَ قُلْنَا لَهُ اسْجُدْ لِلْيَلَىٰ نَأْسُجِدُ اور عورتوں نے اونٹ سے کہا کہ یلیٰ کے سامنے جھک جا تو اس نے سر جھکا دیا۔ یہاں اسجد اسے مراد اونٹ ہے جبکہ وہ سر جھکا دے۔

شرح امر سجد کب ہوا تھا خلقِ آدم سے پہلے یا خلقِ آدم کے بعد؟ واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا کا عطف کس پر ہے؟ اور کون سا جملہ اس کا محطوف ہے؟ سجدہ کے معنی لغوی کیا ہیں؟ یہ تین بحثیں ہیں جو کہ مندرجہ عبارت میں چھیڑی گئی ہیں۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ واقعہ آدم و ملائکہ کی ترتیب یوں ہے کہ پہلے تخلیق آدم ہوئی پھر انباء اسماہ ہوا پھر امر بسجود ہوا اور امر ہوتے ہی تمام ملائکہ سجدہ میں گر گئے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ضحیٰ الملائکہ میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ بغیر کسی فصل اور وقفہ کے فوراً امر کے بعد ہوا، پس اگر انباء اسماہ امر یا بسجود کے بعد ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ خود بسجود کے بھی بعد ہے کیونکہ امر یا بسجود اور بسجود کے درمیان کوئی مفارقت اور فاصلہ نہیں ہے، پس جو نئی چیز امر بسجود کے بعد ہے وہ یقیناً بسجود کے بعد ہے اور جب ترتیب یہ ٹھہری کہ پہلے ملائکہ سے سجدہ کروایا گیا بعد میں آدم سے یہ کہا گیا ہے کہ ان کو ان اشیاء کے نام بتاؤ تو گویا آدم کا سجدہ کے ذریعہ اعتراف ہو چکا تھا اس کے باوجود اعتراف کو اپنی ضرورت محسوس کی گئی یہ بات کچھ مقبولیت نہیں رکھتی اس لئے ثابت ہوا کہ پہلے انباء اسماہ ہوا پھر امر بسجود اور بسجود ہوا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کے طور پر امرِ سجود پہلے ہوا پھر تخلیقِ آدم ہوئی پھر عجبہ ہوا ان کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **فَإِذَا أَسَوْنِيْهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ** جب میں آدم کو پیدا کروں اور اس میں روح پھونک دوں تو تم جبرہ میں گرنا۔ یہاں تخلیق سے پہلے ہی **فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ** کا حکم ہے۔

تافانی نے اس قول کو قتل سے بیان کیا ہے اور راقم نے جلد اول میں قاضی کے اسلوب پر بحث کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ قاضی بیضاوی جن اقوال کو قتل سے بیان کرتے ہیں وہ ان کے نزدیک ضعیف ہوتے ہیں، پس یہ قول بھی ضعیف ہے، ضعف کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ قول فسجدہ کی فاء تعقیب کے خلاف جارہا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فَاِذَا اسْوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدًا یُّنِیْ کی دلالت اس مضمون پر ضعیف ہے یعنی یہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ آیت مذکورہ امر سجدہ کے مقدم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آیت کریمہ میں شرط و جزاء کے معنی بقول علامہ تفتازانی یہ بھی ہو سکتے ہیں "علی تقدیر صدق اذا اسویتہ اطلب منکم السجود" یعنی اللہ تعالیٰ پہلے سے آگاہ ہی دے رہا ہے کہ جب میں تخلیق آدم کروں گا تو تم کو سجدہ کا حکم دوں گا پس پہلے تخلیق آدم ہوئی اس کے بعد امر سجدہ ہوا،

والعاطف عطف الظرف على الظرف = یہ عطف کلیان ہے۔ واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
واذا قال ربك للملائكة بر عطف ہے یہ بھی ظرف ہے اور معطوف بھی ظرف ہے اور دونوں سے پہلے فعل تھا۔

اذکر مقدر ہے تقدیری عبارت ہے اذکر اذ قال ربك للملائكة اور اذ کر اذ قلنا للملائكة
دوسرا احتمال یہ ہے کہ اذ قال ربك کا عامل ہے قالوا المتجعل فیہا الایہ اور واذ قلنا للملائكة
اسجدوا کا عامل فسجد الملائكة ہے۔ اور یہ عامل یعنی فسجد الملائكة معطوف ہے اور قالوا المتجعل فیہا
معطوف علیہ ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یوں کہئے کہ یہ واقعہ پہلے واقعہ پر یا یہ مضمون پہلے مضمون پر معطوف ہے اور
حق تعالیٰ بنی آدم کو اپنے تین احسانات گنوا چکا ہے۔ یہ چوتھا احسان ہے جواب گنوا یا جا رہا ہے کہ اسے اولاد
آدم ہم نے تم پر یہ بھی احسان کیا کہ تم کو علم جیسا کمال بخشا اور تمھاری عظمت کا اس طرح مظاہرہ کیا کہ تمھارے
جدا مجر آدم کو مسجود ملائکہ بنایا۔

فالسجود فی الاصل یہ سجود کے معنی لغوی کا بیان ہے۔ سجود کے معنی ہیں سر جھکائے ہوئے عاجزی ظاہر
کرنا۔ چنانچہ شعراء کے مذکور الذیل دو مصرعوں میں سجود اسی سرافکندگی کے معنی میں مستعمل ہے پہلے مصرع میں
ریح کے تودے سرافندہ ہیں اور دوسرے مصرع میں سواری کا اونٹ سرخیدہ ہے۔

تروی الاکھ فیہا سجداً للحوافر۔ یہ پورا شعر اپنے سیاق و سباق کے ساتھ اس طرح ہے۔ شعر ہے
بَنِي عَامِرَ هَلْ تَعْرِفُونَ وَقَدْ بَدَأَ أَبُو مُكْنَفٍ وَقَدْ شَدَّ عُقْدَ الدَّوَابِرِ
يَجْمَعُ يَفْضِلُ الْبُلْبُلُ فِي جَبَوَاتِهِ - تَرَى الْاَكْهَ فِيهَا سَجْدًا لِلْحَوَاغِرِ

یہ اشعار زید الجلیل طائی رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام میں
اصلاح بھی دی تھی یعنی زید خیل کے بجائے زید الخیر ارشاد فرمایا تھا۔

شاعر اپنے مقابل حریف کو ایک گزشتہ معرکہ یاد دلا کر اپنا رعب بٹھانا چاہتا ہے۔ شعر میں ابو مکنف شاعر
کی کنیت ہے، اور دوا بر جمع ہے دایر بمعنی شئی کا آخری حصہ یہاں آہنی خود کا آخری حصہ مراد ہے اکھ ریت
کا پُشتہ، شعر کا مطلب ہے اے اولاد عامر! کیا وہ دن تمھیں یاد ہے جب ابو مکنف خود کے پیچھے کی کرٹیاں
باندھ کر ایک لشکر جرار کے ساتھ ظاہر ہوا تھا ایسا لشکر کہ پت کبرے گھوڑے اس کے کناروں میں چھب
گئے تھے اژدہام کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتے تھے۔ اور یوں دکھائی دیتا تھا کہ ریت کے پستے گھوڑوں کی
ٹاپوں کے سامنے سجدہ رہتے ہیں۔ شعر میں موقع استشہاد سجدہ کا لفظ ہے جو سرنگوں کے معنی میں ہے۔

دوسرا مصرع اپنے سابقہ مصرع کے ساتھ اس طرح ہے۔

فَقَدْ نَ لَهَا وَهْمًا أَبْيَا خَطَامَةً وَقُلْنَ لَهُ اسْجِدْ لِلَّيْلِ نَا مَسْجِدًا

یہ شعر حمید ابن ثور ہللی صحابی رسول کا ہے۔

فاد عاطفہ ہے، قَدْنَ۔ ماضی جمع ثنید ہے قادیقود قود ا جانور کو آگے سے کھینچنا، وٹم مضبوط اونٹ
آبی صیغہ صفت ہے نکلا ہے اباد سے آبی خطامہ میں خطام بمعنی نکیل آبی کا فاعل ہے۔

مراد ہے نکیل سے بھی قابو میں نہ آنے والا سرکش اونٹ۔ اسجد بروزن اکرم۔ اسجد ا، سر جھکانا، پہلا
لفظ فعل امر ہے اسجد کا اور دوسرا فعل ماضی ہے اور الف اشباع کا ہے۔

شاعر کہتا ہے کہ عورتیں لیل کے لئے ایک مضبوط اور سرکش اونٹ کھینچ کر لائیں اور انہوں نے اونٹ سے کہا لیل کے
لئے جھک جانا کہ وہ سوار ہو جائے پس وہ جھک گیا۔ یہاں محل استشہاد اسجد ہے جو سر جھکانے کے معنی میں ہے۔

وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمورية اما المعنى الشرعي
فالمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبله سجودهم تفعيما
لشأنه او سببا لوجوبه وكانه تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدئين
كلها بل الموجودات بأسرها ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني
وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة
الى ظهور ما يتاينوا فيه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تنذرا
لما راوا فيه من عظيم قدرته وباهر اياته وشكرا لما انعم عليهم بواسطته
فاللام فيه كاللام في قول حسان اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف
الناس بالقرآن والسنن او في قوله تعالى اقروا الصلوة لدلولك الشمس
واما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف
له او التذليل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم
والكلام في ان المأمورين بسجود آدم الملائكة كلهم او طائفة منهم ما سبق -

ترجمہ

اور سجدہ شریعت میں پیشانی کا رکھ دینا ہے عبادت کے قصد سے، اور جس سجود کا حکم دیا گیا تھا وہ
یا تو سجود بالمعنی شرعی ہے اس صورت میں مسجودہ تو درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور آدم کو ان
کے سجود کا محض قبلہ بنایا ہے تاکہ آدم کی شان بلند ہو یا اس وجہ سے کہ آدم کو جو سجدہ کا سبب قرار دیا
اور شاید ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اس طرح پیدا فرمایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات کا بلکہ تمام
موجودات کا نمونہ بن جائیں اور عالم روحانی اور عالم جسمانی میں جو کچھ ہے اس کا خلاصہ ہو جائیں اور ملائکہ
کے لئے ان کمالات کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہو جائیں جو ان کے لئے مقدر تھے، اور جن مراتب و درجات میں
ملائکہ مختلف تھے ان کے ظہور کا وسیلہ ہو جائیں تو حکم دیا اللہ نے ملائکہ کو سجدہ کا تاکہ اس چیز کے سامنے ملائکہ
کی پستی اور ذلت ظاہر ہو جس چیز کو وہ آدم کے اندر دیکھ رہے تھے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور اس
کی غالب نشانیاں اور تاکہ ان انعام کا شکر ادا ہو جو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ پر آدم کے واسطے سے فرمایا، پس
لام جو لآدم میں ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ لام حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر ہے

أَكْبَرُ أَقُولُ مِنْ صَبِيٍّ لَقَبَلْتَكُمْ وَأَعْرِفُ النَّاسَ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ

میں ہے یا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان اقروا الصلوة لدلولك الشمس میں ہے، اور یا مأمور بہ سجود

کے معنی لغوی ہیں یعنی آدم کے سامنے تواضع کا اظہار ان کے ادب اور ان کی تعظیم کے طور پر جیسے برادران یوسف کا سجدہ یوسف کے سامنے، یا اپنے مطیع و منقاد ہونے کا اظہار بایں طور کہ جن چیزوں پر اولاد آدم کا گذران معاش موقوف ہے اور جن چیزوں سے ان کے کمال کی تکمیل ہوتی ہے انکو فراہم کر نیکی سعی کر نیکی اور یہ بحث کہ جن کو سجدہ کا حکم ہوا تھا وہ تمام ملائکہ ہیں یا ان کا کوئی ایک گروہ ہے، سابق میں گذر چکی۔

تشریح

سجود لہ یعنی جس کو سجدہ کیا گیا وہ ذات باری تعالیٰ ہے یا حضرت آدم ہیں؟ یہ چند باتیں ہیں جنکو اس عبارت میں حل کیا گیا ہے۔ منفرد فرماتے ہیں کہ سجود کے معنی شرعی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں اور معنی لغوی بھی، سجود شرعی یعنی پیشانی زمین پر رکھ دینا اگر مراد ہے تو مسجود لہ حق تعالیٰ ہے اور حضرت آدم قبلہ سجود اور سبب سجود ہیں اسی قبلہ اور سمیت کی بنا پر اسجد والادم فرمادیا گیا اور اصل سجدہ اللہ تعالیٰ کو کیا گیا لیکن اس سجدہ کا رخ اور اس کی جہت حضرت آدم کو بنایا گیا، جیسے ہم آج خانہ کعبہ کی جہت پر سجدہ کرتے ہیں اور جس طرح جہت ہمارا مسجود نہیں ہے بلکہ مسجود اللہ تعالیٰ ہے اسی طرح حضرت آدم قبلہ ہو جانے سے مسجود نہیں ہوئے بلکہ مسجود حق تعالیٰ شانہ ہے، یا یوں کہئے کہ مسجود تو حق تعالیٰ ہے اور آدم وجوب سجدہ کا سبب ہیں بشبہ پیدا ہوتا ہے کہ آدم کو قبلہ مسجود دیا سبب سجود کیوں بنایا گیا؟ نکاتہ تعالیٰ لما خلقہ سے قاضی نے اس کا جواب دیا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات بنایا موجودات ہیں تو واجب و ممکن سبھی آگئے آدم منظر ہیں واجب تعالیٰ کا بھی اس لئے کہ آدم میں روح ہے اور روح میں تجرید کلیات کا علم و ادراک ہے اور تجرید اور علم صفات واجب تعالیٰ میں سے ہیں پس آدم منظر ہوئے صفات واجب کے، اور ممکنات کا نمونہ اس لئے ہیں کہ آدم کے اندر جم ہے پس تمام اجسام کی صفات کے نمونے جسم آدم میں موجود ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آدم کی تربیت روح اور پرورش جسم کے لئے مختلف انتظامات کئے، وحی کھچی گئی، میاہ و انہار، اشجار و اجار کا انتظام کیا گیا اور ان انتظامات کے کارندے فرشتے قرار پائے، کسی کے سپرد وحی کا لانا ہوا، کوئی بارش پر مامور ہوا، کسی کو سبزہ اگالنے کا کام اور کسی کو روزی فراہم کرنے کی خدمت سونپی گئی اس طرح سے ملائکہ کو وہ کمالات حاصل ہوئے جو ان کے لئے مقدر تھے اور ان کے مراتب و درجات کا فرق ظاہر ہوا۔

پس اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس عظیم قدرت اور غالب شانیت کے سامنے پستی ظاہر ہو جو ملائکہ نے اس نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات میں دیکھیں اور تاکہ جو انعامات آدم کی بدولت ملائکہ پر ہوئے ان کا شکر ادا ہو۔

فاللام فیہ کاللام الخ لادم کاللام یعنی الی بھی ہو سکتا ہے اور بمعنی علت بھی۔ لام بمعنی الی کی مثال حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شعر الیس اول من صلی لقبلتکم واعرف الناس بالقرآن والسنن ہے، شعر میں صلی لقبلتکم، صلی الی قبلتکم کے معنی میں ہے۔ یہ شعر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اے منکرین علی؟ کیا حضرت علی ان لوگوں میں سب سے پہلے انسان ہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی جانب نماز ادا کی؟ اور کیا وہ تم میں سب سے زیادہ قرآن و حدیث کے جاننے والے نہیں ہیں؟

لام بمعنی علت کی مثال قرآن باری اقم اللھلوة لدلولک الشمس ہے یہاں معنی ہیں نماز قائم کرو ڈال
شمس کی وجہ سے پس اسجدوا لآدم کے معنی ہوں گے سجدہ کرو آدم کی وجہ اور آدم کے سبب سے۔
واضح ہو کہ لام کے پہلے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ آدم کو قبلہ سجدہ قرار دیا جائے۔ اور دوسرے معنی اس
بنیاد پر ہیں کہ ان کو سبب مانا جائے۔

و اما المعنی اللغوی۔ یعنی سجدو سے اگر سجدہ لغوی مراد ہے تو معنی ہوں گے آدم کی تعظیم کی خاطر ان کے
سامنے تواضع کا اظہار کرو، ان کا ادب کرو جیسا کہ برادران یوسف نے یوسف کو سجدہ کیا تھا، ان کے سامنے
تواضع کا مظاہرہ کرتے ہوئے معمولی سا جھک گئے تھے، یا یہ معنی ہوں گے کہ آدم کی معیشت اور ضروریات و تعلقات
معیشت کی فراہمی کے لئے مطیع و فرمانبردار رہو، ہر وقت اس کی سعی کے لئے کمر بستہ رہو

فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ط آبی وَاسْتَكْبَرَ اَمْتَنَع عَمَّا مَرِبَہ استکبار امن ان یتخذہ
وصلۃ فی عبادۃ ربہ اویعظمہ ویتلقاہ بالتحیۃ اویجدمہ وسیع فیما فیہ
خیرہ وصلاحہ والاباء امتناع باختیار والتکبر ان یری الرجل نفسه اکبر
من غیرہ والاستکبار طلب ذلک بالتشبع

ترجمہ (آیت) تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، وہ نہ مانا اور بڑبڑانے لگا۔
(عبارت) آبی و استکبر کے معنی ہیں کہ ابلیس اس چیز کے امتثال سے رُک گیا جس کا اس کو حکم دیا
گیا تھا۔ اور صرف رکامی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سے استکبار کیا یعنی خود کو اس سے برتر و بالا ظاہر
کیا کہ اپنے رب کی عبادت میں آدم کو وسیلہ بنائے جیسا کہ سجدہ بالمعنی الشرعی کی صورت میں ہے یا آدم کی تعظیم کر
اور سلام و دعا کے ساتھ ان سے پیش آئے یا جن چیزوں میں آدم کی بھلائی اور ان کی زندگی کی سنوار ہے ان
کو فراہم کرنے کی کوشش کرے اور آدم کا خادم بنے جیسا کہ سجدہ بالمعنی اللغوی کا تقاضا ہے، غرض کہ ابلیس نے
کبر کا مظاہرہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کو قبلہ سجدہ بنانے سے یا ان کے روبرو ذرا سا تعظیماً جھکنے سے پاؤں
مصلح کے لئے سعی کرنے سے انکار کر دیا۔

اور اباء کے معنی ہیں بالا رادہ کسی کام سے رُک جانا، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو دوسرے کے مقابلہ میں
بڑا سمجھے، اور استکبار یہ ہے کہ آسودگی اور تصنع کے ذریعہ خود کو بڑا ظاہر کرنے کی کوشش کرے۔

وكان من الكافرين هـ اى فى علم الله اوصار منهم باستقباحه امر الله
 اياه بالسجود لآدم عليه السلام اعتقاد اياه افضل منه والافضل لا
 يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضل والتوسل به كما اشعر به قوله ان اخير منه
 جواباً لقوله مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ
 مِنَ الْعَالِينَ لا يترك الواجب وحده والاية تدل على ان آدم افضل من
 الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة
 والا لم يتناوله امرهم ولم يصح استثناءه منهم ولا يرد على ذلك قوله
 تعالى اِلَّا ابْلِسَ كَانَ مِنَ الْجِنَّ لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلاً
 ومن الملائكة نوعاً وان ابن عباس روى ان من الملائكة ضرباً يتوالدون
 يقال لهم الجن ومنهم ابليس ومن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول
 انه كان جنياً نشأ بين اظهر الملائكة وكان مغموراً بالالوف منهم فغلبوا عليه
 او الجن ايضاً كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن
 ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم
 ان الاصاغر ايضاً مأمورون به والضمير فى فسجد واراجع الى القبيلتين فكانه
 قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم
 وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة

(آیت اور تھادہ کافروں میں سے۔)

ترجمہ (عبارت) تھادہ کافروں میں سے یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ کافر متعین تھا، یا کان معنی میں
 صار کے ہے اب معنی ہوں گے اور ہو گیا وہ کافروں میں سے اس سبب سے کہ اس نے اسکو قبیح جانا کہ اللہ تعالیٰ
 نے اس کو آدم کے سجدہ کا حکم دیا کیونکہ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ خود آدم سے افضل ہے۔ اور یہ قبیح ہے کہ افضل
 کو حکم دیا جائے کہ وہ مفقول کے سامنے اپنی بستی کا مظاہرہ کرے اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنائے۔ ابلیس کے

اس عقیدہ کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس سے کہا اَمَّا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيْ
اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ۔۔۔ اے ابلیس تجھ کو کونسی چیز اس سے مانع ہوئی کہ تو اس کے سامنے سجدہ کرے
جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا فرمایا، کیا تو نے بڑا بنا چاہا یا تو سرکشوں میں سے ہو گیا؟ تو ابلیس نے اس کے
جواب میں کہا اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ میں اس سے افضل ہوں۔

اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے ادا میں قبح کا عقیدہ رکھنا کفر ہے، واضح رہے کہ قرآن کریم میں ابلیس کی تکفیر اسی
گستاخی کی بنا پر ہے کہ اس نے امر باری تعالیٰ کو قبیح سمجھا، اس کی تکفیر تنہا اس بات کی وجہ سے نہیں ہے کہ جو چیز
اس پر واجب تھی اس نے اس کو ترک کر دیا۔ اور آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت آدم ان ملائکے افضل
ہیں جن کو حضرت آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، چاہے یہ انصافیت میں وجہ ہو اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی
ہے کہ ابلیس ملائکے میں سے تھا ورنہ ملائکہ کو صادر ہونے والا حکم اس کو شامل نہ ہوتا، اور نہ ابلیس کا ملائکہ سے استثناء
صحیح ہوتا اور اس وعویٰ پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد اِلَّا ابْلِیْسُ کَانَ مِنَ الْحِقِّ جس میں ابلیس کو جنوں میں سے قرار
دیا گیا ہے وارد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جواب ممکن ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے جنوں میں سے تھا اور اپنی ذات کے
اعتبار سے ملائکہ میں سے تھا، اور ابلیس کے ملک ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما
نے فرمایا کہ ملائکہ کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں توالت تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے اور
انہیں میں سے ابلیس ہے۔

اور جن لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا ان کے لئے یہ دلیل پیش کرنے کی گنجائش ہے کہ ابلیس
جن تھا اس کی ملائکہ کے درمیان پرورش ہوئی تھی، لیکن چونکہ ہزاروں ملائکہ کی کثرت کی وجہ سے مغلوب تھا اس لئے
اُس پر ملائکہ کو غلبہ دے کر وَاذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِسْمٰیۤہَ فَرٰیۤہَ اِیۡہَ کہ جنات بھی ملائکہ کے ساتھ مامور بالسجود تھے۔ لیکن ملائکہ
کو ذکر کر کے جنات کے ذکر سے استثناء برتا گیا، اس لئے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بڑے کسی کے سامنے تواضع کرنے اور
اس کو وسیلہ بنانے کے مکلف ہیں تو یقیناً یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھوٹے بھی اسی بات کے مکلف ہیں تو گویا یوں ارشاد فرمایا
گیا "سجد المأمورون بالسجود الا ابلیس" کہ جن لوگوں کو سجدہ کا حکم تھا ان سبھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس
اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ملائکہ میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ اکثریت ان میں معصوموں کی
ہے جیسا کہ انسانوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم ہیں گو اکثریت ان میں غیر معصومین کی ہے اور چنانچہ ابلیس ملائکہ میں
سے تھا لیکن وہ معصوم نہیں تھا بلکہ اس سے کفر و محصیت سرزد ہوئی اور حق تعالیٰ نے ملائکہ کے حق میں جو یہ ارشاد
فرمایا "بَلٰی عِبَادُ مُکْرَمُوْنَ" "لَا يَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَهُمْ" کہ وہ مغرر بندے ہیں اللہ کے حکم کی
خلاف ورزی نہیں کرتے تو یہ حکم ان کی اکثریت کے اعتبار سے ہے۔

وعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وإنما يخالفهم بالعراض والصفات كالبررة والفسقة من الإنس والجن يشملهما وكان إبليس من هذا الصنف لما قاله ابن عباس فلذلك صح عليه التغير من حاله والهبوط عن محله كما اشار إليه بقوله عز وجل إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من ما رج من نار لانه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضي والنار كذا غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان فحذور عنه بسبب ما يصعبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت هذه مصفاة كانت محض نور ومتى تكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولا تنزل تنزايدها حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا الشبه بالصواب ووفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى ومن فوائد الآية استنباط الاستكبار وانه قد يفرض بصاحبه الى الكفر والحث على لا يمار لا مرة و ترك الخوض في ستره وان الامر للوجوب وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا الاشعري -

ترجمہ مع التشریح جن اور ملک کے درمیان عموم وخصوص میں وجہ کی نسبت ہے، جن وہ ہیں جن میں خیر و شر دونوں کی استعداد ہو، اب اگر وہ خیر کے سوا کچھ نہیں کرتا تو ملک ہے، اور اگر شر کے سوا اس سے کچھ بھی صادر نہیں ہوتا تو وہ شیطان ہے۔
ملک وہ ہے جس سے خیر کا صدور ہو خواہ اس طرح کہ خیر اس کی ذات میں ہو اور شر کی استعداد ہی نہ رکھتا ہو جیسے کتروہین۔ خواہ اس طرح کہ خیر اس کے لئے عرض ہو اور شر کی استعداد اس کی ذات میں موجود ہو جیسے

ابلیس، پس ملک کے بعض افراد پر جن کی تعریف اور جن کے بعض افراد پر ملک کی تعریف صادق آتی ہے۔ قاضی نے و کَعْلَ ضَرْبًا قَبْلَ الْمَلَائِكَةِ سے اسی نسبت عموم و خصوص من وجه کی جانب اشارہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ شاید ملائکہ میں ایک قسم ایسی بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنی ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہیں ہے البتہ عوارض و صفات کے اعتبار سے مختلف ہے، جیسے انسانوں میں مطیع اور عاصی اپنی ذات میں متحد ہیں اور صفات میں مختلف ہیں، اور جن کا لفظ عام ہے جو ملائکہ کی قسم مذکور اور شیاطین دونوں کو شامل ہے اور ابلیس ملائکہ کی اسی قسم میں سے تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا اور اسی وجہ سے اس کی حالت اطاعت میں تبدیل ممکن ہوئی اور اس کا اپنے مقام سے نیچے آجانا وقوع پذیر ہوا، اللہ تعالیٰ کے فرمانِ اِلَّا ابْلِيسَ كَانَ مِنَ الْحَقِّ فَقَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ کہ سوائے ابلیس کے کہ وہ جنوں میں سے تھا پھر اپنے رب کے حکم سے نکل بھاگا، میں اسی جانب اشارہ ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ملائکہ میں ایک غیر اس طرح کی مانی کیسے ممکن ہے؟ جب کہ ملائکہ نور سے پیدا ہیں جن میں خیر ہی خیر ہے اور جنات نار سے جن میں شر ہی شر ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت جس کی مسلم نے تخریج کی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ملائکہ نور سے اور جنات آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلہ سے پیدا کئے گئے۔

لیکن اس اعتراض کی یہاں گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ ارشاد نبوی میں تخلیق کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ تمثیل مقصود ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کاغشاریہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ملک اور جن کا مادہ تخلیق کیا ہے؟ اور کون کس مادہ سے پیدا ہوا ہے بلکہ مقصود ان دونوں کے اُن اوصاف کی تمثیل و تشریح ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں، کیونکہ جو ہر مضمون یعنی ایک روشن کرنے والا جو ہر ہونے میں تو دونوں شریک ہیں نور بھی جو ہر مضمون ہے اور نار بھی لیکن نار کی روشنی میں گدلاپن ہوتا ہے اور شدت جرات اور سوزش کی بنا پر جو دھواں اٹھتا ہے اس سے آگ کی روشنی ڈھکی ہوئی روپوش ہوتی ہے، پھر جب آگ ستھری اور دھوئیں سے صاف ہو جاتی ہے تو فاعل نور بن جاتی ہے اور اس کے بعد جب آگ مدھم ہو کر رجوع کرتی ہے تو پھیلی حالت تر و تازہ ہو کر لوٹ آتی ہے، اور اس حالت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا نور کچھ جاتا ہے اور خالص دھواں رہ جاتا ہے۔ پس ملائکہ نور سے بنے ہیں اور جن نار سے اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مادہ تخلیق تو ایک ہی ہے یعنی جو ہر مضمون یعنی البتہ ایک صاف اور ستھری فطرت کا حامل ہے اور دوسرا آلودہ اور گدلی فطرت کا۔ یہ بات قرین صواب بھی ہے اور اس سے تمام نصوص جن میں ابلیس کو ملک قرار دیا گیا ہے یا جن میں اُس کے جن ہونے کا اظہار ہوتا ہے سب یکجا ہو جاتی ہیں اور سب میں توفیق اور جوڑ پیدا ہو جاتا ہے اور تاویلات و تکیکے یعنی استثناء کا منقطع ہونا یا آیت میں تغلیب ہونا وغیرہ کی حاجت نہیں رہتی، بات بغیر تاویل ہی کے نجاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم آیت کریمہ سے جو مسائل مستنبط یا مستفاد ہوتے ہیں، ان میں ایک مسئلہ قیامت کبر کا ہے یعنی کبر اس درجہ قبیح چیز ہے کہ کبھی وہ کفر تک بھی پہنچا دیتا ہے جیسا کہ ابلیس کو اس کے کبر ہی نے کفر تک پہنچایا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کے

امری بے چون و چرا پیروی کرنی چاہیے اور اس کے راز اور لم کی جستجو کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے نہ حدیث مطرب دے گو دراز دہر کتر جو کہ کس نکشود نہ کشاید حکمت ایں معاری تیسری بات یہ مستنبط ہوئی کہ امر و جوب کے لئے بے جہی تو ابلیس کی مذمت کی گئی۔ اگر اس نے واجب کو ترک نہ کیا ہوتا تو لائقِ مذمت نہ ہوتا۔

چوتھا مسئلہ موافات کا ہے جو شیخ ابو الحسن اشعری تمکلیں اشاعہ کے امام کی جانب سے منسوب ہے موافات کے معنی ہیں دنیاوی زندگی کی آخری منزل اور آخرت کی ابتدائی منزل پر پہنچنا، مسئلہ موافات سے مراد یہ ہے کہ کسی کے ایمان حقیقی اور کفر حقیقی یا ولایت حقیقی اور عداوت حقیقی یا سعادت حقیقی اور شقاوت حقیقی کا قطعی فیصلہ اس کی زندگی کے آخری لمحات پر موقوف ہے، یہی لمحات کسی کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار ہیں، حقیقی مومن وہ ہے جو موت کے وقت ایمان پر قائم رہا ہو اور حقیقی کافر وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو، اصل سعادت اور کامیابی یہ ہے کہ زندگی کے آخری لمحات میں دامن سعادت ہاتھ میں رہا ہو اور اصلی شقاوت یہ ہے کہ موت کے وقت رحمت الہی سے محروم ہو جائے، اسی بنا پر اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللہ کہنا صحیح ہے کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کہنے والے کو اپنے ایمان میں شک ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کا خاتمہ یقینی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ اس کی رحمت اس کے آڑے وقت میں بہہ رہی کرے گی۔

حضرت امام اشعری کی نسبت سے یہ مسئلہ مشہور ہو گیا لیکن اس کے قائل دیگر حضرات بھی ہیں یہ صرف ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں ان الایمان ثابت فی الحال قطعاً من غیر شک فیہ لکن الایمان الذی ہو علامۃ الفوز و آیۃ النجاة ہو ایمان المؤمنین السلف بہ۔ ترجمہ: ایمان تو فی الحال ثابت ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے، لیکن وہ ایمان جو کامیابی کی علامت اور نجات کا نشان ہے وہ وہی ایمان ہے جس پر وفات ہوئی ہو اسی لئے سلف نے اس سے اعتقاد کیا۔

آیت کریمہ سے مسئلہ موافات پر روشنی اس طرح پڑتی ہے کہ ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ کافروں میں سے تھا حالانکہ زمانہ سابق میں وہ مومن تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں جس کی موت کفر پر ہے اور جس کے بارے میں علم الہی یہ ہے کہ وہ کفر پر وفات پلے گا وہی حقیقی کافر ہے کیونکہ اعتبار خاتمہ کلمے

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ السَّكِنِ مِنَ السَّكُونِ لَهَا اسْتِقْرَارٌ وَلَيْثُ وَأَنْتَ تَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهَا وَلَا تَقْرَبْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَ مِنَ الْكَافِرِينَ
اولاً تنبیہاً علی انہ المقصود بالحکم والمعطوف علیہ تبع له والجنۃ دار الثواب لان اللام للعہد ولا معہود غیرہا ومن زعم انہا لم تخلق بعد قال انہا بستان کان بارض فلسطین اوبین فارس وکرمان خلقہ اللہ تعالیٰ

امتحاناً لآدم وحمل الہباط علی الانتقال منه الی الارض الہند
کافی قوله تعالیٰ اہبطوا مصرًا۔

ترجمہ

(آیت) اور ہم نے فرمایا کہ اے آدم رہو تم اور تمھاری بیوی جنت میں۔

(عبارت) شکنی ماخوذ ہے سکون سے کیونکہ شکنی نام ہے مستقر ہو جانے اور کسی جگہ ٹھہر جانے کا اور انت ضمیر تاکید ہے جس کے ذریعہ ضمیر مستتر کو نوکد کیا گیا ہے تاکہ اس پر دوسرے اسم کا عطف صحیح ہو سکے اور آدم وحواء کو شروع میں ایک ساتھ مخاطب نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر تہنید ہو کہ مقصود بال حکم آدم ہی ہیں۔ اور زوجک جو ان پر معطوف ہیں وہ ان کی تابع ہیں، اور جنت اعمال کے بدلہ کی جگہ ہے، کیونکہ الجنۃ کالام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے، اور دار الثواب کے سوا دوسری چیز معبود نہیں ہے اور جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ جنت ابھی تک پیدا نہیں ہوئی وہ یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ جنت سے مراد ایک بارغ ہے جو سرزمین فلسطین میں تھا، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کے امتحان کے لئے پیدا فرمایا تھا اور اہباط یعنی اس سے اترنے کا حکم اس پر محمول ہے کہ اس بارغ سے نکل کر سرزمین ہند کی جانب منتقل ہو جائیں جیسا کہ حق تعالیٰ کے ارشاد اہبطوا مصرًا میں منتقل ہونے ہی کے معنی مراد ہیں۔

تشریح

اُسکنُ فعل امر ہے اس کا مشتق منہ اگر سکون کو مانا جائے تو دو اشکال ہیں (۱) سکون جو حرکت کی ضد ہے اس کا استعمال بغیر صلہ کے نہیں ہوتا، اگر وہ مراد ہوتا تو اسکن فی الجنۃ فرمایا جاتا نہ کہ اسکن الجنۃ، (۲) معنوی اعتبار سے اس معنی کو عقل قبول نہیں کرتی، کیونکہ معنی ہوں گے اے آدم وحواء جنت میں ساکن رہو یعنی بالکل حرکت نہ کرو، ظاہر ہے کہ یہ حکم قید بامشقت سے بھی زیادہ ہے۔ اس لئے قاضی نے اسکن کا مشتق منہ ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ اُسکنُ کا مشتق منہ شکنی ہے جس کے معنی ہیں مسکن بنانا، رہائش اختیار کرنا، مگر شکنی کا مرجع اور اس کا انجام سکون ہی ہے کیونکہ جس طرح سکون میں جماؤ اور ٹھہراؤ ہوتا ہے اسی طرح شکنی یعنی مسکن بنالینے کی صورت میں جماؤ اور ٹھہراؤ پایا جاتا ہے۔ اُسکنُ میں ضمیر مستتر فاعل ہے، انت اس کی تاکید ہے اور انت کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ زوَجُک اسم ظاہر کا اس پر عطف ہو سکے کیونکہ ضمیر مستتر پر عطف کرنے کی یہی صورت ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ جو صیغہ آ رہے ہیں وہ تہنید ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام دونوں ایک ساتھ مخاطب بنائے گئے ہیں جیسے فَکَلَا، وَلَا تَقْرَبَا، فَتَكُونَا، لیکن شروع میں تہنید کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا اور وَاذْقَلْنَا لَادَمَ وَحَوَّاءَ اُسکُنَا نہیں فرمایا گیا۔ اُس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ شروع میں یہ طرزِ تعبیر اس لئے اختیار کیا گیا اور اولا صرف حضرت آدم کو اس لئے مخاطب کیا گیا کہ سب کو یہ معلوم ہو جائے کہ آدم ہی مقصود بال حکم اور اصل ہیں جیسا کہ معطوف علیہ اعراب میں اصل ہوتا ہے اور حواء ان کی تابع ہیں جیسا کہ معطوف اعراب میں تابع ہوتا ہے۔

الجنت سے کیا مراد ہے اور اس میں لام تعریف کوَن سے معنی دے رہا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ لام تعریف غلطی کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ الجنت سے ایک متعین اور شخص معنی مراد ہیں اور وہ دار الثواب ہے جہاں اعمال کا بدلہ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب و سنت میں دار الثواب ہی کا تعین ہوا ہے، اس کے سوا الجنت سے کچھ مراد نہیں لیا گیا ہے پس جب الف لام عہد خارجی کے لئے ہے تو وہی معنی مراد ہوں گے جو کتاب و سنت میں متعین ہو چکے۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ دار الثواب تو ابھی تک پیدا بھی نہیں ہوا، اور دار الثواب میں داخل تو تکلیف اعمال کے بعد اعمال کے بدلے میں ہوگا، اور حضرت آدم علیہ السلام نے تو ابھی تک کوئی عمل بھی نہیں کیا تھا، لہذا ان کے دار الثواب میں داخل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نیز دار الثواب میں داخل ہونے کے بعد وہاں سے کوئی نہیں نکلتا اور حضرت دم جنت سے نکل آئے یا نکلے گئے اسی طرح دار الثواب میں کسی حکم کی تکلیف اور پابندی نہیں ہوتی اور جنت میں حضرت آدم ایک درخت سے نہ کھانے کے مکلف تھے، ان دلائل کی روشنی میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ الجنت سے نہیں زمین کا کوئی باغ مراد ہے وہ باغ فلسطین کے کسی علاقہ میں تھا یا فارس اور کرمان کے درمیانی علاقہ میں واقع تھا۔ حضرت آدم کی آزمائش اور ان کے امتحان کے لئے حق تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا تھا، اور اگر معتزلہ کی رائے پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جنت سے نکالنے وقت اللہ تعالیٰ نے آدم و حوا کو اہبطوا اسے خطاب کیا ہے اور اہبوط کے معنی ہیں اوپر سے نیچے آنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنت دار الثواب ہے جو عالم بالا میں ہے نہ کہ زمین کا کوئی باغ۔

تو معتزلہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اہبوط جس طرح اوپر سے نیچے آنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ بنی اسرائیل کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا اہبطوا مصر ا۔ یعنی صحرائی زمین سے شہری آبادی کی جانب منتقل ہو جاؤ۔ اسی طرح بنی اہبطوا کے معنی ہوں گے۔ سرزمین فلسطین سے ہندوستان کی جانب منتقل ہو جاؤ۔ معتزلہ کے رد میں یہ کہا گیا کہ جنت میں حضرت آدم کو داخل کیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ، وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ، ظاہر ہے کہ یہ اوصاف و احوال دارالخلد اور دار الثواب ہی کے ہو سکتے ہیں۔ کسی زمین پر واقع باغ کے نہیں ہو سکتے۔

وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا - اسعار فیہا صفة مصدر محذوف حیث شئتما ای مکان من الجنة شئتما وسیع الامر علیہما اراجة للعللة والعذر فی التناول من الشجرة المنہی عنہما من بین اشجارھا القائمة للحصر ولا تقرباً ھذہ الشجرة فتكونان الظلمین فیہ مبالغات تعلیق النہی بالقرب الذی ھو من مقد مات التناول مبالغۃ فی تحرمۃ ووجوب الاجتناب عنہ وتنبیہا علی

ان القرب من الشئ یورث داعیة ومیلا بأخذیجامع القلب ویلہیہ عما
 ہو مقتضی العقل والشرع کما روی حُثَّكَ الشئ یعنی ویصم فینبغی ان لا یجوما
 حول ما حرم الله علیہما مخافة ان یعافیه وجعلہ سبباً لان یكونا من الظالمین
 الذین ظلموا انفسہم بارتکاب المعاصی او ینقض حظہما بالاتیان بما یخل
 بالکرامة والنعم فان القاء فیفید السببیتہ سواء جعلتہ للعطف علی النہی والحواب
 لہ والشجرة ہی الحنطة او الکرمۃ او التنبۃ او شجرة من اکل منها احدث
 والاولی ان لاتعین من غیر قاطع کما لم تعین فی الآیۃ لعدم توقف ما ہو
 المقصود علیہ وقرئ بکسر الشین وتقر بکسر التاء وھدی بالیاء

ترجمہ (آیت) اور اُس میں جہاں کہیں سے تمھارا جی چاہے بازغت کھائی ہو، مگر اس درخت کے پاس مت
 بٹھکنا ایسا کرو گے تو تم آپ اپنا نقصان کرو گے۔

(عبارت) رغداً بمعنی واسعاراً فیہا یعنی کشادگی اور آسانی کے ساتھ، یہ صفت ہے مصدر محذوف کی حیث
 شتائی جنت کی جو نہی جگہ پر چاہو، آدم و حوا پر معاملہ کو وسیع کر دیا گیا تاکہ شجرہ ممنوعہ سے کھانے کے بارے میں
 بہانہ اور عذر ختم ہو جائے وہ شجرہ ممنوعہ جو ان درختوں کے درمیان تھا جو حصر کو فوت کر چکے تھے۔

وَلَا تَقْرُبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ - اس میں کئی طرح کے مبالغے اور تاکیدات ہیں
 ہنی کو قرب سے متعلق کرنا جبکہ قرب تناول کا پیش خیمہ ہے مبالغہ ہے تا دل کی تحریم میں، اور اس بات پر تنبیہ بھی ہے کہ
 کسی شئی کا قرب ایک داعیہ اور میلان بھی پیدا کرتا ہے، جو دل کے اطراف کو پکڑ لیتا ہے، اور اُس کو تقاضائے عقل
 و شرع سے غافل کر دیتا ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ تمھاری محبت تم کو اندھا اور بہرا بنا دیتی ہے۔

پس مناسب یہی ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا اُس چیز کے ارد گرد بھی نہ گھومیں جس کو اللہ تعالیٰ نے ان
 پر حرام کر دیا ہے، اس اندیشہ کی بنا پر کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

اور قرب کو اس بات کا سبب قرار دینا کہ وہ ظالموں میں سے ہو جائیں گے۔ جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا
 بھی مبالغہ ہے، یہ ظلم معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ملنا جائے۔ یا اس وجہ سے کہ دونوں کا حصہ کم ہو گیا کیونکہ
 انہوں نے ایسی بات کا ارتکاب کیا جو ان کے اعزاز میں عمل ہوئی اور جس نے ان کی حاصل شدہ نعمت کم کر دی۔
 قرب کو ہم نے سبب اس لئے قرار دیا کہ فناء سببیت کے لئے ہے، خواہ آپ اس کو عطف علی انہی کے لئے
 قرار دیں خواہ انہی کا جواب مانیں۔

اور شجرہ سے مراد گیہوں کا درخت ہے، یا انگور کا یا انجیر کا، یا ایسا درخت مراد ہے کہ جو اس کو کھائے اس کو حدیث لاحق ہو جائے۔

اور بہتر یہ ہے کہ جس طرح آیت میں تعیین نہیں ہے۔ اسی طرح ہم بھی بغیر قطعی دلیل کے تعیین نہ کریں، کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں ہے، اور شجرہ کو شیش کے کسرہ اور لا تقریبا کو تاء کے کسرہ اور ہذی کو یاد کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

تشریح رَعْدًا۔ باب سمع سے مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی، رَعْدَ عِيشَةٍ رَعْدًا بمعنی وسع عیشہ وسعت کے ساتھ زندگی گزارنا، رافیہا۔ رَفَعَهُ وَرَفَاهِيَةً سے اسم فاعل ہے یہ بھی واسطاً کے قریب المعنی ہے۔ سہولت اور آسانی سے زندگی گزارنا۔ رَعْدًا صفت ہے مصدر محذوف کی۔

تقدیری عبارت ہے اکلًا رَعْدًا۔ حیث شئتما مکان کے عموم کے لئے ہے یعنی جنت میں جہاں چاہو، قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو پوری وسعت دیدی کہ جنت میں جہاں چاہیں، جب چاہیں، جو چاہیں کھائیں پیئیں یہ اس لئے ہوا تاکہ شجرہ ممنوعہ کے تناول کرنے کے سلسلے میں اُن کے پاس کوئی عذر نہ رہے۔ اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ بار الہا تو نے تو کبھی چیزوں کو منع کر دیا تھا آخر ہم کھلتے تو کیا کھلتے؟

ولا تقربا هذه الشجرة الآية قاضی فرماتے ہیں کہ وَلَا تَأْكُلْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ نہیں فرمایا گیا بلکہ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين۔ فرمایا گیا، اس طرز تعبیر میں کئی طرح کی تاکید اور مبالغہ ہے۔ ایک مبالغہ یہ ہے کہ ممانعت کا تعلق قرب شجرہ سے قائم کیا گیا یعنی تناول شجرہ سے منع کرنے کے بجائے قرب شجرہ سے منع فرمایا گیا، اور قرب شجرہ مقدم اور پیش خمیہ ہے تناول شجرہ کا، اس سے ممانعت میں یہ شدت پیدا ہوئی۔ کہ جب مقدم تناول ممنوع ہے تو نفس تناول کس درجہ ممنوع اور واجب الاجتناب ہوگا نیز اس تعبیر میں یہ تنبیہ بھی ہے کہ کسی شئی سے بچنے کی محاط صورت یہ ہے کہ اس کے ارتکاب سے بھی بچا جائے اور اس کے قرب سے بھی بچا جائے، کیونکہ قرب کی وجہ سے اس کی طرف میلان اور اس کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ محبت دل کے چاروں طرف گھیر ڈالتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دل تقاضائے عقل و شرع سے غافل ہو کر اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے اس لئے کہ محبت محبوب کے عیوب کو آنکھوں اور کانوں سے اوجھل کر دیتی ہے، اور اپنی کرشمہ سازی سے اس محبوب شئی کی خوبیاں دل میں بٹھا دیتی ہے اور آدمی اس میں جا پڑتا ہے، سچ ہے۔

دیکھئے سے شوق پیدا شوق سے پیدا طلب آفت دل آنکھ بھتی دل آفت جاں ہو گیا۔

فتكونا من الظالمين۔ کی فاء سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور اس کا ما بعد مسبب ہے پس قرب شجرہ سبب ہے اور ظالم ہونا مسبب ہے، یہاں ظلم سے مراد ایک حرام چیز کا ارتکاب ہے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جب ہم کو حرمت پر محمول کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ تناول شجرہ کا صدد و حرمت آدم علیہ السلام سے قبل نبوت ہوا تھا، دوسری تفسیر یہ ہے کہ ظلم سے مراد ترک اولیٰ ہے، تناول شجرہ کا ترک کرنا اولیٰ تھا آدم نے تناول کر کے ترک اولیٰ کا ارتکاب کیا اور اسی وجہ سے ان کا اغراز کم ہو گیا اور نعمتوں سے محروم کر دئے

کئے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جبکہ ولا تقربا کی ہنی کو کراہت تنزیہیہ پر محمول کیا جائے، اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تناول شجرہ قبل نبوت ہوا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد از نبوت ہوا ہو۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تفسیر کو پسند فرمایا ہے اور کہا ہے کہ کتاب اللہ میں آیات کی جو تفسیر عصمت انبیاء کی محافظ ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

الحاصل ظالم ہونے کا سبب شجرہ کے قریب جانا ہے، اور جب قریب شجرہ کا سبب ہے تو تناول شجرہ کی سببیت کس قدر شدید اور مؤثر ہوگی، پس ایک مبالغہ اس سببیت کے معنی سے پیدا ہوا۔

فائدہ سببیت کے لئے ہے خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا کا ولا تقربا پر عطف ہے اور فتکونا لا بازمہ کی وجہ سے مجزوم ہے اور اسی وجہ سے اس کا نون سا قاط ہوا ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ولا تقربا هذه الشجرة فلا تکونا خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا ہنی کا جواب ہے اور فاء کے بعد ان ناصبہ مقدر ہے۔ آخری بات شجرہ کی تعیین وعدم تعیین کی ہے اس میں اولی عدم تعیین ہے کیونکہ تعیین پر کوئی یقینی دلیل موجود نہیں ہے۔

فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا اصْدَرَ زَلَّتْهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَحَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ
بَسْبِهَا نَظِيرَةٌ عَنْ هَذِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي أَوَازَلَهُمَا
عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنَى إِذْ هَبَّ هُمَا وَبِعِضْدَةِ قِرَاءَةِ حَمْزَةٍ فَازَا لَهُمَا وَهِيَ تَقَارِبٌ
فِي الْمَعْنَى غَيْرَانِ اِزْلَ يَقْضِي عَشْرَةَ مَعَ الزَّوَالِ وَازْلَالُهُ قَوْلُهُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى
شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى وَقَوْلُهُ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ
إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَمُقَاسَمَتُهُمَا بِقَوْلِهِ إِنِّي
لَكُمَا لِمَنِ النَّصِيحَتَيْنِ وَاخْتَلَفَ فِي أَنَّهُ تَمَثَّلَ لَهُمَا فَقَاوَلَهُمَا بِذَلِكَ
أَوِ الْقَاهِ إِلَيْهِمَا عَلَى طَرِيقِ الْوَسُوسَةِ وَأَنَّهُ كَيْفَ تَوْصِلُ إِلَى اِزْلَالِهِمَا
بَعْدَ مَا قِيلَ لَهُ اخْرُجْ مِنْهَا فَانْكَ رَجِيمٌ فَقِيلَ أَنَّهُ مَنَعَ مِنَ الدَّخُولِ
عَلَى جَهَةِ التَّكْرِمَةِ كَمَا كَانَ يَدْخُلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ وَلَمْ يَمْنَعْ أَنْ يَدْخُلَ
الْوَسُوسَةُ ابْتِلَاءً لِأَدَمَ وَحَوَاءَ وَقِيلَ قَامَ عِنْدَ الْبَابِ قَنَادَاهُمَا وَقِيلَ
تَمَثَّلَ بِصُورَةِ دَابَّةٍ فَدَخَلَتْ وَلَمْ تَعْرِفْهُ الْخَزْنَةُ وَقِيلَ دَخَلَ فِي

فَمَ الْحَيَّةُ حَتَّى دَخَلَتْ بِهِ وَقِيلَ ارْسلْ بَعْضُ اتِّبَاعِهِ فَارْتَلَمَهَا
وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى -

ترجمہ (آیت) آخر کار شیطان نے ان دونوں کو درخت کی ترغیب دے کر پیروی سے ہٹا دیا۔
(عبارت) یعنی ان کی لغزش کے صدور کا آغاز درخت سے ہوا اور درخت ہی کے سبب سے شیطان نے ان دونوں کو لغزش پر آمادہ کیا اور اس عَنِ کی نظیر اللہ کے فرمان وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْیَ یا معنی ہیں اَزَلْ لَهَا عَنِ الْجَنَّةِ (ان کو جنت سے ہٹا دیا، نکال دیا) اور پہنچو کی قرارت فاز لہما اس کی تقویت کرتی ہے، اور اَزَلْ اور ازال مقارب المعنی ہیں، اور زوال کے معنی برد لالت کرتے ہیں، مگر زَلْ زوال کے ساتھ ساتھ لغزش کا بھی تقاضا کرتا ہے، اور اس کا پھسلنا یہ تھا کہ اس نے کہا "هَلْ آدَتْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكُ لَأَبْلِی" (ترجمہ) کیا رہنمائی کروں میں تمہاری ہمیشگی کے درخت اور لازوال سلطنت پر، اور اس نے یہ بھی کہا "مَا تَرَامَا رَبَّنَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ" (ترجمہ) ہمیں منع کیا تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے مگر اس بنا پر کہ تم فرشتے ہو جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے اور ابلیس کا پھسلنا یہ بھی تھا کہ اس نے حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام سے قسم کھا کر کہا اِنِّیْ لَمَلِكٌ لِّمَا صَحِیْحٌ (ترجمہ) بیشک میں تمہارے لئے یقیناً خیر خواہوں میں سے ہوں۔

اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابلیس ان دونوں کے سامنے کسی جہانی صورت میں آیا اور ان بالمشابہہ یہ گفتگو کی، یا ان کے دل میں وسوسہ کے طور پر ڈالا، اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ابلیس نے ان کو پھسلانے کی جانب کس طرح راہ پکڑی، جیکہ اُس سے کہہ دیا گیا "اُخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِیْمٌ" کہ نکل جا جنت سے کیونکہ یقیناً تو مردود ہے، تو بعض نے کہا ہے کہ جن طرح پہلے ملائکہ کے ساتھ جنت میں بطور اغراز داخل ہو کر تھا اس طرح کے داخلے سے اس کو روک دیا گیا، آدم و حوا کے امتحان اور وسوسہ کے لئے نہیں روکا گیا، اس کام کے لئے وہ داخل ہو سکتا تھا۔ اور بعض نے کہا کہ دروازے پر کھڑا ہو کر اس نے دونوں کو آواز دی، اور بعض نے کہا اس نے کسی جانور کا روپ دھارا اور جنت کے خازن اس کو پہچان نہ سکے اور بعض نے کہا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر جنت میں گیا اور بعض نے کہا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اس نے ان دونوں کو پھسلایا اور حقیقی علم تو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

تشریح اَزَلْ لَهَا کی تفسیر اصدر زلتہما سے کر کے قاضی اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اَزَلْ میں اصلہ کے معنی کی تفسیر ہوئی ہے اب تفسیر کے بعد معنی ہوئے لغزش کو صادر کروانا، اور عَنِ اپنے حقیقی معنی یعنی مجاوزت کے معنی میں ہے، اور مجاوزت کے ساتھ ساتھ سببیت کے معنی بھی مستفاد ہو رہے ہیں اگر اَزَلْ لَهَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا کے بجائے فَازَلْ لَهَا الشَّيْطَانُ بِهَا فرمایا جاتا تو سببیت کے معنی تو حاصل ہو جاتے لیکن صدور کے معنی کی تفسیر نہ ہوتی۔ اس عَنِ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْیَ آموری ہے جس کے معنی ہیں اور یہ کام میں نے اپنے اختیار سے نہیں کیا۔ یہاں بھی بآخرنی کے بجائے عَنِ آموری فرمایا تاکہ سببیت کے ساتھ ساتھ

صدور کے معنی کی تفسیر ہو جائے، یہ تشریح اُس وقت ہے جبکہ عنہا کی ضمیر کا مرجع شجرہ کو قرار دیا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عنہا کا مرجع جنت کو قرار دیا جائے، اس وقت اَزَّ لَکُمَّا اَذْهَبَ لَکُمَّا کے معنی میں ہو گا۔ اَذْهَبَ کے معنی ہیں لے گیا ہٹا دیا، اس معنی کی تائید حزرہ کی قرأت سے بھی ہوتی ہے جس میں قَاَزَا لَکُمَّا الشَّیْطَانُ عَنْہَا پڑھا گیا۔

اَزَّالَ اور اَزَّلَ دونوں قریب المعنی ہیں یعنی دونوں کے معنی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ تبدیل کر دینے اور منتقل کر دینے کے معنی ہیں لیکن اَزَّلَ میں زَلَّ بمعنی لغزش قدم کا بھی مفہوم شامل ہے یعنی وہ تبدیلی اور منتقلی جو لغزش قدم کے نتیجہ میں ہو، رہ گئی یہ بات کہ شیطان نے پھسلا یا کس طرح تھا؟ تو اس کا جواب قاضی نے وَازَّلَکَ قولہ الخ سے دیا ہے یعنی اس نے اپنی خیر خواہی کا یقین دلا کر اور مختلف باتیں کہہ کر جن کا قرآن حکیم میں ذکر ہے حضرت آدم کو پھسلا دیا، بقیہ بحث کی وضاحت خود ترجمہ سے ہو جاتی ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا خَطَابِ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ لِقَوْلِهِ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا وَجَمْعُ الضَّمِيرِ لَانَّهُمَا اَصْلًا الْاِنْسُ فَكَانَ الْجَنَسُ كُلُّهُمَا اَوْهَمًا وَاِبْلِيسَ اَخْرَجَ مِنْهَا ثَانِيًا بَعْدَ مَا كَانَ يَدْخُلُهَا لِلْوَسْوَةِ اَوْ دَخَلَهَا مَسَارِقَةً اَوْ مِنَ السَّمَاءِ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حَالِ اسْتِغْنَى فِيهَا عَنْ اَلْوَاوِ بِالضَّمِيرِ وَالْمَعْنَى مُتَعَادِلِينَ بَيْنَهُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِتَضْلِيلِهِ وَلَكُمُ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ مَوْضِعَ اسْتِقْرَارٍ اَوْ اسْتَقْرَرُوا وَمَتَاعٌ تَمَتُّعٌ اِلَى حَيَاتِهِ يَرِيدُ بِهِ وَقْتُ الْمَوْتِ اَوِ الْقِيَمَةِ

(آیت) اور جس منزے میں وہ تھے اس سے ان کو نکلوا چھوڑا۔ اور ہم نے حکم دیا کہ تم سب اُتھاؤ ترجمہ تم میں بعض دشمن ہیں بعض کے، اور تمہارے لئے ایک وقت خاص تک ٹھکانا اور زندگی بسر کرنے کا ساز و سامان ہے۔

(عبارت) اُن کو نکلوا چھوڑا، یعنی اعزاز اور نعمتوں سے نکلوا چھوڑا، اِهْبِطُوا۔ یہ خطاب ہے حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام کے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بمیعۃ تنقیہ بھی ارشاد فرمایا ہے اِهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا اور اِهْبِطُوا کی ضمیر کو جمع اس لئے لایا گیا کہ دونوں حضرات انسانوں کی جڑ ہیں، تو گویا وہ کل انسان ہیں، یا مراد ہیں حضرت آدم علیہ السلام، حضرت حواء علیہا السلام اور ابلیس ملعون ابلیس پہلے دوسرے کے لئے یا چوری چھپے جنت میں داخل ہو جایا کرتا تھا اب دوبارہ پھر جنت سے نکالا گیا، یا ابلیس کے حق میں ہبوط سے مراد ہبوط من السماء آسمان سے اُترنا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ یہ حال ہے، اور ضمیر کُم کی وجہ سے وادعایہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور معنی ہیں اترو! اس حال میں کہ باہم دشمن رہو گے اور ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کرو گے۔ بایں طور کہ ایک دوسرے کو گمراہ کرو گے۔

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ۔ مُسْتَقَرٌّ سے مراد رہنے کی جگہ ہے یا نفل استقرار یعنی رہنا ہے۔ متاع کے معنی فائدہ اٹھانا ہیں۔ اِلٰی جَنَّاتٍ سے مراد موت یا قیامت کا وقت ہے

ما کا نافیہ سے مراد جنت کا اعزاز، اُس کی نعمتیں اور آسائشیں ہیں، اِهْبِطُوا کا خطاب کس سے ہے؟ اس کی تفسیر دوسری آیت سے ہوتی ہے اِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا۔ یہاں صیغہ

تثنیہ ہے اور اس میں حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام متعین ہیں، اِهْبِطُوا کا خطاب بھی حضرت آدم اور حضرت حواء سے ہے کیونکہ واقعہ دونوں جگہ ایک ہی بیان ہوا ہے، بیشک زادہ نے کہا کہ ضمیر کو جمع لانا باوجودیکہ مخاطب مثنیٰ ہے یا تو اس بنیاد پر ہے کہ جمع کا کم از کم مفداں دو ہے جیسا کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما الصلوٰۃ والسلام کے قصہ میں ہے۔ اِذْ يَخْضَمَانِ فِي الْحَرْثِ جب وہ دونوں کھیتی کے بارے میں فیصلہ دے رہے تھے، آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ۔ اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت موجود تھے۔ یہاں ہم ضمیر جمع اُن دونوں بزرگوں کے لئے اسی قاعدہ کے مطابق استعمال ہوئی ہے۔

اور یا ضمیر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ مراد آدم و حواء سے وہ دونوں اور ان کی ذریت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ارشاد فرمایا گیا ہے بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ۔ یہ عداوت ذریت آدم ہی کے درمیان پائی گئی نہ کہ حضرت آدم و حضرت حواء کے درمیان نیز اللہ تعالیٰ کے لئے فرمان قَامَا يَاتِيَنَّكُمُ هُنِي هَذِي فَمَنْ يَبْعُ هَذَايَ الْآيَةِ کا حکم بھی ذریت آدم ہی کے حسب حال ہے، کیونکہ ذریت آدم ہی میں مؤمنین اور کافروں کی تقسیم ہوئی۔

اب اگر یہ اعتراض ہو کہ ذریت تو خطاب کے وقت موجود نہیں تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آدم و حواء علیہما السلام چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سر نیا یہ وہی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ مخاطب تین عدد تھے، حضرت آدم و حضرت حواء اور ابلیس، ان تینوں کے لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کہ اس قول پر شبہ وارد ہوتا ہے کہ ابلیس تو جنت سے پہلے ہی نکالا جا چکا تھا پس اس کو نکل جانے کا حکم تحصیل حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کا دوبارہ اخراج ہوا ہے۔ پہلے تو اس طرح نکالا گیا تھا کہ کرامۃ و اعزاز انہیں داخل ہو سکتا، و سوسہ کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔

اب دوبارہ مطلقاً خارج کر دیا گیا، یا یہ کہا جائے کہ ہبوط و خروج سے مراد حضرت آدم علیہ السلام و حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام کا جنت سے خروج ہے اور ابلیس کا آسمان سے خروج ہے۔ اور سب کے لئے اِهْبِطُوا کا کلمہ استعمال ہوا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ جملہ عالیہ ہے۔ اور اِهْبِطُوا کی ضمیر جمع ذوالحال ہے۔ حال جب جملہ ہو تو اس کے شروع میں واؤ آسکتا ہے۔ یہاں واؤ نہیں آیا۔ اس کا جواب مفسر نے یہ دیا ہے کہ واؤ کا مقصد ذوالحال کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے اور یہاں ربط بعقلم کی ضمیر خطاب کے ذریعہ پیدا ہو گیا

لہذا واؤ کی ضرورت نہیں رہی۔

مُسْتَقَرًّا اگر اسم ظرف ہے تو مکان استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اَصْحَابِ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا اور اگر مصدر ہے تو استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اِنِّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ مُسْتَقَرًّا اِلٰی حَبِيبٍ۔ ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حَبِيب سے مراد موت ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی موت کے وقت تک زمین پر فائدہ اٹھاتا ہے، مفسر سُدی کی بھی یہی رائے ہے

مجاہد اور ضحاک ائمہ تفسیر نے کہا کہ الیٰ حَبِیب سے مراد الیٰ قیام الساعۃ ہے یعنی ذریتِ آدم کو زمین پر قیامت تک فائدہ اٹھانا ہے، ان دونوں قولوں میں توفیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ پہلی تفسیر کو اشخاص و افراد کے اعتبار سے مانا جائے کیونکہ ہر شخص اپنی موت تک ہی فائدہ اٹھاتا ہے اور دوسری تفسیر نوع انسانی کے اعتبار سے مانی جائے اس لئے کہ نوع انسانی نوبت برنوبت قیامت تک فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ اسْتَقْبَلَهَا بِالْاِحْذَنِ وَالْقَبُولِ وَالْعَمَلِ بِهَا حَيَوُ الْعُلَمَاءِ
وقرأ ابن كثير نصب آدم ورفح الكلمات على انها استقبلته وبلغته وهي
قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الآية وقيل سبأ نك اللهم ومجدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب
الا انت وعن ابن عباس قال يارب الم تخلقني بيدك قال بلى قال يارب الم
تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى
قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يارب ان تبت واصلحت اراجعي انت
الى الجنة قال نعم واصل الكلمة الكبر وهو التاثير المذكر بأحدى
الحاستين السمع والبصر كال كلام والجراحة۔

(آیت) پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لئے۔

ترجمہ

(عبارت) یعنی آدم نے ان کلمات کا استقبال کیا، ان کو لے کر ان کو قبول کر کے، اور ان پر عمل کر کے جس وقت کہ آدم کو ان کلمات کا علم دیا گیا، اور ابن کثیر نے آدم کے رفع اور کلمات کے نصب کے ساتھ قرأت کی ہے، یہ قراءت اس معنی کی بنیاد پر ہے کہ کلمات نے آدم کا استقبال کیا اور کلمات آدم کو پہونچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا ارشاد ربنا ظلمنا انفسنا الایہ ہیں، اور بعض نے کہا سبحانک اللهم

وَمَجْمَدُكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَكَأَلَّهِ إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتَ نَفْسِي فَأَعْفُ عَنِّي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذَّنْبَ إِلَّا أَنْتَ ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت آدم نے یہ کہا کہ اے میرے رب! کیا تو نے مجھ کو اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! کیا تو نے میرے اندر اپنی روح نہیں پھونکی، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! کیا تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں ٹھہرایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! اگر میں تو کروں اور اپنی اصلاح کروں تو کیا تو مجھے اپنی جنت میں واپس لوٹا دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہاں، اور کلمۃ کی اصل کلم ہے۔ کلم وہ اثر ہے جو دو ہاتھوں میں سے کسی ایک حاشیہ کے ذریعہ محسوس کیا جائے حاشیہ سمع یا حاشیہ بصر کے ذریعہ، جیسے کلام اور زخم۔

تشریح

یہاں دو قرائتیں ہیں، آدم کا رفع کلمات کا نصب اس صورت میں ترجمہ ہوگا استقبال کیا آدم نے اپنے رب کی طرف سے چند کلمات کا، دوسری قرائت ابن کثیر کی ہے۔ آدم کا نصب اور کلمات کا رفع ترجمہ ہوگا۔ پہونچ گئے آدم کو ان کے رب کی طرف سے چند کلمات، پہلی صورت میں تلقی معنی میں استقبال کے ہے۔ اور دوسری صورت میں تلقی معنی میں بلغ اور وصل کہ ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ جس طرح کوئی اپنے بچہ کو بٹھے ہوئے محبوب کا استقبال کرتا ہے اور استقبال میں اس کے اکرام کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے رب کی طرف سے وارد ہونے والے کلمات کا استقبال کیا، اور ان کا جو بھی اکرام ہو سکتا تھا وہ کیا، ان کلمات کو ہاتھوں ہاتھ لیا، ان کو قبول کیا اور ان پر عمل کیا،

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ وہ کلمات یہ ہیں دَبَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَأَنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔

ابن جریر نے کہا کہ یہ تفسیر قرآن کریم کے موافق ہے۔ علامہ سیوطی نے فرمایا کہ یہ اصح الاقوال ہے اور مجاہد اور حن اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

واصل الكلمة الکلمہ۔ کلمۃ کی اصل کلم ہے کلم اثر محسوس کرنے کو کہتے ہیں خواہ اس کا احساس قوت سامع کے ذریعہ ہو خواہ قوت بامرہ کے ذریعہ، قوت سامع سے جو چیز محسوس ہوتی ہے وہ کلام ہے اور قوت بامرہ سے جن کا احساس ہوتا ہے وہ زخم ہے۔

فَتَابَ عَلَيْهِ رَجْعَ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُولِ التَّوْبَةِ وَأَنَّمَا رَتَبَهُ بِالْفَاءِ عَلَى تَلْقَى
الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على
أن لا يعود إليه واكتفى بذكر آدم لأن حواء كانت تبعاله في الحكم ولذلك طوى

ذکر النساء فی اکثر القرآن والسنن انہ ہوا الثواب الرجاء علی عبادة بالمغفرة والذي یکثر اعانتهم علی التوبة واصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد کان رجوعاً عن المعصية واذا وصف به الباری تعالیٰ ارید به الرجوع عن العقوبة الی المغفرة الرحیمہ المبالغ فی الرحمة وفي الجمع بین الوصفین وعد للثائب بالاحسان والعفو۔

ترجمہ (آیت) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی ہے شک وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا بہرہ بان ہے۔ (ترجمہ عبارت) کتاب علیہ کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ نے آدم کی جانب اپنی رحمت اور قبول توبہ کے ذریعہ توبہ فرمائی اور قبول توبہ کو فار کے ذریعہ تعلق کلمات پر مرتب فرمایا۔ اس لئے کہ تعلق کلمات توبہ کے معنی کو متضمن ہے، اور توبہ نام ہے گناہ کے اعتراف کرنے اور اس پر ندامت ہونے اور یغرم کرنے کا کہ اس کی جانب عود نہیں کرے گا، اور ذکر میں حضرت آدم علیہ السلام پر اکتفاء کیا گیا، اس لئے کہ حضرت تواد حکم میں آپ کے تابع تھیں، اور اسی وجہ سے قرآن اور سنن کے بیشتر حصہ میں عورتوں کا تذکرہ ملبیٹ دیا گیا ہے۔
انہ ہوا الثواب = تو آپ کے معنی ہیں اپنے بندوں کی جانب بہت رجوع کرنے والا۔ ان کی بار بار مغفرت کرنے والا، یا معنی ہیں وہ ذات جو اپنے بندوں کی توبہ کے سلسلہ میں بہت مدد فرماتی ہے۔ اور توبہ کے اصل معنی رجوع کے ہیں، پھر جب توبہ صفت واقع ہو بندہ کی تو معنی ہوں گے معصیت سے رجوع کرنا، گناہ باز آنا، اور جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو تو معنی ہوں گے سزا سے بخشش کی جانب متوجہ ہونا۔
الرحیم بہت زیادہ رحم فرمانے والا، تو اب اور رحیم دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں یہ وعدہ ہے کہ توبہ کرنے والے کے ساتھ معافی اور احسان دونوں کا معاملہ کیا جائے گا۔

تشریح حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے توبہ پر گفتگو کرتے ہوئے اعیان العلوم میں لکھا ہے کہ توبہ تین امور کے مجموعہ کا نام ہے، اول علم یعنی گناہ کے ضرر کو پہچاننا اور یہ سمجھنا کہ گناہ ہر محبوب چیز کے لئے حجاب اور رکاوٹ ہے۔ دوم حال جو علم کے ثمرہ میں پیدا ہوتا ہے یعنی قلب کا اس پر رنجیدہ ہونا کہ ایک محبوب شئی اس سے فائدہ ہو گئی، اور اس کا نام ندامت ہے، سوم عمل یہ حال کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی کا ثمرہ ہوتا ہے۔ حال سے مراد ہے فوراً گناہ کو ترک کر دینا اور سابق کی تلافی کرنا اور آئندہ کے لئے یغرم کرنا کہ اس کی جانب کبھی رجوع نہ کرے گا، اور بسا اوقات توبہ کا اطلاق ندامت پر بھی ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ندامت علم کا خاصہ ہے اور عمل ندامت کے لئے لازم ہے، پس ندامت میں سمجھی باتیں آگئیں حدیث شریف میں ہے، الندم توبہ توبہ ندامت کا نام ہے، امام موصوف نے لکھا کہ توبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس ایمان و یقین کو بچانے کے ساتھ دل میں بٹھایا جائے کہ آخرت کے تمام احوال برحق ہیں اور وہاں معاصی کا ضرر نہایت خوفناک صورت میں ظاہر ہوگا۔

تشریح

ہبوطِ آدم ایک ہی بار ہوا ہے لہذا امرِ ہبوط بھی ایک ہی بار ہوا ہوگا، پس دومرتبہ امرِ ہبوط کا ذکر کیوں کیا گیا؟ قاضی نے فرمایا کہ دوسری بار اہبوط کا امر تاکید کے لئے ہے اور قلنا اہبطوا سے اس قلنا اہبوط کا فصل کمالِ اتصال کی وجہ سے ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فلتقی معطوف ہے وقلنا اہبوط پر اور قلنا اہبوط تاکید ہے اور تاکید ہبوط سے مقدم ہوتی ہے پس فلتقی کو مؤخر کیوں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلتقی کو مقدم کر کے یہ تعلیم دینی ہے کہ توبہ نہایت اہتمام کی مستحق ہے اور اس کی جانب حتی الامکان سبقت کرنی چاہیے۔

اولا اختلاف المقصود۔ قلنا اہبوط کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قلنا اہبوط اور ما قبل والے وقلنا اہبوط کے درمیان کمالِ انقطاع ہے، اور دونوں کا مقصد جدا جدا ہے، پہلے جملے میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہبوطِ آدم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی ذریت میں عداوت جنم لے گئی اور ان کو وہاں ایک عارضی زندگی گزار کر ہماری طرف واپس آنا ہوگا اور اس جملہ ثانیہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ ہبوطِ آدم کے بعد اولادِ آدم اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی مکلف ہوگی، جو ہدایت کی راہ پر لگ جائے گا وہ نجات پائے گا اور جو ہدایت کی راہ سے ہٹک جائے گا وہ برباد ہوگا۔

والتنبیہ اس کا لا اختلاف المقصود پر عطف ہے اور یہ نکتہ دونوں صورتوں میں جاری ہو سکتا ہے چاہے دونوں جملوں کے درمیان کمالِ اتصال مانا جائے چاہے کمالِ انقطاع، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہبوط کا دومرتبہ ذکر فرما کر اللہ تعالیٰ بندوں کو متنبہ کرنا چاہتا ہے کہ ہبوط دو باتوں پر مشتمل ہے، ذریتِ آدم کے درمیان عداوت اور تکلیفِ اوامر و نواہی پر اگر ہبوط کے ایک ہی نتیجہ کا خوف ہوتا تو حکم باری تعالیٰ کی خلاف ورزی سے روکنے کے لئے کافی ہوتا چہ جائیکہ اس میں دو خطرناک اور مناسب ہیں ڈالنے والے نتائج کا اندیشہ موجود تھا۔ پھر بھی آدم ثابت قدم نہ رہ سکے اور ان سے بھول ہو گئی۔

بعض کا قول یہ ہے کہ سابق الذکر ہبوط سے ہبوط من الجنة الی السماء الدنیا مراد ہے اور دوسرے ہبوط سے ہبوط من السماء الی الارض مراد ہے قاضی نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ہبوطِ اول کے ساتھ استقرار فی الارض کا ذکر ہے، اگر فائل کی بات صحیح ہے تو ہبوطِ اول الارض کی طرف ہوا ہی نہیں تھا کہ اس میں استقرار کا مسئلہ چھڑا جاتا۔ نیز ہبوطِ ثانی میں منہا کی ضمیر جنت کی طرف راجع ہے نہ کہ سما کی جانب وجميعاً حال فی اللفظ۔ جميعاً لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور اس پر نصب کا اعراب ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے تاکید ہے اور تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ ہبوط کے حکم میں سب شریک ہیں، مخاطبین میں ایسا کوئی نہیں ہے جو غیر ہابط ہو لیکن حکم کے سب کو شریک اور شامل ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سب ایک ہی ساتھ ہبوط کے مکلف ہوں کہ ایک ہی لمحہ میں سب ساتھ ساتھ اتریں، حاصل یہ کہ جميعاً کلاً کے معنی میں ہے منک کے معنی میں نہیں ہے۔ جیسے کہتے ہیں جاؤ اجميعاً تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ سب ساتھ کے ساتھ آئے بلکہ مختلف زمانوں میں پہنچنے والوں کو بھی جاؤ اجميعاً کہا جاتا ہے۔

فَاَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
 الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزيدة اكدت به ان ولذا الحسن
 تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب المعنى ان ياتينكم مني هدى
 بانزال او ارسال فمن تبعه منكم نجا و فازوا عما جئ بحرف الشك و اتيان
 الهدى كائن لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا و كسر لفظ الهدى ولم
 يضم لانه اراد بالثاني اعم من الاول وهو ما اتى به الرسل و اقتضاه العقل
 اي فمن تبع ما اتاه مراعييا فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا من
 ان يحل لهم مكروه ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه والخوف على المتوقع
 والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على اكد وجه و ابلغه
 و قرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح -

ترجمہ

(آیت) پھر جو تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے
 تو ان کو کوئی اندیشہ نہ ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے -

(عبارت) شرط ثانی اپنے جواب شرط کے ساتھ مل کر شرط اول کا جواب ہے، اور ما زائدہ ہے اس کے
 ذریعہ ان کی تاکید کی گئی ہے اور اسی وجہ سے فعل کو نون کے ذریعے مؤکد کرنا مستحسن ہوا اگرچہ فعل میں طلب
 کا مفہوم نہیں ہے، اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر تمھارے پاس میری جانب سے کوئی ہدایت پہنچے خواہ نزول
 کتاب کی صورت میں، خواہ ارسال رسل کی صورت میں تو جس نے اُس کتاب یا رسول کی پیروی کی وہ
 نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا اور کلمہ شک کا استعمال ہوا ہے۔ حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے اس کی
 وجہ یہ ہے کہ فی نفع ہدایت کا آنا محتمل ہے عقلاً واجب نہیں ہے اور ہدای کے لفظ کی تکرار کی
 گئی ہے اُس کو ضمیر کی صورت میں نہیں لایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہدای ثانی سے ہدای اول کے
 مقابل میں عام معنی مراد لئے گئے ہیں، یعنی ہدای وہ ہے جس کو رسول لے کر آئے اور جس کا عقل نے تقاضہ کیا
 مقصود یہ ہے کہ جس نے رسول کے لائے ہوئے دین کی پیروی کی در ان حالیکہ اُس سلسلے میں ان باتوں کا
 لحاظ رکھا جن کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسے لوگوں پر کوئی اندیشہ تک نہ ہوگا چہ جائیکہ اُن کو کوئی ناگوار چیز
 پیش آئے، اور نہ وہ اُن میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور وہ اس پر غمگین ہوں

پس خوف کا اطلاق اندیشہ پر ہے اور خزن کا اطلاق واقع شدہ امر پر۔ اللہ تعالیٰ نے اُن سے عتاب کی معافی فرمائی اور اُن کے لئے تواب کا اثبات فرمایا، اور یہ مؤکد ترین اور بلیغ ترین طریقہ پر ہوا، اور ایک قرأتِ ہدٰی ہے قبیلہ ہزبل کے لغت کے مطابق اور لاخوف فار کے فتح کے ساتھ۔

تشریح

عبارت بالاین حرف شرط اِما اور اس کی شرط و جزاء، اِما جیسے حرف تردید کے استعمال ہدیٰ اول اور ہدیٰ ثانی کے معنی، خوف و حزن کی تفسیر اور قراءت سے بحث کی گئی ہے اِما حرف شرط ہے دو لفظوں سے مل کر بنا ہے۔ اِنْ اور ما سے ما اِنْ کے معنی کی تاکید اور یخفی کے لئے ہے اور یہی تاکید اس کی بنیاد ہوئی کہ فعل شرط پر نونِ ثقیلہ داخل کیا گیا، نونِ ثقیلہ یا خفیفہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں آتے ہیں جیسے امر وہی، استفہام و تمنی وغیرہ مثلاً اِضرِبْ، لا تضربْ، هل تضربْ، یتک تضربْ، اسی طرح فعل قسم یعنی جس فعل کے شروع میں حرف قسم ہو اُس کے آخر میں بھی نونِ ثقیلہ و خفیفہ کو لانا درست ہے جیسے والله لا افعلْ، فعل قسم کے آخر میں نونِ تاکید کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے تاکید و تقویت مقصود ہوتی ہے اور نونِ تاکید اس کے لئے موزوں ہے۔ فعل قسم پر خیال کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی نونِ تاکید لاتے ہیں بشرطیکہ حرف شرط کسی تاکید کے ساتھ مؤکد ہو جیسے فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ۔

سیدو یہ کے نزدیک اس موقع پر نونِ تاکید لانا محسوس ہے بیضاوی نے اُن ہی کی پیروی کی ہے۔ نزہاج و مبر کے نزدیک واجب ہے، آیتِ کریمہ کی ترکیب بخوی اس طرح ہوگی، فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ هٰذَا شَرَطُ اَوَّلٍ، جن تبع ہدایٰ شرط ثانی فلا خوف علیہم ولا ہم یحزنون، شرط ثانی کی جزاء، شرط ثانی اپنی جزاء سے مل کر جزا ہوئی شرط اول کی۔ فَاَمَّا يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ هٰذَا شَرَطُ اَوَّلٍ اور رسول ہے، اب مفہوم یہ ہوا کہ میری جانب سے جو کتاب اور رسول تمہارے پاس آئے تو جو شخص اس کتاب اور رسول کی پیروی کرے گا وہ نجات پائے گا۔

ایک بحث یہ ہے کہ ہدایت کا آنا تو ایک یقینی امر تھا اور یقینی مواقع کے لئے اِذَا اور اِذَا استعمال ہوتے ہیں نہ کہ اِنْ پس اِنْ جو شک کے لئے ہے ایسے یقینی موقع کے لئے کیوں لایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہدایت یقیناً آئی اور حق تعالیٰ نے جب اس کا وعدہ فرمایا تو اس کا آنا یقینی ہو گیا، لیکن فی قصہ وعدہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ہدایت کا بھیجنا حق تعالیٰ پر ہوتا نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔

پس اس مسئلہ کی ذاتی حیثیت پر نظر دلاتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہدایت کا آنا امر محتمل تھا اور محتمل مواقع کے لئے اِنْ کا کلمہ ہی استعمال ہوتا ہے، البتہ مقررہ کے نزدیک ہدایت کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے ہدایٰ کی تکرار پر ایک بحث ہے کہ یہ ہدایت کا ذکر سابق میں آچکا تھا تو صراحتہً اُس کی تکرار کیوں کی گئی، ضمیر پر قناعت کیوں نہ کر لی گئی اور ضمنی تبعہ کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ تکرار اس لئے ہوئی کہ پہلے معنی سے قناعت معنی اس سے مراد لئے گئے ہیں ہدایٰ اول سے ہدایت شرعیہ یعنی کتب سماویہ اور انبیاء کرام مراد تھے، دلائل عقلیہ اس میں داخل نہیں تھے، ہدایٰ ثانی سے

ہدایت شرعیہ اور ہدایت عقلیہ دونوں مراد ہیں، اور ہدایت شرعیہ کی پیروی بغیر ہدایت عقلیہ کے نہیں ہو سکتی، کیونکہ رسول کے رسول برحق ہونے اور کتاب کے کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل کی رہنمائی ہی سے ہوتی ہے دلائل عقلیہ اُن کی حقانیت کو ثابت کرتے ہیں، اور منصف مزاج افراد کو ان کی تصدیق کی جانب کھینچتے ہیں۔ پس حاصل آیت یہ ہوا کہ جو لوگ اُس کتاب اور رسول کی پیروی کریں گے جو اُن کے پاس پہنچے اور اس پیروی میں دلائل عقلیہ کی شہادت کو بھی ملحوظ رکھیں گے، کسی جھوٹے نبی یا غیر آسمانی کتاب جس کی سچائی پر عقل شہادت نہ دے اس کی پیروی سے باز رہیں گے۔ ایسے ہی لوگ ہیں جن کو ناگوار چیزوں کا پیش آنا تو کچھ ناگوار چیزوں کا اندیشہ تک نہ ہوگا اور نہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور اس پر وہ غمگین ہوں۔ ایک بحث خوف اور حزن کی بھی ہے۔ خوف نام ہے آئندہ پیش آنے والی مصیبت کے اندیشہ اور کھٹکے کا اور حزن اس مصیبت کو کہتے ہیں جو فی الحال درپیش ہے۔

قاضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ میں نہایت تاکید کی طریقہ عقاب کی نفی اور ثواب کا اثبات فرمایا ہے اور وہ طریقہ نفی لازم کلمہ، یعنی عقاب کا ہونا ملزوم ہے اور اندیشہ عقاب اس کے لئے لازم ہے۔ جب کسی سے لازم کی نفی ہوگئی یعنی اندیشہ عقاب کی نفی ہوگئی تو ملزوم کی نفی یعنی وقوع عقاب کی نفی اور زیادہ مؤکد ہوگئی، اسی طرح حزن کی نفی ایک تعبیر ہے طاعات کی بجا آوری کی اور طاعات کی بجا آوری ملزوم ہے اور اثبات ثواب اس کے لئے لازم ہے۔ پس ملزوم کو ثابت کر کے لازم کا اثبات کیا گیا ہے۔ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرنا اور ملزوم کے اثبات سے لازم کا اثبات کرنا ہی وہ طریقہ ہے جس کو بیضاوی نے بلیغ ترین اور مؤکد ترین طریقہ کہا ہے۔

آخری بحث قرأت کی ہے، ہذیل کی لف کے مطابق هُدًى کو هُدًى پڑھا گیا ہے یعنی الف مقصورہ کو یاء سے بدل کر یاء متکلم میں مدغم کر دیا گیا، هُدًى ہو گیا، اور لَا خَوْفٌ کے بجائے لَا خَوْفٌ پڑھا گیا ہے۔ اس صورت میں لافنی جنس کے لئے ہوگا اور خَوْف مبنی بر خوف ہوگا۔

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ه عطف علیٰ فمن تبع الیٰ اخرہ قسیمہ لہ کا نہ قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته او كفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا فيكون الفعلان متوجہین الی الجار والمجرور والایۃ فی الاصل العلامة الظاہرة ويقال للمصنوعات من حیث انها تدل علی وجود الصانع وعلمہ وقدرتہ ولكل طائفة من کلمات القرآن المتمیزة عن غیرها بفصل اشتقاقها من اتی لانها تمیزت ایا من اتی ومن اوی الیہ واصلها آیۃ او اویۃ کتمرة فابدلت عینہا الفاعل غیر قیاس

أَوَاوِيَّةٌ كَرَمَكَةٌ فَاعْلَتْ أَوَاوِيَّةٌ كَقَائِلَةٍ فَحَذَفَتْ الهمزة تخفيفاً والمراد
بأياتنا الآيات المنزلة أو ما يعمها والمعقولة۔

ترجمہ (آیت) اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا وہی لوگ دوزخ والے ہیں
وہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمہ عبارت) یہ معطوف ہے فمن تبع الی آخرہ پر اور اس کی ضد ہے، گویا یوں فرمایا وَمَنْ
لَمْ يَتَّبِعِ الْخَيْرَ اور جنہوں نے پیروی نہیں کی بلکہ اللہ کا کفر کیا اور اُس کی آیتوں کو جھٹلایا یا دل سے آیتوں کا
انکار کیا اور زبان سے ان کو جھٹلایا، پس دونوں فعل توجہ ہوں گے جار مجرور (بایاتنا) کی جانب اور آیت
در حقیقت علامتِ طاہرہ کا نام ہے اور مضمرات باری تعالیٰ کو آیات کہا جاتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ جو
صانع، علم صانع، اور قدرتِ صانع پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن کریم کے کلمات کے ہر اُس حصہ کو بھی آیت کہا
جاتا ہے جو دوسرے حصہ سے کسی امتیازی علامت کے ذریعہ ممتاز ہے، اور آیت کا اشتقاق اُوی سے ہے
کیونکہ آیت یعنی علامت ایک دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے، یا اس کا اشتقاق اَوَوٰی الیہ سے ہے بمعنی
رجع الیہ، اور اس کی اصل آيَّةٌ یا اَوِيَّةٌ ہے جیسے ثَمَرَةٌ، عین کلمہ کو خلاف قیاس الف سے بدل دیا گیا
یا اس کی اصل اَيَّةٌ یا اَوِيَّةٌ ہے جیسے رَمَكَةٌ (گھوڑی) پھر اس میں تعلیل کی گئی، یا اس کی اصل
اَنِيَّةٌ ہے جیسے قَائِلَةٌ پھر ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، اور مراد آیات سے وہ آیات ہیں جو آسمان سے
اتاری گئیں یا جو آیات منزله اور آیات معقولہ دونوں کو عام ہیں۔

(تفہیم)

وقد تمسکت الحشویہ بهذه القصة علی عدم عصمة الانبياء علیہم السلام من
وجه الاول ان ادم صلوات اللہ علیہ کان نبیا وار تکب المنہی عنہ المرتکب لہ
عاص والثانی انه جعل بارتکابه من الظالمین والظالم ملعون لقوله تعالیٰ اَلَا
لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِیْنَ والثالث انه تعالیٰ اسند الیہ العصیان والغی وقال
وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٖ فَغَوٰی والرابع انه تعالیٰ لقنه التوبة وهی الرجوع عن الذنب
والندم علیہ والخامس اعترافه بانہ خاسر لولا مغفرة اللہ ایاہ بقوله وَإِنْ لَّمْ
تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ والخاسر من یکون ذاکبیرة و
السادسة انه لو لم یذنب لم یجر علیہ ما جرى۔

ترجمہ مع التشریح

اور فرقہ خشونے اس قصہ آدم و حواء اور ان کے خروج من الجنة سے عدم عصمت انبیاء پر مختلف طریقوں سے استدلال کیا ہے، فرقہ خشونہ ایک فرقہ ہے جو انبیاء کرام کے لئے عذاب ارتکاب کبیرہ کو جائز سمجھتا ہے۔

اس فرقہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ آدم اللہ تعالیٰ کی اُن کے اوپر رحمتیں ہوں نہی تھے اور انھوں نے منہی عنہ یعنی جن سے ان کو روک دیا گیا تھا اس کا ارتکاب کیا، اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی ہے۔
دوسرا استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ظالمین میں شمار کیا ہے اور ظالم پر لعنت آئی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔ سنو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ظالمین کے اوپر اور ظاہر ہے کہ لعنت صاحب کبیرہ ہی پر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ صاحب مغیرہ کا تو کفارہ سیئات ہو جاتا ہے۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی جانب عصیان اور غیبی کی نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی پس گمراہ ہو گئے۔
چوتھا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ نام ہے گناہ سے رجوع ہونے اور اس پر نادم ہونے کا، اور توبہ کبیرہ ہی سے ہو کر پڑتی ہے۔

پانچواں استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے یہ کہہ کر "وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اور بے فدا اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم خارہ اٹھانے والوں میں سے ہوں گے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ خارے میں ہیں سو اُن کے کہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمادے اور غاسر وہی ہو سکتا ہے جو مرتکب کبیرہ ہو۔

چھٹا استدلال یہ ہے کہ اگر حضرت آدم نے گناہ نہ کیا ہوتا تو ان کو وہ سب کچھ پیش ہی نہ آتا جو پیش آیا۔ کیونکہ مغیرہ پر تو مؤافقہ ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اتنا سخت و شدید نہیں ہوتا۔

والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثاني ان النهي لتزويه وانما سمي ظلما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وما اسناد الغي والعصيان اليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما امر بالتوبة تلافي لما فات عنه وجري عليه ما جرى معاتبته له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ولكنه عوتب بترك التحفظ

عَنْ اسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم
كما قال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالمثل
اودى فعله الى ما جرى عليه على طريقة السببية المقدرة دون المؤاخذة
كتناول السم على الجهل بشانه

ترجمہ و تشریح

اور ان استدلالات کا مختلف طریقوں سے جواب دیا گیا ہے، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی
نے اپنی کتاب حاشیۃ البیضاوی میں تحریر فرمایا ہے کہ جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو
یہ تسلیم نہیں ہے کہ وجہ مذکورہ حشوہ کے مدعا پر دلالت کرتی ہیں، یعنی وجہ مذکورہ سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ
عمراً انبیاء کرام علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے، قاضی نے جو جوابات دیئے ہیں وہ تفصیلی طور پر آ رہے
ہیں اجمالی جائزہ اور خلاصہ کے طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ قاضی نے گویا یہ ارشاد فرمایا کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ
حضرت آدم علیہ السلام سے جس چیز کا صدور ہوا وہ ذنب یعنی گناہ تھا اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گناہ تھا تو تسلیم نہیں
کہ عمداً تھا بلکہ سہواً اور خطاً تھا نیز یہ بھی تسلیم نہیں کہ نبوت کے بعد تھا بلکہ نبوت سے پہلے تھا۔
الاول انہ لم یکن نبیاً۔ یہ قاضی کا پہلا جواب ہے جس کو خلاصہ میں ہم نے آخر میں رکھا ہے یعنی پہلا
جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس وقت ذنب کا صدور ہوا تھا اس وقت تک ان کو نبوت نہیں ملی تھی،
پس نبی سے صدور ذنب ثابت نہیں ہوتا، اور جو ان کا دعوے دار ہے کہ نبوت کے بعد صدور ہوا تھا اس سے ہمارا
مطالبہ دلیل کا ہے وہ اپنی دلیل پیش کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی عن الشجرة تنزیہی طور پر تھی اور ان کو ظالم اور فاسر اس لئے کہا گیا کہ انہوں نے
ترک اولیٰ اور ترک افضل کی وجہ سے اپنا حصہ کھٹا دیا اور اپنا نقصان کیا اور ہر ظالم ملعون نہیں ہے ظلم کی دو قسمیں
ہیں ظلم قلیل، ظلم کثیر، اسی طرح لعن کے معنی ہیں رحمت حق سے دور ہونا، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، رحمت کا ملکہ سے دور
ہونا یا مطلقاً رحمت سے دور ہونا، ملعون وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی مطلق رحمت سے بعید ہوا اور یہ صورت ظلم کبیر
و ظلم عظیم کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ معمولی ظلم کی صورت میں اور غی اور عصیان کی نسبت جو حضرت آدم علیہ
السلام کی جانب کی گئی ہے تو اس کا جواب انشاء اللہ تعالیٰ وہاں دیا جائیگا جہاں یہ آیات وارد ہیں یعنی سورہ طہ میں۔
سورہ طہ میں مفسر نے فرمایا ہے کہ باوجودیکہ حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش بہت معمولی سی تھی پھر بھی
اُن کی جانب عصیان اور غواہیت کی نسبت کی گئی۔ اس میں راز یہ ہے کہ اولادِ آدم کو معمولی زلت اور لغزش کے
بارے میں بھی اس کی خطرناکی کا تصور دینا ہے، اور اُن کو سخت قسم کی ڈانٹ پلانی ہے۔

اور توبہ کا حکم تو معمولی لغزش کی تلافی کے لئے بھی دیا جاسکتا ہے یعنی ترک اولیٰ کی وجہ سے حضرت آدم
علیہ السلام کا جو نقص خط ہو گیا تھا اور درجہ میں معمولی سا نزول ہو گیا تھا اس کی تلافی اور مقام رفیع کی بازیابی

کے لئے توبہ کا حکم دیا گیا کیونکہ اسلاف سے منقول ہے۔ ان الانبیاء مؤخذون بمثاقیل الذر انبیاء کرام سے نہایت معمولی معمولی باتوں کا بھی مؤافذہ کیا جاتا ہے۔ سچ ہے حسنات الابرار سیئات المفسدین۔ وجرى علیه ما جرى۔ یہ استدلال سادس کا جواب ہے یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ جو دافعہ پیش آیا کہ ان کو جنت سے محال کر زمین پر بھیج دیا گیا تو یہ عقاب اور عقاب کے طور پر نہیں تھا بلکہ شکوہ اور ناگواری کے اظہار کے طور پر تھا، اور ناگواری کے بہت مراتب ہیں جن میں بعض شدید تر اور بعض خفیف تر ہیں پس یہ کوئی شدید ترین عقاب نہیں تھا بلکہ خفیف ترین گلہ اور شکوہ تھا، اور یہ بھی پیش نظر تھا کہ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے آدم کے بارے میں جو کچھ فرما دیا تھا اس کو پورا بھی کرنا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔ "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" یہ خلافت ارضی ہبوط من الجنة کے بغیر کیسے ہو سکتی تھی۔

تیسری بات یہ ہے کہ تناولِ شجرہ بھول کر اور نسیاناً ہوا تھا کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "فَنَسِيَ آدَمُ وَلَهُ يَجِدُ لَهُ عُزْمًا" اب رہی یہ بات کہ اس پر ناراضگی کیوں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناراضگی ترکِ تحفظ پر ہوئی ہے نہ کہ نسیان پر، یعنی ناراضگی اس پر نہیں ہوئی کہ نسیان کیوں ہوا آدم کیوں بھول گئے؟ بلکہ اس پر ہوئی ہے کہ نسیان کے اسباب کیوں پیدا کئے، ان اسباب کے سلسلے میں متیقظ کیوں نہ رہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ نسیان اور خطا پر تو کوئی مؤافذہ نہ ہو سکی نص صریح موجود ہے پس اسباب نسیان پر مؤافذہ کرنا درحقیقت نسیان پر ہی مؤافذہ کرنا ہے۔ اس شبہ کا جواب قاضی نے لعلہ سے دیا ہے یعنی شاید ایسا ہے کہ نسیان و خطا کا مؤافذہ امت کے حق میں تو مرفوع ہے یعنی امت سے اٹھایا گیا ہے، امت کو بھول چوک پر نہیں پکڑا جائے گا لیکن انبیاء عظیم القدر ہیں ان کی شان بلند و بالا ہے وہ ان چیزوں کے بارے میں بھی مسئول ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے "أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً إِلَّا أَنْبِيَاءَ ثُمَّ لَا وَلِيَاءَ ثُمَّ لَا امْتَلَالُ فَالْأَمَثَلُ"۔ سب سے زیادہ شدید مصائب انبیاء علیہم السلام پر آئے پھر اولیاء اللہ پر پھر جو جتنا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہے اسی کے مطابق مصائب کا اس پر نزول ہوتا ہے۔

اوادی فعلہ الی ما جرى علیہ۔ یہ ہبوط آدم کے استدلال کا ایک اور جواب ہے۔ حامل یہ ہے کہ ہبوط آدم علیہ السلام سزا اور عقاب کے طور پر نہیں تھا۔ بلکہ سبب عادی اور سبب عادی کے طور پر تھا یعنی جس طرح بھولے سے آگ میں ہاتھ ڈالنے پر ہاتھ جل جاتا ہے، یا نادانی اور لاعلمی میں زیر کھانے سے ہلاکت واقع ہو جاتی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ہاتھ ڈالنے والے پر اللہ تعالیٰ کا عقاب ہوا یا زیر کھانے والے کو اللہ تعالیٰ نے سزا دی بلکہ یہی کہا جاتا ہے عادی ہاتھ کا آگ میں ڈال دینا جل جانے کا سبب ہے اور زیر کھانا ہلاکت کا سبب ہے، جب سبب عادی کو اختیار کیا جائے گا تو اس پر سبب کا ترتیب ہو جائے گا ای طرح اکلِ شجرہ سبب تھا اور ہبوط اس کا مسبب تھا گویا حق تعالیٰ نے اُس شجرہ کی طبیعت و فطرت میں یہ سببیت پوشیدہ فرمادی تھی کہ اس کو جو کھائے گا وہ نیچے آپ سے آپ اتر جائے گا جیسے لفت پر کھڑا ہونے والا ہٹن دباتے ہی نیچے اتر جاتا ہے۔

لا يقال انه باطل بقوله تعالى مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا وَقَاسَمَهُمَا الْاَيَاتَانِ لانه ليس فيها ما يدل على انه تناوله حين ما قاله ابليس فلعل ما قاله اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى ان نسي ذلك وزال المانع فعمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبيل جتهما اخطا فيه فانه ظن ان النهى للتنزيه او الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روى انه عليه السلام اخذ حبراً وذهباً بيده وقال هذان حرامان على ذكور امتي حل لاناها وانما جرى عليه ما جرى تفضيلاً لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائر والكافريه مخلد وان غيره لا يخلد فيه لمفهوم قوله تعالى هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ -

ترجمہ و تشریح حضرت آدم علیہ السلام سے بیان ہوا تھا۔ قاضی کے اس جواب پر حشویہ فرقہ کی طرف سے قرآن کیا جا رہا ہے کہ نسیان کا قول باطل ہے، حضرت آدم علیہ السلام کا یہ عمل نسیان نہیں تھا عدا تھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً اَوْ تَكُونَا مِنْ الْخَالِدِينَ - تمھارے رب نے تم کو اس درخت سے صرف اس لئے منع فرمایا ہے کہ تم فرشتے بن جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے، اس آیت کریمہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت آدم کو نہیں کی یاد دہانی کرا دی گئی تھی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ وَقَاسَمَهُمَا اِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ - اور ابلیس نے دونوں سے قسم کھا کر کہا کہ بلاشبہ میں تمھارے لئے خبر خواہوں میں سے ہوں، یہ قسم کھانا بتا رہا ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام اکل شجرہ سے انکار کر رہے تھے اور مخالفت کو یاد کرتے ہوئے ابلیس کو غیر معترف سمجھ رہے تھے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ شبہ یہاں وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ پیش کردہ دونوں آیتوں میں اس کی صریح دلالت نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کا تناول شجرہ اسی وقت ہوا تھا جس وقت ابلیس نے اُن سے یہ سب کچھ کہا تھا، اس لئے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابلیس کے اس قول نے حضرت آدم علیہ السلام کے دل میں ایک طبعی میلان پیدا کر دیا پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا پاس دلحاظ کرتے ہوئے خود کو روک لیا یہاں تک کہ حکم باری تعالیٰ

کو بھول گئے اور جو رکاوٹ تھی یعنی ذکر نہی وہ دور ہو گئی اور پھر طبیعت نے اسی پر آمادہ کر دیا۔
جو تھا جواب یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے اکل من الشجرہ کا اقدام ایک اجتہاد کی وجہ سے کیا تھا جس میں
ان سے خطا ہو گئی۔ واضح رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ
انبیاء علیہم السلام سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے، لیکن وہ اس پر برقرار نہیں رہتے بلکہ حق تعالیٰ کی طرف سے
فوراً ان کو متنبہ کر دیا جاتا ہے۔

اجتہادی خطا کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام یہ سمجھے کہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے یا اشارہ
اُس معین و مشخص درخت کی جانب مقصود ہے یہ سمجھ کر اُسی نوع کے دوسرے درخت سے کھالیا۔ حالانکہ مقصود
اُس نوع کی جانب اشارہ کرنا تھا اور اس نوع کو ممنوع قرار دینا تھا۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ آل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک ٹکڑا ریشم کا اور ایک ٹکڑا سونے کا اپنے دست مبارک میں لیا اور فرمایا کہ یہ دونوں میری امت
کے مردوں پر حرام ہیں اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں مقصود اس خاص شکل کے ٹکڑے
کو حرام یا حلال کرنا نہیں ہے بلکہ اُس نوع کی تحریم مقصود ہے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرت آدم سے اجتہادی
خطا کے نتیجے میں یہ ہوا تھا تو پھر یہ تمام سلوک یعنی اخراج من الجنة اُن کے ساتھ کیوں کیا گیا؟ مجتہد فحلی تو معذور
سمجھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خطا کی خوفناکی کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کیا گیا تاکہ اولادِ آدم کو تنبیہ ہو جائے
اور وہ اس سے اجتناب کرے۔

و فیہا دلالۃ - یعنی آیات مذکورہ جن کا سلسلہ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ سے شروع ہو کر خلدون تک
ہے اُن میں اس مسئلہ پر دلالت ہوتی ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی سمت میں ہے اور یہ
کہ توبہ قبول کی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہدایت کی پیروی کرنے والا مامون العاقبت ہے اور یہ کہ عذابِ نارِ داعی
ہو گا اور کافراں میں ہمیشہ ہمیش رہے گا، کیونکہ خلود نام دوام کا ہے، پس اگر سلسلہ عذاب منقطع ہو گیا تو
خلود دھمکی نہیں بن سکتا اور آیات میں اس مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ غیر کافر و زنج میں ہمیشہ ہمیش نہیں
رہے گا۔ اس لئے کہ قولِ باری تعالیٰ "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" میں صاحب کثافت علامہ زنجی کے قول
کے مطابق قصر ہے اور قصر کا مفہوم موافق یہ ہے کہ خلود فی النار کفار کے ساتھ مخصوص ہے، اب اس کا
مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ غیر کافر و زنج کے ساتھ منصف نہیں ہے۔

واعلم انه سبحانه لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها
تعداد النعم العامة تقريرها وتأكيد افانها من حيث انها حوادث
محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن
حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة فمن لم يتعلمها ولم

یہ اس شیئاً منہا اخباراً بالغیب معجز تدلّ علی نبوة الخیر عنہا ومن حیث
اشتمالہا علی خلق الانسان واصولہ وما هو اعظم من ذلک تدل علی انہ
قادر علی الاعادة کما کان قادراً علی الابد اء خاطب اهل العلم والکتاب
منہم وامرہم ان یدن کرو انعم اللہ علیہم ویوفوا بعهودہ فی اتباع الحق واقفاً
الحجج لیکونوا اول من امن بمحمد وما انزل علیہ فقال یٰ بنی اسرائیل

ترجمہ و شرح اور واضح ہونا چاہئے کہ آئندہ آیات یعنی "یا بنی اسرائیل اذکرو انعمتی
الّتی اٰنعمتُ علیکم" کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے
ماقبل میں دلائل توحید، دلائل نبوت اور دلائل معاد کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے بعد اپنے عام احسانات
کا ذکر فرمایا تاکہ مذکورہ مضامین اور زیادہ پختگی کے ساتھ ثابت ہو جائیں، اس لئے کہ یہ احسانات اس حیثیت سے کہ
وہ علمیانہ واقعات ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں سامنے آتے ہیں اور ان میں بے شمار حکمتوں کا اہل بعیرت کو ادراک
ہوتا ہے یہ واقعات باہمت خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک ہستی موجود ہے جو ان کو وجود عطا کرنے والی ہے
اور جو حکمت کا سرچشمہ ہے اور جس سے تنہا کے لئے ہی خلق اور امر ثابت ہے، ان دونوں اختیارات میں اس کا کوئی ٹریک
نہیں ہے اور ان واقعات زندگی کی ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ ان کو پیش کرنے والا، ان کی خبر دینے والا اور کتابت یافتہ
میں جس طرح درج ہے ٹھیک اُسی طرح خبر دینے والا اُن میں سے ہے جس نے ان کتابوں میں سے کوئی کتاب نہ پڑھی
نہ کسی سے سیکھی اور نہ سنی، اس طرح کا اخبار اخبار بالغیب ہے اور معجزہ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ خبریں
دینے والا نبی برحق ہے، اور ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ یہ حوادث انسان کی تخلیق، اصول تخلیق، اور اس سے
بڑی اور عظیم چیزوں پر مشتمل ہیں، اس بنا پر یاس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ ہستی جو ان حوادث کی ایجاد پر قادر
تھی ان کے اعادہ پر بھی قادر ہے۔

ان دلائل کو سامنے رکھ کر اللہ تعالیٰ نے اہل علم اور اہل کتاب کو مخاطب فرمایا اور ان کو اس کا حکم دیا
کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کریں اور اتباع حق اور اتباع دلائل کے سلسلے میں کئے ہوئے وعدوں
کو پورا کریں تاکہ ان لوگوں میں سب سے سابق ہو جائیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اس کتاب پر ایمان
لائے جو آپ پر اتاری گئی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا یا بنی اسرائیل الخ

يَبْنِي إِسْرَآئِيلَ يَا أَوْلَادَ يَعْقُوبَ وَالْأَبْنِ مِنَ الْبَنَاءِ لَأنه مَبْنِي أَبِيهِ وَلَنْ يَنْسَبَ الْمَصْنُوعَ إِلَى صَانِعِهِ فَيَقَالُ أَبُو الْحَارِثِ وَبَدَتْ فِكْرُ إِسْرَآئِيلَ لِقَبِّ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَعْنَاهُ بِالْعِبْرِيَّةِ صَفْوَةُ اللَّهِ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ وَقُرِئَ إِسْرَآئِيلَ بِجَذْفِ الْيَاءِ وَاسْرَالُ بِجَذْفِ هَمْزِ الْهَمْزَةِ يَاءٌ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ أَيْ بِالتَّفَكُّرِ فِيهَا وَالْقِيَامُ لِشُكْرِهَا وَتَقْيِيدُ النِّعْمَةِ بِهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ غَيُورٌ وَحَسُودٌ بِالطَّبْعِ فَذَا نَظَرَ إِلَى مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى غَيْرِهِ حَمَلَهُ الْغَيْرَةُ وَالْحَسَدُ عَلَى الْكُفْرَانِ وَالسُّخْطِ وَإِنْ نَظَرَ إِلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعْمَةِ عَلَى الرِّضَاءِ وَالشُّكْرِ وَقِيلَ إِرَادَهَا مَا أَنْعَمَ عَلَى آبَائِهِمْ مِنَ الْإِنجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَالْفِرْقِ وَمِنَ الْعَفْوِ عَنْ اتِّخَاذِ الْعَجَلِ وَعَلَيْهِمْ مَنْ أَدْرَاكَ زَمَنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرِئَ أَذْكَرُوا وَالْأَصْلُ افْتَعَلُوا وَنِعْمَتِي بِأَسْكَانِ الْيَاءِ وَاسْقَاطِهَا دَرَجًا وَهُوَ مَذْهَبُ مَنْ لَا يَحْرُكُ الْيَاءَ الْمَكْسُورَةَ أَقْبَلَهَا۔

ترجمہ

(ترجمہ آیت) اے اولاد یعقوب میرا وہ انعام یاد کرو جو میں نے تم پر کیا۔
(ترجمہ عبارت) یا بنی اسرائیل کے معنی ہیں اے اولاد یعقوب، اَبْنُ مَآخُذٍ ہے بناءً بمعنی عمارت بنانا، بیٹا بھی اپنے باپ کی تعمیر کردہ عمارت ہے، یہی وجہ ہے کہ مصنوع کو اس کے صانع کی جانب منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کاشتکار کو ابو الحراثت اور نتیجہ فکر کو بنت الفکر کہا جاتا ہے، اور اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے، اور عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں برگزیدہ خدا، بعضی کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ کا بندہ، اور ایک قرأت میں اسرائیل ہے بجذف یاء اور دوسری قرأت میں اسرال ہے بجذف ہمزہ وبجذف یاء اور تیسری قرأت اسرائیل ہے جس میں ہمزہ کو یاد سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

میرا انعام یاد کرو یعنی اُن انعامات میں غور کرو اور ان کا شکر ادا کرو، اور انعام کو خصوصی طور پر بنی اسرائیل کی جانب منسوب کرنا اس لئے ہے کہ انسان طبعی طور پر حسد اور غیور واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب مبذول کرائی جائے جو دوسروں پر ہوئے ہیں، تو اس کو غیرت اور حسد کفر و ناراضگی پر آمادہ کر سکتے ہیں، لیکن جب اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب ہوتی ہے جو خود اُس پر ہوئے ہیں تو اس کو انعام کی محبت رہنا اور شکر پر آمادہ کرتی ہے، علماء نے کہا ہے کہ انعامات سے مراد وہ انعامات بھی ہیں جو ان کے آباء واجداد پر ہوئے ہیں مثلاً فرعون سے نجات دینا اور ڈوبنے سے بچالینا، اور گوسالہ پرستی سے درگزر فرمانا اور وہ انعامات بھی ہیں جو خود اس دور کے بنی اسرائیل پر ہوئے ہیں یعنی ان کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد نبوت کو پالینا۔

اور ایک قرأت میں اِذْ كُرُوا بِهٖ جس کی اصل باب افعال ہے اِفْعَلُوا کے وزن پر نیز اس قرأت میں وصل کی صورت میں نعمتی کی یاد کو ساکن کے حذف کر دیا گیا ہے، جو حضرات یاد ماقبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے ان کا مذہب یہی ہے کہ ایسی یاد کو اجتماع ساکنین کی صورت میں حذف کر دیتے ہیں۔

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحَسَنِ الْإِثَابَةِ وَالْعَهْدِ بِيضًا
إِلَى الْمَعَاهِدِ وَلَعَلَّ الْإِوَالَ مِضَافٌ إِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِي إِلَى الْمَفْعُولِ فَإِنَّهُ تَعَالَى عَهْدُ إِلَهُكُمْ
بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصَبِ الدَّلَائِلِ وَإِنْ زَالَ الْكُتُبُ وَوَعْدُ لَهُمْ بِالثَّوَابِ عَلَى حَسَنَاتِهِمْ
وَلِلْوَفَاءِ بِمَا عَرَضَ عَرِضٌ فَأَوَّلُ مَرَاتِبِ الْوَفَاءِ مَا هُوَ الْإِيتَانُ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ وَمَنْ
اللَّهُ تَعَالَى حَقَّنَ الدِّمَ وَالْمَالَ وَآخِرَهَا مَنْ أَلَا اسْتِغْرَاقٌ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ يَحِثُّ يَغْفُلُ عَنْ
نَفْسِهِ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِ وَمَنْ أَلَا تَعَالَى الْفُوزَ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ وَمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ فِي اتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِي رَفْعِ الْأَصَارِ وَالْإِغْلَالِ
وَعَنْ غَيْرِهِ أَوْفُوا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكِبَائِرِ أَوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالثَّوَابِ وَأَوْفُوا بِالِاسْتِقَامَةِ
عَلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ أَوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ فَبِالنَّظَرِ إِلَى الْوَسَائِلِ وَقِيلَ كِلَاهُمَا
مِضَافٌ إِلَى الْمَفْعُولِ وَالْمَعْنَى أَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالتَّزَامِ الطَّاعَةِ أَوْفِ
بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْ حَسَنِ الْإِثَابَةِ وَتَفْصِيلُ الْعَهْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
بَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا دَخَلَكُمْ جُثَا وَقُرِئَ أَوْفِ بِالتَّشْدِيدِ لِلْمَبَالِغَةِ۔

ترجمہ

(آیت) اور پوری کرو میری وصیت اور حکم کو تو پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے وعدہ کو۔
(عبارت) میری وصیت اور میرا حکم جو ایمان اور طاعت کے بارے میں تھا، پورا کروں گا میں
تم سے کئے ہوئے عہد کو یعنی حسنِ ثواب کا جو وعدہ میں نے تم سے کر رکھا ہے، اور عہد کی اضافت عہد کر نیوالے کی جانب
بھی ہوتی ہے اور اس کی جانب بھی ہوتی ہے جس سے عہد کیا جاتا ہے، اور غالباً اول یعنی پہلی کا عہد مضاف الی الفاعل
ہے اور ثانی یعنی عہد کم کا عہد مضاف الی المفعول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اُن سے ایمان اور عمل صالح کا عہد لیا تھا
یعنی ایمان اور عمل صالح کا حکم کیا تھا جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایمان و عمل صالح پر دلائل قائم کر دئے گئے تھے
اور کتابیں نازل کر دی گئیں تھیں، اور اُن سے ان کی نیکیوں پر ثواب کا وعدہ کیا تھا اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کا

میدان بہت وسیع ہے، چنانچہ ہماری جانب سے یعنی انسانوں کی جانب عہد کو پورا کرنے کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم شہادت کے دونوں گھلوں پر ایمان لائیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ ہماری جان و مال کی حفاظت فرمائے، اور ہماری جانب سے اس کا آخری درجہ یہ ہے کہ ہم پھر توحید میں اس درجہ مستغرق ہو جائیں کہ غیر تو غیر میں خود اپنی ذات سے بھی غافل ہو جائیں، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ اپنی دائمی ملاقات سے ہم کو سرفراز فرمائے، اور وہ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میرا وہ عہد پورا کرو جو تم سے میں نے اتباع محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں لیا تھا، میں وہ عہد پورا کروں گا جو میں نے تم سے کیا تھا کہ تمھارے اوپر سے بوجھ اور طوق اتار دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ تفسیر جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سوا دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ اے بنی اسرائیل! فراتھیں کو ادا کر کے اور کبار کو ترک کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو تو میں تمھاری مغفرت کر کے اور ثواب دیکر تم سے کیا ہوا عہد پورا کروں گا۔ نیز یہ کہ مرا طہ مستقیم پر استقامت اختیار کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو، تو عزت و بزرگی اور سدا بہار نعمتیں دیکر میں تمھارا عہد پورا کروں گا، تو یہ تمام تفسیریں درمیان فی مدارج کے لحاظ سے ہیں، ورنہ ابتدائی اور انتہائی درجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں موقوفوں پر لفظ عہد مفعول بہ کی جانب مضاف ہے، معنی ہوں گے تم نے جس چیز کا مجھ سے عہد کیا تھا یعنی ایمان و التزام طاعت کا اس کو تم پورا کرو تو میں نے جو حسن جزا کا تم سے وعدہ کر رکھا اس کو میں پورا کروں گا۔

اور ان دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ سے لیکر وَلَا ذُخْلَكُمْ جَنَّاتٍ تک میں بیان ہوئی ہے۔

اور ایک قراءت اُوق بالتشديد ہے، یہ تشدید مبالغہ کے لئے ہے۔

التشریح اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا بھی تھا اور کیا بھی تھا، ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورہ مائدہ میں ہے، ان سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، رسولوں پر ایمان لائیں گے، ان کی نصرت کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں قرض حسن دیں گے، اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلے میں یہ عہد کیا تھا کہ ان کے گناہوں سے درگزر فرمائے گا اور جنتیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں ان کو داخل فرمائے گا۔ ارشاد ہے وَلَقَدْ أَخَذَ نَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْ شَوْهَدَكُمْ فَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

اس میں وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا تک بعہدی کا ذکر ہے اور اس کے بعد کا محکم ابجد کم کا مصداق ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل میں نے تم کو جس چیز کا حکم دیا تھا یا جن چیزوں پر میں نے تم سے عہد لیا تھا تم وہ چیزیں پوری کرو، اور میں نے تم سے جو وعدہ کیا ہے وہ میں پورا کروں گا۔

آیت کریمہ میں عہد اول بمعنی وصیت اور حکم ہے اور عہد ثانی بمعنی وعدہ ہے، اور تمھارا بد بکسر بار عہد کرنے والا

وعدہ کرنے والا وصیت کرنے والا، حکم کرنا والا ہے اور معاہدہ بفتح ہاء وہ ہے جس سے اور جس کے لئے عہد کیا جائے نیز وہ جس کو کوئی حکم دیا جائے، یا اُس سے کوئی وعدہ کیا جائے۔

جب عہد اول بمعنی وصیت و حکم ہے تو یاد رکھیں اس کا فاعل ہے، لہذا عہد اپنے فاعل کی جانب مضاف ہے بمعنی ہوں گے میری وصیت، میرے حکم کو پورا کرو۔

بعہد کہ میں عہد سے مراد وعدہ ہے لہذا اس کی اضافت کُھ کی جانب اضافت الی المفعول ہے معنی ہوں گے پورا کروں گا میں اپنا وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا ہے

اس تشریح کا اشارہ ہم کو قاضی کے اس قول سے ملتا ہے وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مضاف الی الفاعل والشافی الی المفعول۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ایمان یعنی تمام اعتقادات کا عہد اُن سے اس طرح لیا گیا کہ اعتقادات پر دلائل عقلی قائم کر گئے، وہ دلائل ہم کو اعتقاد و ایمان کی دعوت دیتے ہیں بلکہ ہماری طبع سلیم کو مجبور کر دیتے ہیں۔ اور احکام و اعمال کا عہد کتابیں نازل کر کے لیا گیا۔ کیونکہ کتابوں میں احکام کی تفصیل و ترغیب ہے۔

عہدین کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ عہد سے قول و قرار اور وعدہ و پیمان مراد ہے اور دونوں جگہ عہد کی اضافت مفعول بہ کی جانب ہے، معنی ہوں گے پورا کرو وہ وعدہ جو تم نے مجھ سے کیا، تو پورا کروں گا میں وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا۔

مفسر کہتے ہیں کہ وفاء عہد کے مختلف مراتب ہیں اور وہ مراتب دونوں جانب میں ملحوظ ہیں۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کی شہادت دے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ بندہ کی جان و مال کی حفاظت فرمائے اَمَّنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مَالَهُ وَدَمَتَهُ میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ استغراق ہے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے آخری درجہ یہ کہ بندے کو اپنے لقاء دائم سے سرفراز فرمائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یا دیگر مفسرین نے وفاء عہدین کی جو تشریحات کی ہیں وہ وفاء کے مدارج و سطی ہیں اس کے ابتدائی اور انتہائی مراحل نہیں ہیں۔

بیضاوی کہتے ہیں کہ ایک قرأت اَوْق بھی ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، تفعیل میں بالغہ اور تکثیر کی خاصیت ہوتی ہے، اس لحاظ سے معنی ہوں گے کہ میں پوری قوت کے ساتھ، پر زور و طریقہ پر تم سے کہے ہوئے عہد کو پورا کروں گا یعنی اس کی وفاء میں کوئی شک نہیں ہے نیز باب تفعیل میں کثرت کا مفہوم بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری وفا اضعاغا مضاعفہ ہوگی۔

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ هِ يَمَاتَاتُونَ وَتَذَرُونَ وَخُصُوصًا فِي نَقْضِ الْعَهْدِ وَهُوَ
اَلْكُفَى افَادَةُ التَّخْصِصِ مِنْ اِيَّاكَ نَعْبُدُ لِمَا فِيهِ مَعَ التَّقْدِيمِ مِنْ تَكْرِيرِ
الْمَفْعُولِ وَالْفَاءُ الْجَزَائِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى تَضَمُّنِ الْكَلَامِ مَعْنَى الشَّرْطِ كَأَنَّهُ
قِيلَ اِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِي وَالرَّهْبَةُ خَوْفٌ مَعَهُ تَحَرُّشٌ وَالْآيَةُ
مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعْدِ وَالْوَعِيدُ دَالَّةٌ عَلَى وَجوبِ الشُّكْرِ وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَان
الْمُؤْمِنَ يَنْبَغِي اَنْ لَا يَخَافَ احَدًا اِلَّا اللّٰهَ -

ترجمہ آیت اور مجھی سے پس ڈرو تم مجھی سے -

ترجمہ عبارت مع التشریح
یعنی جو کام کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو دونوں کے بارے میں صرف
مجھ سے ڈرو، لازم ہے کہ فقط میرا خوف اوامر کی بجا آوری میں
تمھارے لئے ہمیز کا کام دے اور نواہی کے ترک میں صرف میرا خوف ہی ہو جو تمھارے لئے تازیانہ ثابت ہو
خاص کر مجھ سے کہے ہوئے عہد کو توڑتے وقت میری عظمت و تہارت کا تصور تمھارے ذہن میں رہنا چاہئے -
خوف صرف اللہ تعالیٰ کا ہو، اس تخصیص خوف کے معنی کا فائدہ دینے میں اِیَّایَ فَارْهَبُونِ بہ نسبت
اِیَّاكَ نَعْبُدُ کے زیادہ پر زور ہے جس قدر پر زور تخصیص اِیَّایَ فَارْهَبُونِ میں ہے اتنی پر زور اِیَّاكَ
نَعْبُدُ میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں تقدیم مفعول کے ساتھ ساتھ مکرر مفعول بھی ہے، نیز فائدہ جزا ہے جو تعقیب
واشرط کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ اِیَّاكَ نَعْبُدُ میں چونکہ مفعول بہ مکرر نہیں ہے اس لئے وہ جملہ واحد ہے
اور اِیَّایَ فَارْهَبُونِ میں بہ مکرر ہے۔ اور فارھبون اِیَّایَ میں عامل نہیں ہے اس لئے اِیَّایَ کا عامل
مقدر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

”اِیَّایَ ارْهَبُوا نَارْهَبُونَ“ اس تقدیر کے تحت ڈرنے کا حکم مکرر ہوا اور تعقیب کے ساتھ ہوا۔
جس کا ماحصل معنی یہ ہوا کہ مجھ سے پہلے پہلے ڈرتے رہو یہ خشیت تمھارے اندر مسلسل باقی رہے۔ اس کا تسلسل
ٹوٹنے نہ پائے، تقدیری عبارت سے واضح ہو گیا کہ وَ اِیَّایَ فَارْهَبُونِ دو جملے ہیں -
فارھبون کی فاء تعقیب اور شرط پر دو معنی پر دلالت کرتی ہے، جس سے تفصیلی معنی یہ نکلتے ہیں ”اِنْ
کُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونَ“ یعنی اگر تم کسی شئی سے بھی خوف رکھتے ہو تو وہ صرف میرا خوف ہو نا چاہئے نہ کہ
کسی اور کا خوف، قاضی نے کہا کہ ”رَّهْبَةٌ“ کے معنی اُس خوف کے ہیں جس میں احتیاط و اجتناب بھی ہو،
آیت کریمہ میں اَوْفِ بِعَهْدِکُمْ وعدہ پر مشتمل ہے، یہ گویا اس کا اعلان ہے کہ جو لوگ اپنے عہد کو پورا
کریں گے اُن کو طرح طرح کے اجر و ثواب سے نوازا جائے گا، نیز اَوْفُوا بِعَهْدِی جو بے بیغہ امر ہے اس پر دلالت
کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور وعدہ کا ایفاء ضروری ہے۔

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ كِي تَخْصِيصَاتِ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مومن کو زبیب نہیں دیتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور شئی سے خوف کھائے۔

وَاصْنُوا إِنَّمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ أَفْرَادًا لِّلْإِيْمَانِ بِالْأَمْرِ بِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ وَالْعِدَّةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَتَقْيِيدُ الْمَنْزِلِ بِأَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُ مِنَ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَازِلٌ حَسْبَ مَا نَعَتْ فِيهَا وَهُوَ مُطَابِقٌ لَهَا فِي الْقَصَصِ وَالْمَوَاعِيدِ وَالِدُعَاءِ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالْأَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْفَوَاحِشِ وَفِيمَا يَخْتَلِفُ فِيهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ الْأَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى زَمَانِهَا مَرَاغِي فِيهَا صَلَاحٌ مِنْ خُوطْبِهَا حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْمَقْدَمُ فِي أَيَّامِ الْمَتَاخِرِ لَنَزَلَ عَلَى وَفْقِهِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ إِلَّا اتَّبَاعِي تَنْبِيهِ عَلَى أَنَّ اتِّبَاعَهَا لَا يَنْتَاقِي الْإِيْمَانَ بِهِ بَلْ يَوْجِبُهُ وَلِذَلِكَ عَرَّضَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ آیت اور ایمان لاؤ اس کتاب پر جس کو ہم نے اتارا ہے در ان حالیکہ وہ اُس کتاب کی تصدیق کرنے والی ہے جو کتاب تمہارے پاس ہے۔

ترجمہ عبارت یہاں صرف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے بایں طور کہ ایمان کا حکم دیا گیا ہے اور اُس پر اُبھارا گیا ہے کیونکہ مقصود ایمان ہی ہے، اور وفاء عہد کے لئے رکن رکین یہی ہے اور منزل میں یہ قید لگانا کہ وہ ان کتب الہیہ کی تصدیق کرنے والی ہے جو اہل کتاب کے پاس ہیں اس حیثیت سے ہے کہ یہ قرآن اُمی کے مطابق نازل ہوا ہے جو کتب سابقہ میں بیان ہوا ہے، یا یہ کہ یہ قرآن قصص اور مواعد میں نیز دعوت توحید اور امر عبادت میں اور عدل بین الناس اور نہی عن المعاصی والفواحش کے حکم میں کتب سابقہ کے مطابق ہے۔ اور قرآن کریم کا کتب سابقہ سے جزوی احکام میں مختلف ہونا اس سبب سے ہے کہ اوقات ادوار کی مصلحتیں مختلف ہوتی ہیں یعنی ہر مصلحت جزئی اپنے دور کے لحاظ سے برحق ہے اور اس میں ان لوگوں کی صلاح و فلاح ملحوظ ہے جو اس کے مخاطب ہیں، حتیٰ کہ سابق میں نازل ہونے والی چیزیں اگر بعد میں نازل ہوتیں تو بعد والے زمانے کے مطابق نازل ہوتیں۔ اسی لئے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ"

الآ اتباعی اگر مومن زندہ ہوتے تو ان کو میری پیروی کے سوا کسی چیز کی گنجائش نہ ہوتی، نیز "مصدقاً لما معکم" کی قید اس حقیقت پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ کتب سابقہ کا اتباع، قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کا اتباع اس پر ایمان لانے کا موجب ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس پر تعریضاً یہ ارشاد فرمایا ہے "وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ"۔

التشریح

"أَوْفُوا بِعَهْدِي" میں ایمان اور طاعات سمجھی چیزیں شامل ہیں، اس سوال ہے کہ اس حکم عام کے بعد تنہا ایمان کا حکم کیوں دیا گیا ہے اور "مصدقاً لما معکم" فرمایا کیوں اُٹھایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص بعد التعمیم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وفد عہد میں جتنی بھی چیزیں آتی ہیں ان سب میں مقصود اور رکنی یکین ایمان ہے۔ مفسر کا قول "من حیث انه نازل حسب ما نعت فیہما" مصدقاً کی تشریح ہے، قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق اس حیثیت سے ہے کہ قرآن حکیم کا جو تعارف کتب سابقہ میں مذکور ہے قرآن اسی کے مطابق نازل ہوا ہے، یا یہ کہ جس طرز کے واقعات کتب سابقہ میں ہیں اور جس طرح کے وعدے کتب سابقہ میں کئے گئے ہیں اور جس طرح توحید کی دعوت، اور عبادت اور عدل میں انہماک کا حکم کتب سابقہ میں ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی ہے نیز جس طرح معامی اور خواہش سے کتب سابقہ میں بنی وارد ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی وارد ہے، حاصل یہ کہ اصولی مضامین قرآن کریم اور کتب سابقہ کے یکساں ہیں، لہذا قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق ہے۔

وفیما یجاءلہما من جزئیات الاحکام۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ قرآن کریم اور کتب سابقہ کے احکام جزئیہ میں اختلاف کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جزئیات کے اختلاف کا سبب ادوار و اُزمن کا اختلاف ہے، ہر دور کی مصلحت الگ ہوتی ہے اور اُس کے مطابق اُس دور کے جزئی احکام برحق ہوتے ہیں جس دور میں جی جی جی احکام کے لوگ مکلف ہوتے ہیں اُن کی صلاح و فلاح اُن ہی احکام کے اندر ملحوظ ہوتی ہے چنانچہ سابقہ کتب اگر بعد کے ادوار میں نازل ہوتیں تو آخری ادوار کے احکام لے کر نازل ہوتیں اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے "لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَا وَسَّعَهُ إِلَّا تَبَاعِي"۔

تنبیہ علی اى اتباعها الخ یہ تفسیر المنزل بانہ مصدق الخ کی خبر ہے، مصدقاً لما معکم حال واقع ہے بہا انزلت کی ضمیر مفعول سے، تقدیری عبارت ہے بہا انزلتہ مصدقاً لما معکم، انزلتہ کی ضمیر مفعول بہ ذوالحال اور مصدقاً اُس سے حال ہے، حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے پس کسی ذوالحال کے لئے حال ذکر کرنا درحقیقت اُس کو مقید کرنا ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ کتاب منزل یعنی قرآن کریم کو تصدیق کی قید سے مقید کرنے کا مقصد اس حقیقت پر تنبیہ کرنا ہے کہ کتب سابقہ کی پیروی قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کی پیروی اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لایا جائے، کیونکہ قرآن، کتب سابقہ کا مصدق ہے، لہذا قرآن کی تکذیب درحقیقت کتب سابقہ کی تکذیب ہے، اسی لئے "وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ" کہہ کر تعریض کے اسلوب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لانا واجب ہے، تعریض یہ ہے کہ الفاظ سے ایسے معانی مراد لئے جائیں جو الفاظ

موضوع لہ نہ ہوں بلکہ سیاق و سباق سے اشارۃً سمجھ میں آتے ہوں، پس وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِہِ كے موضوع لہ تو یہ ہیں کہ اسے اہل کتاب قرآن کے سب سے پہلے انکار کرنے والے نہ ہو، لیکن مراد یہ ہے کہ اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے نہ ہو۔

وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِہِ بِأَنَّ الْوَاجِبَ أَنْ تَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِهِ وَلَا تَكُونُوا كَأَهْلِ النَّظَرِ فِي مُعْجَزَاتِهِ وَالْعِلْمِ بِشَأْنِهِ وَالْمُسْتَفْتَحِينَ بِهِ وَالْمُبَشِّرِينَ بِزَمَانِهِ وَأَوَّلَ كَافِرٍ وَقَعَ خَبْرًا عَنْ ضَمِيرِ الْجَمْعِ بِتَقْدِيرِ أَوَّلِ فَرِيقٍ أَوْ فَوْجٍ أَوْ بِتَأْوِيلٍ لَا يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِہِ كَقَوْلِكَ كَسَانَا حُلَّةً فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ نَهَوْنَا عَنْ التَّقَدُّمِ فِي الْكُفْرِ وَقَدْ سَبَقَهُمْ مُشْرِكُوا الْعَرَبِ قُلْتُ الْمُرَادُ بِهِ التَّعْرِيفُ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى مَا نَطْقُ بِهِ الظَّاهِرَ كَقَوْلِكَ أَمَا أَنَا فَلَسْتُ بِمُجَاهِلٍ أَوَّلَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ مِنْ كَافِرٍ بِمَا مَعَهُ فَإِنْ مِنْ كُفْرٍ بِالْقُرْآنِ فَقَدْ كُفِرَ بِمَا يَصْدُقُهُ أَوْ مِثْلٍ مِنْ كُفْرٍ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ وَأَوَّلَ أَفْعَلٍ لَا فَعْلَ لَهُ وَقِيلَ أَصْلُهُ أَوَّلُ مَنْ وَالْأَوَّلُ قَائِدٌ لَتَهْمِزَتُهُ وَأَوَّلُ تَخْفِيفًا غَيْرَ قِيَاسِيٍّ أَوْ أَوَّلُ مَنْ أَلْ فَقُلِبَتْ هَمْزَتُهُ وَادْغَمَتْ۔

ترجمہ

(آیت) اور نہ ہو ماؤ اس کا سب سے پہلے انکار کرنے والے۔

(عبادت) اس آیت میں تعریفیاً یہ معنی مراد ہیں کہ تم پر ضروری ہے کہ تم قرآن پر سب سے پہلے ایمان لانے والے نہ ہو، اور اہل کتاب سے تعریفیاً یہ بات اس لئے بھی کہی گئی کہ وہ معجزات قرآن میں غور کرنے کے اہل تھے، نیز اس کی عظمتِ شان کو جانتے کے اہل تھے، نیز حامل قرآن کے ذریعہ فتح و نصرت کے طالب تھے اور اس کی آمد آمد کی بشارت دینے والے تھے، اور اَوَّلَ کافر لا تَكُونُوا کی ضمیر جمع سے خبر واقع ہے، اور اَوَّلَ کافر کی تاویل ہوگی اَوَّلَ فَرِيقٍ کافر یا اَوَّلَ فَوْجٍ کافر یا (لا تَكُونُوا کو) لَا يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ اَوَّلَ كَافِرٍ بِہِ کی تاویل میں لیا جائے، جیسے تمہارا قول کَسَانَا حُلَّةً۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان کو کفر میں سبقت کرنے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین عرب ان پر کفر میں سبقت کر چکے تھے تو میں جواب دوں گا کہ اس سے مقصود تعریف ہے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جن پر منطوق ظاہری دلالت کرتا ہے، جیسے تم کہو اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِمُجَاهِلٍ، یا یہ مراد ہے کہ اہل کتاب میں سب سے پہلے کفر کرنے والے

نہ ہو، یا یہ کہ اُن لوگوں میں سب سے پہلے کفر کرنے والے نہ ہو جاؤ جنہوں نے اپنی کتاب کا کفر کیا، کیونکہ جنہوں نے قرآن کا کفر کیا تو یقیناً اس کتاب کا کفر کیا جس کی قرآن تصدیق کرتا ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ مشرکین مکہ جیسے نہ ہو جاؤ جنہوں نے کفر کیا، اور اَوَّلُ اَفْعَلْ کا مبالغہ ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَوَّلُ ہے یہ وَاَل سے نکلا ہے ہمزہ کو تخفیف کی غرض سے خلاف قیاس واو سے بدل دیا گیا ہے، یا اس کی اصل اَوَّلُ ہے اور یہ اَل یعنی رجب سے نکلا ہے، ہمزہ کو واو سے بدل کر واو میں مدغم کر دیا گیا اَوَّلُ ہو گیا۔

التشریح

اَوَّلَ تَكُونُوا اَوَّلَ کَا فِرَبہ میں تعریف ہے، یعنی اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ ان کو اولین کافرین ہونے سے منع کیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مراد ایک امر مثبت کا حکم دینا ہے، یعنی یہ حکم دینا ہے کہ وہ قرآن کے مومنین سابقین میں شامل ہوں، اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنیں، اس تعریف کی دو وجہیں اور بنیادیں ہیں پہلی یہ ہے کہ قرآن کتب سابقہ کا مصدق ہے، کتب سابقہ کی تصدیق اس کی مقتضی ہے کہ قرآن پر ایمان لایا جائے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب اہل نظر اور اہل علم ہیں وہ اس کے معجزات میں غور و فکر کر سکتے ہیں اور ان کو اس کی عظمت شان معلوم ہو سکتی ہے نیز وہ پہلے سے قرآن اور حامل قرآن کی بشارت دیتے رہے ہیں، اور ان کے واسطے سے فتح و نصرت کے طالب رہے ہیں۔

واوّل کافر وقع خبراً عن ضمیر الجمع۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ لا تکنونوا کی ضمیر جمع اُس کا اسم ہے اور اول کافر اس کی خبر ہے، اسم جمع ہے اور خبر مفرد ہے، پس اسم اور خبر میں افراد و جمع کے لحاظ سے مطابقت نہیں ہے،

جواب یہ ہے کہ یہاں جانب اسم یا جانب خبر میں تقدیر ماضی پڑے گی، اگر جانب خبر میں تقدیر ماضی تو اوّل کا مضاف الیہ مقدار ماضی ہوگا عبارت ہوگی لا تکنونوا اوّل فریق کافر، یا لا تکنونوا اوّل فوج کافر، فریق یا فوج کا لفظ مقدار ماضی سے خبر میں جمعیت کے معنی پیدا ہو گئے، لہذا خبر جمع ہونے میں اسم کے مطابق ہو گئی۔

اور اگر جانب اسم میں تقدیر ماضی تو لا تکنونوا، لا لیکن کل واحد منکم کے معنی میں ہوگا، اس طرح اسم میں مفرد ہونے کی شان آگئی، جیسے عرب کہتے ہیں کسانا حُلَّةٌ یہاں بظاہر مفعول اول جمع ہے اور مفعول ثانی مفرد ہے لیکن مفعول اول مفرد کی تاویل میں سے ہے یعنی مراد یہ ہے کسی کل واحد متاحلہ۔ اس نے ہم میں سے ہر ایک کو جوڑا پہنایا۔

فَاَنْ قَبِلَ کَيْفَ نَهَرَا۔ یہ ایک سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اُن کو کفر میں سابق ہونے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین مکہ اُن سے پہلے کفر کر چکے تھے؟ جواب یہ ہے کہ وَاَل تَكُونُوا اَوَّلَ کَا فِرَبہ کا منطوق ظاہر مراد نہیں ہے بلکہ تعریف مقصود ہے، تعریف سے مراد یہاں وہ معنی ہیں جو سیاق و سباق سے سمجھ میں آتے ہیں جیسے اپنے بے ادب مخاطب سے کوئی کہے "اَمَّا انا فلست بمجاهل" بھی میں تو جاہل نہیں ہوں، یہاں تعریف مقصود ہے یعنی موقع و محل سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ مراد ہیں ظاہر ہے کہ موقع و محل سے یہ معنی موزونیت رکھتے ہیں کہ اَمَّا انا فلست بمسیئٍ للادب یعنی میں تو بے ادب نہیں ہوں، پس آیت کریمہ میں یہ مقصود

نہیں ہے کہ نبی اسرائیل کو تقدّم فی الکفر سے منع کیا جائے بلکہ موقع ومل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کو تقدّم فی الایمان کا حکم دینا مقصود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد تمام انسانوں میں سب سے پہلے کافر ہو سکی ممانعت نہیں ہے بلکہ صرف اہل کتاب میں سب سے پہلے کافر ہونے سے منع کرنا مقصود ہے، اسی جواب کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ اَوَّل کافر وہ کی ضمیر مجرور کا مرجع "مصدقاً لما معکمْ" میں مَا مَعَكُمْ ہے۔ اب عبارت نکلے گی وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ مِّمَّنْ کَفَرُوا بِمَا مَعَهُ، یعنی اُن لوگوں میں سب سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اپنے ساتھ کی کتاب کا کفر کیا کیونکہ قرآن جہاں کے ساتھ کی کتاب کی تصدیق کر رہا ہے، تو قرآن کا کفر خود اپنی کتاب کا کفر ہے۔

آخری جواب یہ ہے کہ اَوَّل کافر وہ سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے۔ عبارت ہوگی لَا تَكُونُوا مِثْلَ اَوَّلِ جَمِيعِ کُفَرٍ وَابَہ یعنی لَا تَكُونُوا مِثْلَ مُشْرِكِ الْعَرَبِ۔ مشرکین عرب جیسے نہ بنو کیونکہ اہل کتاب ہوا اور وہ اہل جاہلیت ہیں۔

اول افضل لا فعل له۔ یہ لفظ اول کی لغوی اور صرفی تحقیق ہے، اَوَّل افضل التفضیل کا صیغہ ہے۔ ماضی اور مضارع اس کا متعل نہیں ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ اَوَّل بمعنى لَمَّا سے مشتق ہے۔ المومل بمعنى لَمَّا وَاوَّی اس لحاظ سے اَوَّل کی اصل ہوگی اَوَّل ہمزہ ثانیہ کو واو سے بدل کر واو میں مدغم کر دیا اَوَّل ہو گیا اس صورت میں یہ ہمزہ العین ہو گا

بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَّل ہے یہ مانفوخ ہے اَل اَوَّل بمعنى رَجَعَ رَجوعاً سے، اس صورت میں یہ ہمزہ الفاء ہو گا۔

وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَلَا تَسْتَبِدُّوْا بِالْاِيْمَانِ بِمَا وَالْاِتْبَاعَ لَهَا
حظوظ الدنيا فانها وان جلت قليلة مستزلة بالاضافة الى ما يفوت
عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة في قومهم
ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لواتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشي فيحرفون الحق ويكتمونه۔

ترجمہ (آیت) اور میری آیتوں کے عوض تھوڑی سی قیمت نہ حاصل کرو۔
(عبارت) یعنی آیتوں پر ایمان لائے اور ان کی پیروی کرنے کے عوض میں دنیاوی ساز و سامان نہ حاصل کرو اس لئے کہ دنیاوی ساز و سامان خواہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس آخری ساز و سامان کے مقابلہ میں قلیل اور حقیر ہے جو ترک ایمان کی وجہ سے تم سے فوت ہو جائے گا، مفسرین نے کہا کہ علماء یہود کو

اپنی قوم میں سرداری حاصل تھی اور ان کو قوم سے ہدیے اور محصول وصول ہوتے تھے لہذا ان کو یہ اندیشہ ہوا اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہیں تو وہ تمام چیزیں ہاتھ سے جاتی رہیں گی، اس لئے انہوں نے اُن دنیاوی معاوضوں کو اتباع پر ترجیح دی، بعض نے کہا کہ وہ رشوتیں لیتے تھے اور حق کی تحریف اور اس کا کتمان کرتے تھے۔

التشریح وَلَا تَشْتَرُوا بِأَيِّ شَيْءٍ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ

کی تفسیر کے تحت راقم الحروف یہ تحریر کر چکا ہے کہ لفظ اشتراء اضداد میں سے ہے، بیع اور شراء دونوں معنی میں مستعمل ہے۔ لہذا اشتراء کا ترجمہ بیع یا خریدنے ہر دو سے کیا جاسکتا ہے، یہاں یہ ترجمہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ بیچویری آیتوں کو تھوڑی سی قیمت کے عوض۔

بیع و شراء کے حقیقی معنی بھی پائے جاسکتے ہیں جبکہ عوضین جتنی ہوں اور کیات سے تعلق رکھتے ہوئے ظاہر ہے کہ یہاں ایک جانب آیات تورات ہیں اور دوسری جانب دنیاوی منافع ہیں جن میں بعض کیات سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض غیر کئی ہیں جیسے ریاست و سرداری وغیرہ، لہذا یہاں شراء کے مجازی معنی ہی مراد ہوں گے یعنی یہاں اشتراء استبدال و اختیار اور ترجیح و انتخاب ہی کے معنی میں ہو گا۔

اب یہ بات کہ آیات سے کیا مراد ہے اور منہی قلیل کی تفسیر کیا ہے؟ قاضی بیضاوی نے جو کچھ کہا ہے اس کو سامنے رکھیے پھر دیکھیے کہ امام المفسرین ابو جعفر محمد ابن جریر طبریؒ کیا فرماتے ہیں۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اسے اہل کتاب میں نے جو تم کو آیات تورات کا علم دیا ہے اس کو معمولی سی قیمت اور تھوڑے سے سامان دنیا کے عوض مت فروخت کرو، اور فروخت کر مایہ ہے کہ آیات تورات میں نبوت محمد کے بارے میں جو بیانات ہیں اُن کا اظہار بر ملا نہ کرو۔

اعجاز قرآن کے آخری عالم علامہ جارا اللہ زحدری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ منہی قلیل یہ ہے کہ یہودی عوام اپنے علماء کو کھینٹوں اور پھلوں میں حصہ دیتے تھے اور دوسرے نذرانے بھی گوارتے تھے، نیز تورات کے سخت احکام کی تسہیل پر رشوتیں بھی دیجاتی تھیں، حکام اور ملوک اُن کے وظائف مقرر کرتے تھے تاکہ کتمان حق اور تحریف حق کریں۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء یہودیوں نے اگر کسی نے اشتراء منہی قلیل نہ بھی کیا ہو تو بھی نبی اپنی جگہ سمجھ ہے۔

مفسر فقہ امام قرطبی نے کہا کہ بعض حضرات اس آیت کی تفسیر میں اس جانب بھی گئے ہیں کہ کتب ساویہ کی تعلیم پر اجرت نہ لو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی رائے یہی ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ یہ واجب ہے اور ادا واجب پر اجرت نہیں ہے جیسے نماز و روزہ وغیرہ۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی اجازت ہے، کیونکہ رقیہ کے سلسلہ میں امام بخاری نے اس روایت کی تحریج کی ہے اِنَّ اَحَقَّ مَا اَخَذْنَا عَلَیْكَ اَجْرًا کِتَابَ اللّٰہِ سَبْعَ زَیَادَہِ جِزَہِ کَاسِ کَاحِقِہِ یُوْجَدُ لَہِ کَاسِہِ پَر اُجْرَتِہِ لَی جَاؤُہِ وَ کِتَابَ اللّٰہِ ہ۔

امام قرطبی نے کہا کہ اس آیت میں اگر تعلیم پر اجرت لینے سے منع کیا گیا ہے، مگر بعض مفسرین کی رائے ہے کہ قرابت میں ہے، علم، مجاہد، علمت، مجاہد، جس طرح تم کو مفت تعلیم دی گئی ہے اسی طرح تم بھی دوسروں کو مفت تعلیم دو، تو اس کا مصداق وہ شخص ہے جو اپنی تعلیم اجرت پر موقوف رکھے یعنی اجرت کے بغیر تعلیم سے انکار کر دے۔ وہ شخص اس کا مصداق نہیں ہے جو اس جذبے سے یکسو ہو کر تعلیم پر اجرت وصول کرتا ہے۔

وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا بِالْإِيمَانِ وَاتَّبَاعِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا وَمَا كَانَتْ
الْآيَةُ السَّابِقَةُ مُشْتَمِلَةً عَلٰى مَا هُوَ كَالْمَبَادِئِ لِمَا فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فَصَلَتْ
بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مُقَدِّمَةُ التَّقْوَى وَلِأَنَّ الْخُطَابَ بِهَا لِمَا عَمَدَ الْعَالَمُ وَالْمَقْلَدُ
أَمْرُهُم بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ السَّلُوكِ وَالْخُطَابُ بِالثَّانِيَةِ لِمَا خَصَّ أَهْلَ
الْعِلْمِ أَمْرُهُم بِالتَّقْوَى الَّذِي هُوَ مُنْتَهَاهُ -

ترجمہ

(آیت) اور مجھ سے پس ڈرو مجھ سے (عبارت) ایمان لاکر اور حق کی پیروی کر کے اور دنیا سے اعراض کر کے، اور آیت ثانیہ کے مشتملات کے لئے آیت اولیٰ کے مشتملات جو تکمیل مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے آیت اولیٰ کے فاصلہ میں مصدر رُهْبَةً کا فعل لایا گیا ہے جو تقویٰ کا مقدمہ اور پیش خیمہ ہے، اور یہ بات بھی ہے کہ آیت اولیٰ کے مخاطب عام ہیں، عالم بھی مخاطب ہیں اور مقلد بھی اس لئے اُن کو دُھبَتْ کا حکم دیا گیا۔ جہاں سے سلوک کا آغاز ہوتا ہے، اور آیت ثانیہ کے مخاطب خاص کر اہل علم ہیں اس لئے اُن کو تقویٰ کا حکم دیا گیا جو سلوک کا منتہی ہے۔

التشریح

آیت سابقہ میں وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا ہے اور اس آیت میں وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا ارشاد ہوا ہے۔ قاضی اس تنوع الفاظ اور اختلاف تعبیر کی حکمت بیان کر رہے ہیں۔ لیکن اس حکمت کی تشریح سے پہلے قاضی نے تقویٰ کی صورت بیان کی ہے۔ یعنی تقویٰ اختیار کر نیکی صورت کیا ہے؟ قاضی کہتے ہیں کہ اس عمل پر تقویٰ کے معنی یہ ہیں کہ رسول مبعوث پر ایمان لاؤ، حق کی پیروی کرو، اور دنیا سے کنارہ کرو۔ دوسرے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ آیت اولیٰ جو یا بنی اسرائیل سے شروع ہو کر وایای فارہبون پر ختم ہوتی ہے اُس میں ذکر انعامات اور وفاد عہد کا حکم دیا گیا ہے یہ چیزیں مبادی اور وسائل ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں انعام برائے انعام نہیں ہوتا اور نہ وفاد عہد برائے وفاد عہد ہوتا ہے، بلکہ ان سے مقصود کوئی دوسری شئی ہوتی ہے، اس لئے اس پر ارہبون کو جو ابتدائی درجہ کی چیز ہے مرتب کیا گیا، کیونکہ رُهْبَةٍ کے معنی خوف کے ہیں، ظاہر ہے کہ خوف خدا تو ابتدائی مرحلہ ہے۔

اور آیت ثانیہ جو وَأَمْنُوا بِمَا أَنْزَلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ سے شروع ہو کر وَأَيُّهَا فَاتَّقُوا پر ختم

ہوتی ہے اُس میں ایمان کا حکم دیا گیا ہے، اور ایمان مقصود بالذات ہے۔ لہذا اس پر فاتقون کو مرتب کیا گیا ہے کیونکہ تقویٰ خوفِ خدا کے بعد اجتنابِ مینات کا مرحلہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عالم و جاہل سبھی ہیں اس لئے ان کو عمومی شیئی یعنی خوفِ خدا کا حکم دیا گیا اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب علماء ہیں اس لئے اُن کو راہِ سلوک کی خاص الخاص چیز تقویٰ کا حکم دیا گیا

وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ عَظُفٌ عَلَى مَاقِبِلِهِ وَاللِّبْسُ الْخَلَطُ وَقَدْ يَلْزِمُهُ جَلُّ الشَّيْءِ
مُشْتَبِهًا بغيره والمعنى لا تَخْلُطُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ الْمَنْزِلُ بِالْبَاطِلِ الَّذِي تَخْتَرَعُونَهُ وَتَكْتُبُونَهُ
حَتَّى يُمَيِّزَ بَيْنَهُمَا أَوْ لَا تَجْعَلُوا الْحَقَّ مُلْتَبِسًا بِسَبَبِ خَلَطِ الْبَاطِلِ الَّذِي تَكْتُبُونَهُ
فِي خِلَالِهِ وَتَدَّكُرُونَهُ فِي تَأْوِيلِهِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ جِزْمٌ دَاخِلٌ تَحْتَ حُكْمِ
النَّهْيِ كَانَهُمَا أَمْرًا بِالْإِيمَانِ وَتَرْكُ الضَّلَالِ وَنَهْوٌ عَنِ الضَّلَالِ بِالتَّلْبِيسِ عَلَى
مَنْ سَمِعَ الْحَقَّ وَالْإِخْفَاءُ عَلَى مَا لَمْ يَسْمَعْهُ أَوْ نَصَبٌ بِاضْمَارِ أَنْ عَلَى إِنْ أَلْوَا وَجَمْعُ
أَي لَا تَجْمَعُوا اللَّبْسَ بِالْحَقِّ بِالْبَاطِلِ وَكُتْمَانَهُ وَيَعْضُدُهُ أَنَّهُ فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ
تَكْتُمُونَ الْحَقَّ أَيْ وَأَنْتُمْ تَكْتُمُونَ بِمَعْنَى كَاتِمِينَ وَفِيهِ أَشْعَارُ بَيَانِ اسْتِقْبَاحِ اللَّبْسِ
لَمَا يَصْجِبُهُ مِنْ كُتْمَانِ الْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ عَالِمِينَ بِأَنْكُمْ لَا بَسُونَ
كَاتِمُونَ فَانْهَ أَقْبِهِ إِذَا الْجَاهِلُ قَدْ يَعْذُرُ—

ترجمہ

(آیت) اور حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور حق کو دیدہ و دانستہ مت چھپاؤ۔
(عبارت) یہ ماقبل پر معطوف ہے، اور لبس کے معنی مخلوط کرنے کے ہیں، اور خلط کا کبھی لازمی
اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخلوط ہو کر مشتبہ ہو جائے، یہاں مراد یہ ہے کہ حق منزل کو اس باطل
کے ساتھ مخلوط نہ کرو جس کو تم خود اس غرض سے تراشتے اور لکھتے ہو کہ دونوں کے درمیان امتیاز نہ ہو جائے، یا یہ
مراد ہے کہ حق کو خلطِ باطل کی وجہ سے مشتبہ نہ کرو وہ باطل جس کو تم حق کے درمیان لکھ دیتے ہو، یا جس کو حق کی
تفسیر میں ذکر کرتے ہو، وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ جِزْمٌ ہے اور حکمِ نبی کے تحت داخل ہے، گویا ان کو ایمان اور ترکِ ضلال
کا حکم دیا گیا ہے، اور اضلال و تضلیل سے منع کیا گیا، تاکہ سامعینِ حق کے ساتھ تلبیس نہ کریں اور غیر سامعین
حق کو چھپا کر نہ رکھیں۔

یا، و تکتموا الحق، منصوب: بتقدیر آن ہے اس احتمال کی بنیاد اس پر ہے کہ و اجمع کے لئے ہو، اور حق یہ کئے جائیں "لا تجتمعوا البس الحق بالباطل و کتمانہ" تلبیس حق بالباطل اور کتمان حق کے جامع نہ ہو، اس توجیہ کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ مصنف ابن مسعود میں تکتمون الحق نون کے ساتھ ہے، اس صوت میں تقدیر نکلے گی و انتقم تکتمون یہ جملہ حالیہ ہو گا جو کاتمیں کے معنی میں ہو گا، ترجمہ ہو گا، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو در آغا لیکہ تم ان کو چھپا رہے ہو، اس ترکیب میں یہ آگاہی دینی ہے کہ حق و باطل کا خلط ملط اس لئے بھی قبیح ہے کہ اس سے کتمان حق لازم آتا ہے۔

و انتقم تعلمون۔ در آغا لیکہ تم جانتے ہو کہ تم تلبیس اور کتمان کرنے والے ہو، اور علم کے باوجود ایسا کرنا قبیح ترین ہے، کیونکہ جاہل و ناواقف کو تو کبھی معذور بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

التشریح

و لا تلبسوا الحق بالباطل معطوف ہے، شیخ زاد نے کہا رغایا اس کا معطوف علیہ و آمنوا بما انزلت مصدقاً لما معکم ہے، بالباطل کی بار صلفہ کی ہے یا استعانت کی، اگر بار صلفہ ہے تو معنی ہوں گے لا تملطوا الحق بالباطل، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور اگر بار استعانت ہے تو معنی ہوں گے حق کو باطل کے ذریعہ مشتبہ نہ کرو۔

و تکتموا الحق مجزوم ہے اور اس کا نون اعرابی لا زہنی کے تحت داخل ہو نیکی وجہ سے ساقط ہو رہا ہے، اس ترکیب کی بنا پر یہاں دوہری ہیں، پہلی ہنی میں تلبیس حق بالباطل سے ممانعت ہے اور دوسری ہنی میں کتمان حق سے ممانعت ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ تکتموا الحق میں نون کا سقوط اُن مقدّرہ کی وجہ سے ہو، اس صورت میں تکتموا الحق لا تلبسوا کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہو گا، حال میں مصاحبت اور اجتماع کا مفہوم ہوتا ہے، یعنی حال ذوالحال کے عامل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے، لہذا معنی ہوں گے، اے علماء یہود و تلبیس اور کتمان کے جامع نہ ہو، مقصود ہے کہ تمہارے طرز عمل میں دونوں باتیں جمع ہو رہی ہیں، تم تلبیس بھی کرتے ہو اور کتمان کے بھی مرتکب ہو، ایسا نہ ہونا چاہئے یعنی نہ تم کو تلبیس کرنا چاہئے اور نہ کتمان۔

وَ اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَ اتُوا الزَّكَاةَ یعنی صلوٰۃ المسلمین و زکوٰۃہم فان غیرہما کلا صلوٰۃ ولا زکوٰۃ امرہم بفروع الاسلام بعد ما امرہم باصولہ و فیہ دلیل علی ان الکفار فحاطبون بہا و الزکوٰۃ من زکا الزرع اذا نما فان اخراجہا يستجلب بركة فی المال و یثمر للنفس فضیلة الکرم او من الزکاء بمعنی الطہارة فانہا تطہر المال من النجس و النفس من البخل

وَأَزْكَوْا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ اِیْ فِیْ جَمَاعَتِهِمْ فَاِنْ صَلَوَةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَوَةُ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعَشْرِيْنَ دَرَجَةً لِّمَا فِیْهَا مِنْ تَظَاهِرِ النَّفُوسِ وَغَبَّرَ عَنِ الصَّلَاةِ بِالرُّكُوعِ احْتِرَازًا عَنْ صَلَوَةِ الْیَهُودِ وَقِلَّ لِلرُّكُوعِ الْخَضُوعُ وَالْاِنْقِیَادُ لِّمَا یُلْزَمُهُمَا الشَّارِعُ قَالَ الْاَضْبُطُ السَّعْدِیُّ لَا تُثَلِّلُ الضَّعِیْفَ عَلَّكَ اَنْ تَرْكَعَ یَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ -

ترجمہ

(آیت) اور برپا کرو نماز اور ادا کرو زکوٰۃ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ (عبارت) نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے مراد مسلمانوں کی نماز قائم کرنا اور ان کی زکوٰۃ ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ کے سوا دوسری نماز و زکوٰۃ تو ایسی ہے جیسے کوئی نماز و زکوٰۃ ہے ہی نہیں۔

علماء یہود کو اصول اسلام کا حکم دینے کے بعد اب فروع اسلام کا حکم دیا جا رہا ہے، اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ فروع کے کفار مخاطب ہیں، اور زکوٰۃ ماخوذ ہے زکا الزرع سے یہ اُس وقت کہتے ہیں جبکہ کھیتی میں نشوونما ہو جائے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ مال میں برکت لاتی ہے اور قلب انسانی میں جو دو گرم جیسی صفات کا بھل دیتی ہے یا یہ زکاء سے ماخوذ ہے جو طہارت کے معنی میں ہے، زکوٰۃ مال کو میل سے پاک کرتی ہے اور نفس کو بخل سے۔

وارکعوا مع الراکعین یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھو، کیونکہ نماز جماعت تنہا کی نماز پر متاثر نہیں رہتا افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک دوسرے کی تقویت ہوتی ہے، اور صلوة کو رکوع سے تعبیر کرنا اس لئے ہے کہ یہود کی نماز سے گریز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ رکوع سے مراد شارع علیہ السلام کی لازم کردہ چیزوں کی فرمانبرداری کرنا اور ان کے لئے اپنی عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اضبیط سعدی کہتا ہے لَا تُثَلِّلُ الضَّعِیْفَ عَلَّكَ اَنْ تَرْكَعَ یَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

التشریح

وَأَقِیْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ میں الصلوة اور الزکوٰۃ کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے یا جنس کے لئے شیخ زادہ میں علامہ تغا زانی کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ لام تعریف کو اگر عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو ایک متعینہ جماعت کی نماز و زکوٰۃ کی جانب اشارہ ہوگا اور وہ متعینہ جماعت مسلمان کی ہے، لہذا معنی ہوں گے کہ وہ نماز اور زکوٰۃ ادا کرو جو مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ ہے، عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ عہد خارجی کے احوال پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہود کا سابق میں تذکرہ نہیں کیا گیا ہے پس وہ یہود خارجی کیونکہ یہ یہود کے لئے اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ یہود خارجی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اُس کا سابق میں ذکر ہو، بلکہ بغیر سبقت ذکر کے بھی اگر یہود کسی طرح متعین ہو تو وہ یہود خارجی ہو سکتے ہیں۔

قاضی کی عبارت فان غیرہما کلا صلوة ولا زکوٰۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے لام تعریف کو ماضی

مانا ہے، اب آیت کی تشریح یہ ہوگی کہ جنس صلوة اور جنس زکوٰۃ ادا کرو، لیکن جنس صرف صلوة المسلمین اور زکوٰۃ المسلمین پر صادق آتی ہے، کیونکہ مسلمین کی صلوة و زکوٰۃ کے سوا ہر صلوة و ہر زکوٰۃ کا اہم ہے، تو گویا جنس کا کوئی فرد وجود ہی نہیں ہے سوائے صلوة المسلمین اور زکوٰۃ المسلمین کے۔

امرہم بفروع الاسلام بعد ما امرہم باصولہ اہل کتاب جو قرآن و رسالت کے منکر تھے اور اس بنا پر وہ کافر تھے ان کو پہلے اصول ایمان کا حکم دیا گیا کہ ہماری نازل کردہ کتاب پر ایمان لاؤ اب یہاں ان کو فروع ایمان کا حکم دیا گیا ہے کہ اقامت صلوة و ایتاء زکوٰۃ کرو: اس سے معلوم ہوا کہ کفار فروع اسلام کے مکلف ہیں، شوافع رحمہم اللہ اپنے استدلال میں اس آیت کو بھی پیش کرتے ہیں، حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہل کتاب میں بعض مسلمان بھی ہو گئے تھے۔ لہذا یہ حکم انھیں کے لحاظ سے ہے۔ واللہ اعلم و ارکعوا مع الراکعین۔ کی ایک تفسیر یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو، اس تفسیر میں رکوع مراد نماز ہے، جزو بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اور خاص کر رکوع کو تعمیر صلوة کے لئے اس وجہ سے انتخاب کیا گیا کہ یہودی نماز اس رکن سے خالی ہے، پس ان سے یہ فرانا کہ رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو یہ فرمانا ہے کہ مسلمانوں جیسی نماز ادا کرو، اس آیت سے علماء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نماز یا جماعت واجب ہے۔

ایک قول رکوع کی تفسیر میں یہ بھی ہے کہ اس سے بیعتی اور ذلت کا اظہار مراد ہے، معنی یہ ہوں گے کہ خدائی پیغام کے سامنے اپنی بیعتی اور ذلت کا اظہار کرو، رسول جو کچھ تم سے کہے اس کے آگے جھک جاؤ۔

افسطی سعدی جو شعراء جاہلیت میں سے ہے جس کا دور پانچ سو سال قبل از اسلام ہے کہتا ہے ۵
لَا تُكَلِّمُ الصَّوْفِيَّ عَلَّامٌ : ان ترک یوماً والد ہر قد دفعہ، یہاں رکوع پست کر دینے اور جھکا دینے کے معنی میں ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ کسی کو حقیر و فقیر اور کمزور و فدا تو ان سمجھ کر ذلیل مت کرو۔ ہو سکتا ہے کہ گردش زمانہ سے تم جھک جاؤ اور زمانہ اس کو ادا برا ٹھما دے تو تم کو اپنے کٹے ہوئے پرندامت ہوگی ایسی فہم کو عامی شاعر نے اسی طرح ادا کیا ہے ۵ لَا تُخَرِّمُ الْمَوْلَى الْكَرِيمَ فَإِنَّهُ لَا تَحُولُ وَلَا تَذْوِي لَعَلَّكَ سَأَلَهُ اپنے شریف دوست کو محروم مت کرو کیونکہ وہ تمھارا بھائی ہے اور ممکن ہے کہ تم کو اس کا سائل بننا پڑے۔

أَتَا مَرُّونَ النَّاسَ بِالْبَرِّ تَقْرِيرٌ مَعَ تَوْبِيحٍ وَتَعْجِيبٍ وَالْبَرُّ التَّوَسُّعُ فِي الْخَيْرِ مِنَ الْبَرِّ وَهُوَ الْفَضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ خَيْرٍ وَلِذَلِكَ قِيلَ الْبَرُّ ثَلَاثَةٌ يَرْفِي عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَرٌّ فِي مِرَاقِ الْأَقَارِبِ وَبَرٌّ فِي مَعَامِلَاتِ الْجَانِبِ وَتَتَسَوَّنُ أَنْفُسُكُمْ وَتَتَرَكُونَهَا مِنَ الْبَرِّ كَالْمَنْسِيَّاتِ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي إِبْرَاهِيمَ الْمَدَنِيَّةِ كَانُوا يَأْمُرُونَ سِرَامِنَ نَضْحَةٍ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ وَقِيلَ كَانُوا يَأْمُرُونَ بِالْصَّدَقَةِ وَلَا يَتَصَدَّقُونَ وَأَنْتُمْ تَتَلَوْنَ الْكِتَابَ تَبْكِيكَتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَيْ تَتَلَوْنَ التَّوْرَةَ وَفِيهَا الْوَعِيدُ عَلَى الْعُنَادِ

وترك البر ومخالفة القول العمل أفلا تعقلون قبح صنيعكم فيصدمكم عنه أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبتة والعقل فى الأصل الجبس يسمى به الإدراك الإنسانى لأنه يجسه عما يقبح ويعقله على ما يحسن ثم القوة التى بها النفس تدرك هذا الإدراك والاية ناعية على من يخطئ غيره ولا يتعظ نفسه سوء صنيعه وخيث نفسه وإن فعله فعل الجاهل بالشرع أو الإحتمال الخالى عن العقل فإن الجامع بينهما يابى عنه شيكته و المراد بها بحث الواعظ على تركية النفس والأقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم (منع) الفاسق عن الوعظ فأن الإخلال بأحد الأمرين المأمور بهما لا يوجب الإخلال بالآخر

ترجمہ

(آیت) کیا حکم دیتے ہو تم لوگوں کو نیکی کا اور بھول جاتے ہو اپنی ذاتوں کو، مالاںکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو تو کیا تم نہیں سوچتے؟

(عبارت) آیت میں مقصود کا اقرار کروایا جا رہا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ زجر و توبیخ بھی کی جا رہی ہے، اور ان کو حیرت و تعجب کی دعوت دی جا رہی ہے، بتو کے معنی خیر میں وسیع ہونے کے ہیں یہ بتو بفتح الباء سے ملوڑا ہے بمعنی کشادہ نضاء، بتو ہر طرح کی خیر کو شامل ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بتو تین ہیں برفی عبادۃ اللہ الخ یعنی ایک نیکی وہ ہے جن کا مظاہرہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی صورت میں ہوتا ہے، دوسری نیکی وہ ہے جن کا مظاہرہ رشتہ داروں کا لحاظ رکھنے کی صورت میں ہوتا ہے، تیسری قسم کی وہ نیکی ہے جو اجانب سے معاملات کرتے ہوئے ظاہر ہوتی ہے تنسون انفسکم۔ کے معنی ہیں اپنے آپ کو نیکی سے ایسا دور چھوڑتے ہو جیسے بھولی بیری چیز کو چھوڑ دیا جاتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ آیت علماء یہود کے بارے میں اتاری جن کا عمل بظاہر کچھ کی خیر خواہی ان کو مقصود ہوتی تھی انھیں چیکے سے محو صلے اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا حکم کرتے تھے اور خود اپنا نہیں کرتے تھے۔ بعض نے کہا کہ وہ صدقہ و خیرات کا حکم دیتے تھے لیکن خود صدقہ ادا نہیں کرتے تھے۔

وانتم تتلون الکتاب۔ اس جملہ کا مقصود غار دلانا اور دھکی دینا ہے، جیسے ارشاد ہے وانتم تعلمون یہاں کتاب سے مراد توریت ہے، اور آیت میں غدار اور ترک تبر اور مخالفت قبول و عمل پر وعید ہے۔

افلا تعقلون۔ یعنی کیا تم اپنے عمل کی قباحت کو نہیں سوچتے کہ یہ سوچنا تم کو عمل قبیح سے باز رکھے، یا کیا تمہیں ذرا بھی عقل نہیں ہے جو تم کو اس چیز سے روک دے جس کے انجام کی خرابی کو تم جانتے ہو۔

اور عقل دراصل مقید کرنے اور روکنے کا نام ہے، اور اک انسان کو عقل اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قبیح چیزوں سے انسان کو روکا ہے اور عمدہ چیزوں پر اس کو مجاہد دیتا ہے۔ پھر عقل اس قوت کا بھی نام ہے جس کے ذریعہ نفس

انسانی ادراک کرتا ہے، اور آیت کریمہ ان لوگوں کی بد علی اور خبیث نفس کا اظہار کر رہی ہے جو دوسروں کو تو نصیحت کرتے ہیں لیکن خود نصیحت حاصل نہیں کرتے، نیز آیت یہ بتلا رہی ہے کہ یہ عمل اُسی شخص کا ہو سکتا ہے جو شریعت سے ناواقف ہے یا ایسا احمق ہے جو عقل سے بالکل خالی ہے، کیونکہ جو شخص عقل اور شریعت دونوں کا جامع ہو اس کی طبیعت ایسے عمل سے اباکرتی ہے۔

اور مقصود یہ ہے کہ واعظ کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنے نفس کا تزکیہ کرے اور تزکیہ کی جانب پوری طرح متوجہ ہو، تاکہ خود سیدھا ہو جائے پھر دوسروں کو سیدھا کر سکے، مقصود یہ نہیں ہے کہ فاسق کو وعظ گوئی سے روک دیا جائے، اس لئے کہ اگر دو چیزیں مامور ہوں اور ان میں کسی ایک کی بجا آوری میں کمی ہو رہی ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسری کی بجا آوری میں بھی کمی کی جائے۔

التشریح

اس ہمزہ سے مابعد کے مضمون کا اثبات و اقرار بھی مقصود ہے۔ اور اس پر ملامت کرنا اور عار دلانا بھی مقصود ہے اور ان کو تعجب دلانا بھی پیش نظر ہے، گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ اے علماء بنی اسرائیل یہ بات ثابت شدہ ہے اور اس حقیقت کا خود تمہیں بھی اقرار کرنا چاہئے کہ تم لوگوں کو تو "بِرّ" کا حکم دیتے ہو لیکن خود اپنے آپ کو فراموش کر دیتے ہو، اور اے علماء یہودیہ تمہاری یہ روش قابل نفیس اور لائق ملامت ہے اور اے علماء یہود تم کو اپنے اس رویہ پر تعجب ہونا چاہئے، تمہیں اس پر حیرت ہونا چاہئے کہ تمہارا عمل یہ ہے۔

"الْبِرُّ" بِرّ ماخوذ ہے بِرّ سے بِرّ کے معنی کسادہ میدان کے ہیں، یہاں بِرّ کے معنی ہیں خیر میں وسعت پیدا کرنا بِرّ کا لفظ ہر قسم کی خیر کو وسیع ہے، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بِرّ کے معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کئے تھے تو آپ نے جواب میں آیت قرآنی "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا الصُّلُوفَ" قَبْلَ الْمَغْرِبِ وَالْمَغْرِبِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ کی تلاوت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور یوم آخر پر ایمان، اور اقامتِ صلوة و ایثارِ زکوٰۃ و فاد عہد اور صبر وغیرہ سبھی چیزیں بِرّ کے تحت آتی ہیں۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ بِرّ ایک ایسا لفظ ہے جو تمام اعمالِ خیر کو جامع ہے، مثلاً بِرّ الوالدین یعنی والدین کی اطاعت، عَمَلٌ مَبْرُورٌ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ عمل، بِرّ فی مِیْنہ یعنی قسم وغیرہ میں سچا ہونا۔ وَلَکِنَّ الْبِرَّ مِمَّنْ اتَّقَى یعنی بِرّ تقویٰ کو بھی شامل ہے۔

قاضی نے کہا کہ بِرّ کے تین پہلو ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی، رشتہ داروں کے حقوق کا لحاظ رکھنے میں خوبی، اور اجانب سے معاملہ کرنے میں خوبی، یہ تینوں خوبیاں بِرّ ہیں۔

وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ یفصاوی فرماتے ہیں کہ تَلَسُّوْنَ کا کلمہ یہاں استعارہ کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی خود کو خیر سے محروم چھوڑ دینا اُس شخص کے عمل کے مشابہ ہے جو کسی چیز کو بھول جائے اور اس کو نفع بخش چیزوں کے ساتھ متصف کرنے سے غافل ہو جائے۔

دوسروں کو نیکی کا حکم کرنا اور خود کو بھول جانا، اس کی تفسیر کرتے ہوئے ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ علماء یہود کے بارے میں نازل ہوا کہ وہ خفیہ طور پر اپنے اُن رشتہ داروں کو جو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لا چکے تھے۔ کہتے تھے کہ اس ایمان پر قائم رہو، لیکن خود اس ایمان کی طرف نہیں پڑھتے تھے۔ بعض حضرات نے کہا کہ وہ لوگ دوسروں کو صدقہ کا حکم دیتے تھے اور خود صدقہ نہیں کرتے تھے، اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَأَنْتُمْ تَسْلُونَ الْكِتَابَ - يَوْمَ تَسْأَلُونَ عَنْ مَقْرَفِ الْفَاعِلِ سَمَّا مَالٍ وَاتَّعَ بِهِ جَبَابًا وَأَنْتُمْ تَسْلُونَ الْكِتَابَ
اپنے ماقبل سے حال واقع ہے، اس حال کا مقصد ماقبل کے حکم کو مقید اور مخصوص کرنا نہیں ہے بلکہ مزید شاعت اور قیامت کا اظہار مقصود ہے۔

أَفَلَا تَعْقِلُونَ = قبح صنیعکم اور أَفَلَا عَقْلٌ لَّکُمْ۔ ان دو تفسیروں سے اس جانب اشارہ ہے کہ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فعل متعدی ہے، اب اس کی دو صورتیں ہیں اس کا مفعول بہ مقدر مانا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو درجہ لازم میں اتار لیا جائے جس کو معانی کی اصطلاح میں مُتَنَزِّلٌ بِمَنْزِلَةِ الْإِلَازِمِ کہتے ہیں پہلی صورت میں اس کا مفعول بہ مقدر قبح صنیعکم ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تم لوگ اپنے عمل کی قیامت کو نہیں سوچتے؟ اور دوسری صورت میں مطلق عقل کی نفی پر سوال مرتب ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تمہارے پاس ذرا بھی عقل نہیں ہے؟ جو تم کو اس عمل سے روک دے جس کے سودا انجام سے تم خود واقف ہو۔

خفا جی نے کہا کہ دونوں احتمالات میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اور اک مخصوص اور اک مقید کی نفی ہے اور دوسری صورت میں مطلق اور اک کی نفی ہے۔

شیخ زادہ نے حواشی سعدیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بعض حضرات "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" سے اس پر دلیل لاتے ہیں کہ اشیاء کا قبح عقلی ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء یہود اپنے عمل کے قبح کو عقل سے دریافت کر سکتے ہیں

صاحب حواشی نے کہا کہ وانتم تسألون الكتاب کے بعد افلا تعقلون فرمایا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبح اشیاء شرعی ہے یعنی آیت میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ تلاوت کتاب جب صاحب عقل کرتا ہے تو عقل کی مدد سے کتاب میں غور کر کے اشیاء کی قبح کو معلوم کر سکتا ہے، پس آیت سے تو قبح اشیاء کا شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ عقلی ہونا۔

وَالْعَقْلُ فِي الْأَصْلِ الْجَبْنُ - عقل کے نفی معنی مجبوس کرنا اور مضبوطی کے ساتھ کسی چیز کو باندھنا ہے، عَقْلُ الْبَعِيرِ اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کے سپر کو موڑ کر سی سے باندھ دیتے ہیں، جس سی سے باندھا جاتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں۔ عَقْلٌ وہ دولہ جو نمکِ معدہ ہے اور جس سے اسہال رگ جاتا ہے، عرف میں عقل کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے۔ اور اک اور علم دوسرے معنی وہ ہیں جو سببِ ادراک ہیں یعنی قوتِ مدركہ قوتِ مدركہ کے معنی میں عقل کا استعمال حقیقت عرفی ہو گیا ہے، قوتِ مدركہ یا ادراک کو عقل کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علم و ادراک میں باز رکھنے اور جمادینے اور مجبوس کر دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، علم، صاحب علم کو قباح سے روکتا اور محاسن پر جمادیتا ہے۔

وَالْآيَةُ نَائِمَةٌ - اس آیت کریمہ نیز ارشاد باری تعالیٰ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ سے بعض حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے فسق سے بری ہونا اور صالح ہونا

شرط ہے، جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی وہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر وہ واعظ نہیں ہو سکتا، تاہی اس استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ ماصل جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصود فاسق کو واعظ کوئی سے روکنا نہیں ہے بمقصود واعظ کو ترکہ نفس کی دعوت دینا ہے، تاکہ ہر اچھی ہو تو اس کا ٹھپہ بھی اچھا لگے، یا چھتری سیدھی ہو تاکہ اس کا سایہ بھی سیدھا پڑے، اور عقلاً بھی ایک بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ انسان کو دو چیزوں کا الگ الگ حکم دیا گیا ہے، ایک یہ کہ خود کو معصیت سے باز رکھے، دوم یہ کہ دوسروں کو معصیت سے روکے، اب اگر ایک شخص پہلے حکم کی بجا آوری میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کو دوسرے حکم کی بجا آوری سے بھی روک دیا جائے۔

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ مُتَصِلِينَ بِمَا قَبْلَهُ كَانَهُمْ لَهَا أَمْرًا
بِمَا شَقَّ عَلَيْهِمْ لَمَّا فِيهِ مِنْ اتِّسَافَةٍ وَتَرْكِ الرِّيَاسَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ
الْمَالِ عَوْلَجُوا بِذَلِكَ وَالْمَعْنَى اسْتَعِينُوا عَلَى حَوَائِجِكُمْ بِالنَّحْجِ
وَالْفَرْجِ تَوَكَّلًا عَلَى اللَّهِ أَوْ بِالصَّوْمِ الَّذِي هُوَ صَبْرٌ عَنِ الْمَفْطَرَاتِ مَا فِيهِ
وَقَدْ كَفَرَ الشَّهْوَةَ وَتَصْفِيَةَ النَّفْسِ وَالتَّوَسُّلَ بِالصَّلَاةِ وَالْإِتِّجَاءَ إِلَيْهَا فَانْهَاهَا
جَامِعَةٌ لِأَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَاسْتِرَاءِ الْعَوْرَةِ
وَصَرْفِ الْمَالِ فِيهِمَا وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكُعْبَةِ الْعُكُونِ لِلْعِبَادَةِ وَظَهَارًا لِلْخُشُوعِ
لِجَوَارِحِهَا بِاخْلَاصِ النِّيَّةِ بِالْقَلْبِ وَفَجَاهِدَةِ الشَّيْطَانِ مُنَاجَاةِ الْجَنِّ وَقِرَاءَةِ
الْقُرْآنِ وَالتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْأَطْيَبِيِّينَ حَتَّى تَجَابُوا إِلَى
تَحْصِيلِ الْمَارِبِ وَجَبَرَ الْمَصَائِبَ رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ
فَرَزَعَ إِلَى الصَّلَاةِ وَيَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِهَا الدُّعَاءُ وَهِيَ أَيْ الِاسْتِعَانَةُ بِهِمَا
أَوِ الصَّلَاةُ وَتَحْصِيصُهَا بِرَدِّ الضَّمِيرِ إِلَيْهَا الْعِظَمُ شَأْنُهَا وَاسْتِجْمَاعُهَا ضَرْبًا
مِنَ الصَّبْرِ أَوْ جِهْلًا مَا أَمْرُهَا وَهِيَ الْكَبِيرَةُ لِثِقَلِ شَأْنِهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى كَبُرَ
عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ أَيْ الْمُخْتَبِينَ

وَالْخُشُوعَ الْاِخْبَاتِ وَمِنْهُ الْخُشُوعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمَتَطَامِنَةِ وَالْخُضُوعَ لِلْبَيْنِ
وَالْاِنْقِيَادَ وَلِذَلِكَ يُقَالُ الْخُشُوعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوعُ بِالْقَلْبِ -

ترجمہ (آیت) اور مرد چاہو صبر اور نماز کے ذریعہ اور یقیناً نماز شاق ہے مگر خشوع رکھنے والوں پر۔
(عبارت) اس حکم کا ماقبل سے تعلق ہے گویا ان کو جب اس چیز کا حکم دیا گیا جو ان پر دشوار تھی کیونکہ
اس میں کلفت تھی اور سرداری کا ترک تھا اور مال سے اعراض تھا تو اس حکم کے ذریعہ ان کا علاج کیا گیا، آیت کے
معنی ہوں گے کا بیانی کا انتظار کر کے اور کٹاؤ کی غم کا انتظار کر کے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھتے ہوئے اپنی ضروریات
پر اللہ تعالیٰ سے مدد چاہو۔ یا یہی ہیں کہ روزے کے ذریعہ مدد طلب کرو کیونکہ روزہ نام ہے مفطرات سے
صبر کرنے کا اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور نفس کو پاک و صاف رکھنا یا بجا ملے، اور مدد چاہو نماز کے
ذریعہ، نماز کو وسیلہ بناؤ اور نماز کی جانب پناہ پکڑو، کیونکہ نماز عباداتِ قلبیہ و بدنیہ کی تمام قسموں کو جائز
ہے اس میں طہارت ہے، ستر عورت ہے، صرف مال ہے، توجہ قبلہ ہے، عبارت کے لئے مجموعہ ہوتا ہے
اعضاء و جوارح کے ذریعہ خشوع کا اظہار ہے، دل کی نیت کو خالص رکھنا ہے۔ شیطان سے مجاہدہ ہے، جن تعالیٰ
سے شرفِ مناجات کا حصول ہے، قرابتِ قرآن ہے، شہادتین کی ادائیگی ہے، اور نفس کو اطمینان یعنی دولتِ دلیز
ترین چیزوں سے روکنا ہے، الغرض نماز کو وسیلہ بناؤ تاکہ تمھاری ضرورتیں پوری کی جائیں اور مصائب کی تلافی کی
جائے۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی اہم بات درپیش ہوتی تھی تو آپ نماز کی پناہ
پناہ پکڑتے تھے، اور ممکن ہے کہ صلوٰۃ سے دعا مراد ہو۔

وَ اِتِّمَّا لِكَبِيرَةٍ - یعنی استغانت بالصبر والصلوة یا صرف صلوٰۃ اور صلوٰۃ کی تخصیص اور خاص طور پر اسی
کی جانب صبر کا لوٹنا اس لئے ہے کہ صلوٰۃ عظیم الشان ہے، اور صبر کی بہت سی قسموں کو جامع ہے، یا اِتِّمَّا کا مرجع
تمام وہ چیزیں ہیں جن کا یٰبْنِیْ اِسْرَآئِیْل اَذْكُرْ وَ اَنْعَمَیْ اَللّٰہی سے وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوۃ تک حکم دیا گیا
ہے، اور تمام وہ چیزیں ہیں جن سے روکا گیا ہے،

کبیرۃ بمعنی ثقیل اور دشوار ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کَبُرَ عَلٰی الْمُشْرِكِیْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ
اِلَیْہِ، مشرکین پر وہ چیز شاق اور دشوار ہے جس کی جانب آپ اُن کو دعوت دے رہے ہیں۔

اَلَا عَلٰی الْخَاشِعِیْنَ - خاشعین وہ ہیں جو عاجزی کرنے والے ہیں، خشوع کے معنی ہیں عاجزی کرنا، اسی
سے لیا گیا ہے۔ خُشُوعٌ۔ بچھا ہوا اور زمین پر بچھلا ہوا ریت، اور خضوع کے معنی ہیں نرم ہونا اور فرمانبرداری
ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء و جوارح کے ذریعہ ہوتا ہے، اور خضوع دل کے ذریعہ،

التشریح یہاں دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوۃ کا مخاطب کون ہے؟ دوم
یہ کہ صبر و صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آیت کے مخاطب بنی اسرائیل نہیں
ہیں، بنی اسرائیل سے خطاب اَنْتُمْ تَقْلُوْنَ پر ختم ہو گیا۔ وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوۃ کا خطاب مومنین و مسلم

سے ہے، غالباً ان کے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ صبر و صلوٰۃ فروغ کے قبیل کی چیزیں ہیں لہذا بنی اسرائیل جو ایمان ہی نہیں لائے تھے۔ اُن کو ان فروعی احکام کا حکم دینے کے کیا معنی ہیں؟ بیضاوی نے متصل بما قبلہ کہہ کر شاید اسی خیال کی تردید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اس آیت کا تعلق ما قبل سے ہے اور اس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جو آیت سابقہ کے مخاطب ہیں، وہ گئی یہ بات کہ وہ فروغ اسلام کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں جبکہ انہوں نے اصول ہی کی تصدیق نہیں کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صبر اور صلوٰۃ سے کوئی مخصوص اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ وہ معنی مراد ہیں جو اس لفظ سے بنی اسرائیل کے یہاں بھی سمجھے جاتے تھے، اور جن کی اہمیت اور تاثر کے وہ بھی قائل تھے، جب علماء بنی اسرائیل سے کہا گیا کہ مال و جاہ کو شکر ادا اور حق کے حلقہ بگوش ہو جاؤ و تحب مال و تحب جاہ پر فتح پانے کے لئے اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک معاون ہتھیار کی ضرورت تھی اور وہ ہتھیار صبر اور صلوٰۃ ہے۔ صبر جس کو ضبط نفس یا تحمل یا تحمل کہنے نیز تخلیکہ برائے عبادت جس کو الصلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کے دائرہ حرم ہونیکا اور جن کے باعث تسکین قلب ہونے کا بنی اسرائیل کو بھی اعتراف تھا، لہذا جس چیز کے وہ معترف تھے اگر ای چیز کا ان کو مخاطب بنایا گیا تو اس میں استبعاد کیا ہے؟

بجھٹا ثانی یہ ہے کہ صبر اور صلوٰۃ سے مراد کیلئے؟ بیضاوی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں میں دو دو احتمال ذکر کئے ہیں احتمال اول یہ ہے کہ صبر سے اس کے معنی لغوی اور صلوٰۃ سے بھی اس کے معنی لغوی مراد ہوں صبر لغت میں یہ ہے کہ جو چیزیں نفس کو ناگوار ہوتی ہیں ان کا خود کو عادی بنایا جائے، اس کا لازمی اثر یہ ہے کہ حصول مقصود پر کامیابی ہوگی اور کشادگی آئے گی، کیونکہ الصبر مفتاح الفرج اور ارن مع العسر یسر، گویا صبر ایک وقفہ ہے جس میں کامیابی اور کشادگی کا انتظار کیا جاتا ہے، لہذا صبر کے لازمی معنی انتظار کامیابی کے ہونے اور صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی ہوئے، اور مدد چاہو انتظار کا مرانی اور دعا کے ذریعہ احتمال ثانی یہ ہے کہ صبر سے روزہ اور صلوٰۃ سے نماز مراد ہو، اب معنی ہوں گے مدد چاہو روزہ اور نماز کے ذریعہ، روزہ اور نماز سے مدد کس طرح ملتی ہے؟ بیضاوی کی عبارت میں اس کی مکمل وضاحت آگئی ہے اور اس کا سلیس ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

وانھا لکبیرۃ۔ انہا کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟ بیضاوی کی عبارت کی روشنی میں اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ استعینوا کے مصدر استعانت کی جانب، اور استعانت سے مراد ہے استعانت بالصبر و الصلوٰۃ یعنی ہوں گے صبر اور صلوٰۃ کے ذریعہ مدد طلب کرنا ایک دشوار امر ہے، لیکن خوف خدا کے بعد یہ دشواری رتبہ چلتی ہے، اور فقط خوف الہی وہ شئی ہے جس کی بدولت یہ کار دشوار آسان ہو سکتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنے کے قرآن کریم نے جہاں یہ حکم دیا کہ صبر و صلوٰۃ کے ذریعہ مدد چاہو، وہیں پر یہ بھی حکم دیا کہ اپنے اندر خوف خدا پیدا کرو، دوم یہ کہ ضمیر راجع ہے صلوٰۃ کی جانب، اب معنی ہوں گے "نماز دشوار ہے مگر فاشعین کے لئے آسان ہے۔ تیسری صورت یہ ہے یعنی اسرائیل اذکر وانعتی الہی انعت علیکم سے واستعینوا بالصبر و الصلوٰۃ تک جن امور کے بجالانے اور جن امور کے ترک کرنے کو فرمایا گیا ہے، انہا کی ضمیر اُن تمام امور کی جانب راجع ہے، اب معنی ہوں گے اور بلاشبہ

یہ تمام اوامر و نواہی ہر کس و ناکس پر شاق اور دشوار ہیں سوائے اُن کے جن کے دلوں میں خوفِ خدا ہے، خوفِ خدا رکھنے والوں کے لئے ان کی بجا آوری آسان ہے۔

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَيْ يَتَوَقَّعُونَ لِقَاءَ اللَّهِ وَنِيلَ مَا عِنْدَهُ لَوْ يَتَّقُونَ أَنَّهُمْ يَحْشَرُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَيَجَازِيهِمْ وَيُؤْيِدُهُ ان فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ يَعْلَمُونَ وَكَانَ الظَّنُّ لِمَا شَاهَدَ الْعَالَمُ فِي الرَّجْحَانِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَتَضْمِينَ مَعْنَى التَّوَقُّعِ قَالَ أَوْسُ بْنُ جَحْرٍ: فَارْسَلْتَهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ أَنَّهُ: فَمَخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرِّ أَسِيفٍ جَائِفٍ: وَإِنَّمَا لَمْ تَثْقُلْ عَلَيْهِمْ ثَقْلَهَا عَلَى غَيْرِهِمْ فَإِنَّ نَفْسَهُمْ مَرَاتُضَةٌ بِأَمْثَالِهَا مَتَوَقِّعَةٌ فِي مَقَابِلَتِهَا مَا يَسْتَحْقِرُ أَجْلَهُ مَشَاقِقَهَا وَيَسْتَلْذِذُ بِسَبَبِهِ مَتَاعِهَا وَمَنْ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

ترجمہ (آیت) جو لوگ یہ توقع رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے رب سے ملنا ہے اور یہ کہ وہ اس کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) یعنی وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی توقع رکھتے ہیں اور جو اجر ان کے پاس ہے اس کو پانے کی امید رکھتے ہیں، یا معنی یہ ہے کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے حضور جمع کیا جائے گا پھر وہ ان کو بلے عطا فرمائے گا، اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یَعْلَمُونَ آیا ہے اور ظن اعتقاد رائج ہونے میں چونکہ یقین سے مشابہ ہے اس لئے ظن کا یقین پر اطلاق کیا گیا ہے، تاکہ توقع کے معنی کی تفسیر ہو جائے، اور ابن جحر کہتا ہے: فَأَرْسَلْتَهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ إِنَّهُ، فَمَخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرِّ أَسِيفٍ جَائِفٍ۔

اور فاشعین پر ناز اتنی ثقیل نہیں ہے، جتنی غیر فاشعین پر ثقیل ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ نماز جیسی چیزوں کے خواہر ہیں، اور نماز کے بدلے وہ ان جزاؤں کی توقع رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے نماز کی حقیقتیں معمولی معلوم ہوتی ہیں، اور ان ہی جزاؤں کے سبب نماز کے ثقب میں ڈالنے والی چیزیں ان کو لذیذ معلوم ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

التشریح الَّذِينَ يَظُنُّونَ۔ الخاشعین کا بیان ہے، یظنون کے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ توقع اور امید کے معنی میں ہو دوم یہ کہ یقین اور علم کے معنی میں، لیکن یقین اور علم کے معنی میں ہوئے ہوئے بھی توقع کے معنی پر مشتمل ہوگا یعنی توقع کے معنی کی تفسیر اس میں بہر صورت ہوگی اگر توقع کے معنی میں ہے

تو مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی لقاد کی توقع رکھتے ہیں شیخ زادہ شارح بیضاوی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی لقاد سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کو کرامت اور اجر جزیل سے نوازے گا۔ لقاد رب کی یہ تشریح اس لئے ضروری ہے کہ توقع کے حقیقی معنی اسی وقت صادق آئیں گے جب یہ تشریح کی جائے گی کیونکہ توقع میں ایک پہلو مختلف کا بھی ہے یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ متوقع جو توقع رکھتا ہے وہ پوری نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ لقاد بمعنی حضور عند اللہ تو ایسی چیز نہیں ہے جس میں شمر برابر بھی مختلف کی گنجائش ہو، اسی لئے بیضاوی نے لقاد اللہ کے بعد "میل ماعندہ" کا لفظ اضافہ کر دیا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ توقع کے معنی کی صورت میں لقاد رب سے کیا مراد ہے۔

شیخ زادہ نے یہ بھی کہا ہے کہ "وَأَشْمُرُ أَلْيُو رَاجِعُونَ" کا عامل اس صورت میں مقدر ماننا ہوگا کیونکہ "رجوع الی الرب" منظور اور محفل شئی نہیں بلکہ یقینی ہے، لہذا اس کا عامل (يَتَيَقَّنُونَ) پوشیدہ ہوگا، اب پورا مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو لقاد رب کی توقع رکھتے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے پروردگار کی جانب رجوع ہونا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ يَطْلُونُ کو يَتَيَقَّنُونَ کے معنی میں لیا جائے اُس وقت لقاد رب سے مراد حشر اور رجوع الی الرب سے مراد جزاء اعمال ہوگی۔ معنی ہوں گے وہ لوگ جو اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ان کے رب کے پاس اُن کا حشر ہوگا اور وہ اُن کے اعمال پر ان کو جزا دے گا، چونکہ حشر اور جزاء اعمال یقینی امور میں سے ہیں اس لئے ان کا عامل ایسے فعل کو قرار دیا گیا جو یقینی ہے، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس مصحف میں تلاوت کرتے تھے اس میں يَطْلُونُ کے بجائے يَعْلَمُونَ ہے۔ علم بمعنی یقین ہے۔ لہذا مصحف ابن مسعود سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں يَطْلُونُ معنی میں يَتَيَقَّنُونَ کے ہے۔

یقین کو ظن کے لفظ سے تعبیر کرنے کا جواز یہ ہے کہ یقین اور ظن اعتقاد راجع ہونے میں مشترک ہیں، یعنی جس طرح یقین نام ہے اعتقاد راجع کا اسی طرح ظن بھی نام ہے اعتقاد راجع کا فرق یہ ہے کہ یقین میں اعتقاد راجع جازم ہوتا ہے اور ظن میں اعتقاد راجع غیر جازم ہوتا ہے، نیز ظن کی تعبیر میں توقع کی جھلک آتی ہے جو یہاں مقصود بھی ہے، عرب جاہلیت بھی ظن کو یقین کے معنی میں استعمال کرتے تھے، اوس بن حجر کہتا ہے فارسلتہ مستقیق الظن مخاطب ما بین الشرا سیف جائف۔ ارسلتہ کی ضمیر مفعول تیر کی جانب راجع ہے، شرا سیف جمع ہے شر سؤف کی بمعنی پسی اور پہلو جائف بمعنی جوف میں نفوذ کرنے والا معنی ہوں گے، میں نے تیر کو اس علم پر یقین کرتے ہوئے چھوڑا کہ وہ شکا رکی پسیوں کے درمیان سے جانے لگا اور شکم میں نفوذ کرے گا۔ شعر میں الظن بمعنی اعلیٰ والیقین ہے۔

وانہا لم یثقل علیہم۔ صلوٰۃ خاشعین پر شاق نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو رہی ہے، فرماتے ہیں کہ خاشعین کے قلوب چونکہ اس طرح کی عبادت کے خوگر ہیں اور اس کے صلہ میں اس قدر اجر جزیل کے متوقع ہیں کہ اس کے مقابلہ میں یثقیل، بوج ہیں اس لئے نماز ان کی طبیعتوں پر سہل اور آسان ہے اور دوسروں پر شاق اور دشوار ہے، اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے جُعِلَتْ قُرْبَةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھ دی گئی ہے۔

شیخ زادہ نے کہا کہ یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ عبادات کے اجر کا معیار شقت پر ہے جو جتنی شقت اٹھاتا ہے اسی قدر اجر پاتا ہے پس خاشعین پر نماز جب سہل ہوئی اور غیر خاشعین پر دشوار تو اجر غیر خاشعین کا زیادہ ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز میں مشقت اور محنت تو خاشعین ہی زیادہ اٹھاتے ہیں اس لئے کہ وہ حضور قلب آمادگی مجاہد کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں گویا نماز کے ظاہر و باطن ہر دو کا خیال رکھتے ہیں، اس کے برخلاف غیر خاشعین کہ وہ صرف ظاہر کا لحاظ کرتے ہیں اور وہ بھی نامکمل اور جو ظاہر و باطن ہر دو کو ملحوظ رکھتا ہو اس کا عمل زیادہ پر شقت ہو گا بہ نسبت اُس کے جو ظاہر پر تفتاح کرتا ہے پس اجر میں خاشعین ہی زیادہ ہونگے البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس مشقت کو جھیل جانا خاشعین ہی پر زیادہ آسان ہے اور غیر خاشعین پر دشوار۔

يَبْنِيْ اِسْرَآئِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ كَرَّرَ التَّوَكُّيدَ وَتَدْكِيْرَ التَّفْضِيْلِ الَّذِيْ هُوَ مِنْ جَلِّ النِّعَمِ خُصُوصًا وَرِبْطُهُ بِالْوَعِيْدِ الشَّدِيْدِ تَحْذِيْفًا لِمَنْ غَفَلَ عَنْهَا وَاحْلَ بِمَحَقِّقِهَا وَآتَى فَضَّلْتُكُمْ عَطْفَ عَلِيٍّ نِعْمَتِيْ عَلَى الْعَالَمِيْنَ اِيْ عَالِيْ زَمَانِهِمْ يَرِيْدُ بِهِ تَفْضِيْلَ اَبَائِهِمُ الَّذِيْنَ كَانُوْا فِيْ عَصْرِ مُوسَى وَبَعْدَهُ قَبْلَ اَنْ يَغِيْرُوْا بِمَا مَنَحَهُمُ اللّٰهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَجَعَلَهُمُ اَنْبِيَاءَ وَمَلُوْكَا مَقْسُطِيْنَ وَاسْتَدْلَ بِهِ عَلَى تَفْضِيْلِ الْبَشَرِ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ وَاقْفُوْا يَوْمًا اِيْ مَا فِيْهِ مِنَ الْحَسَابِ وَالْعَذَابِ لَا تُجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا لَا تَقْضِيْ عَنْهَا شَيْئًا مِنَ الْحَقُوْقِ اَوْ شَيْئًا مِنَ الْاِجْرَاءِ فَيَكُوْنُ نَصْبُهُ عَلَى الْمَصْدَرِ وَقَرَأَى لَا تُجْزَى مِنْ اِجْرَاعِهِ اِذَا اَغْنَى عَنْهُ وَعَلَى هَذَا تَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ مَصْدَرًا وَاِيْرَادَهُ مُنْكَرًا مَعَ تَنْكِیْرِ النَّفْسِيْنَ لِلتَّعْمِيْمِ وَالِاقْتِنَاطِ الْكُلِّيِّ وَ الْجُمْلَةِ صِفَةً لِّيَوْمٍ وَالْعَائِدُ مِنْهَا مَحْذُوفٌ تَقْدِيْرُهُ لَا تُجْزَى فِيْهِ وَمَنْ لَمْ يَجْزِ حَذْفُ الْعَائِدِ الْمَجْرُورِ قَالَ اتَّسَعَ فِيْهِ فَحُذِفَ عَنْهُ الْجَارُ وَاجْرَى مَجْرَى الْمَفْعُولِ بِهِ ثُمَّ حُذِفَ كَمَا حُذِفَ مِنْ قَوْلِهِ اَوْ مَالٌ اَصَابُوا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ اِيْ مِنَ النَّفْسِ لثَانِيَةِ الْعَاصِيَةِ اَوْ مِنَ

الاولیٰ وکأنه أريد بالآية نفى أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل فإنه لما أن يكون قهراً أو غيره والاول النصرۃ والثاني إما أن يكون مجازاً أو غيره والاول أن يشفع له والثاني إما بإداء ما كان عليه وهو أن يجزى عنه أو بغيره وهو أن يعطى عنه عدلاً والشفاعة من الشفع كأن المشفوع له كان فرداً فجعله الشفيع شفيعاً بضم نفسه اليه والعدل القدية وقيل البذل وأصله التسوية سمي به القدية لأنها سويت بالمغنى وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ولا تقبل بالتاء ولا همدٍ يُضرون يمنعون من عذاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة وتد كيرة بمعنى العباد والانسى والنصرة اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبار واجيب بأنها مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده أن الخطاب معهم والآية نزلت ردالما كانت اليهود تزعم أن آبائهم تشفع لهم

ترجمہ | آیت ہے نبی اسرائیل میرے وہ انعامات یاد کرو جو میں نے تم پر کئے اور یہ کہ میں نے تم کو تمام عالم پر فضیلت بخشی اور اس دن سے ڈرو جس دن کوئی بھی شخص کسی بھی شخص کے کچھ کام نہ آئے گا اور نہ کسی کی جانب سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کسی کی طرف سے کوئی قریب قبول کیا جائے گا، اور نہ ان کی نصرت کی جائے گی۔

(عبارت) یٰبَنِیْ اِسْرَآئِیْل اذْکُرْ وَانْعَمْتَ عَلَیْکُمْ کَاخْطَابِ مَکْرَرٍ لَا یَاکِیْلُ ہے تاکہ تاکید ہو جائے اور اس تفضیل و تکریم کی یاد دہانی ہو جائے جو خاص طور پر ان انعامات کی وجہ سے متحقق ہوئی۔ نیز تکرار کا مقصود یہ بھی ہے کہ اس خطاب کو وعید شدید کے ساتھ جوڑ دیا جائے، تاکہ چون نعمتوں سے غافل ہیں اور ان کی ادائیگی حقوق میں کوتاہی کر رہے ہیں ان کی تحریف ہو اور وہ ڈریں۔

وَآتٰی نَفْلُنْکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ۔ معطوف ہے نعمتی پر اور العالمیہ سے مراد ان کے دور کا عالم ہے،

مراد یہ ہے کہ یہود کے آباؤ اجداد جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ہوئے اور ابھی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی چیزوں مثلاً علم، ایمان اور عمل صالح میں تبدیلی نہیں کی تھی ان کو فضیلت عطا کی، اور ان کو نبی بنایا اور انصاف کرنے والے بادشاہ بنایا اور اس آیت سے بعض نے اس پر استدلال کیا ہے کہ انسان افضل ہیں فرشتوں سے لیکن یہ استدلال کمزور ہے، واقفوا یومًا۔ یومًا سے مراد وہ دن ہے جس میں حساب و عذاب ہوگا۔

لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ - یعنی ادا نہ کرے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کوئی حق یا ادا نہ کرے گا کچھ بھی ادا کرنا۔ اس تقدیر پر شیئاً کا نصب مصدر یعنی مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہوگا، اور ایک قرأت "لا تجزی" بھی ہے یہ ماخوذ ہے اجزاء عند سے جس کے معنی ہیں کام آیا، اس صورت میں شیئاً کا مفعول مطلق ہونا متعین ہے اور شیئاً کو اور دونوں نفس کو نکرہ لا نا محوم پیدا کرنے اور کلی طور پر مایوس کرنے کے لئے ہے، اور لا تجزی الخ کا جملہ یومًا کی صفت واقع ہے اور جملہ میں موصوف کی جانب رجوع ہونے والی ضمیر محذوف ہے، تقدیری عبارت ہوگی "لا تجزی فیہ"۔ اور جو لوگ ضمیر عائذ مجبور کا حذف جائز قرار نہیں دیتے وہ یہ کہتے ہیں کہ جملہ میں اتباع سے کام لیا گیا ہے۔ یعنی فیہ کے حرف جار کو حذف کر کے عائذ کو مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا ہے پھر اس مفعول بہ کو بھی حذف کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے اس کلام میں اسی طرح کا تصرف اور حذف ہوا ہے۔ کلام ہے "أَوْ مَالِ أَصَابُ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً فَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذْلٌ يٰهَا ضَمِيرٌ اُسْ نَفْسٌ کی طرف راجع ہیں جو جملہ اولیٰ میں ضمیر دور بند کو ہے یعنی نفس عامی، معنی ہوں گے نہیں قبول کی جائے گی نفس ثانیہ عاصیہ کی طرف سے کوئی سفارش الخ یا یہ کہ ضمیر نفس اولیٰ کی جانب راجع ہے، معنی ہوں گے کہ نفس اولیٰ اگر کوئی سفارش کرنا چاہے گا تو اس کی سفارش قبول نہیں کی جائے گی، اور گویا آیت کریمہ سے مقصود یہ ہے کہ کسی کے اوپر سے کوئی شخص عذاب کو جتنی ممکن اور متحمل صورتوں سے دفع کر سکتا ہے، ان تمام صورتوں کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ دفع عذاب یا تو قہر اور غلبہ کے ذریعہ ہو گا یا اس کے بغیر، پہلی صورت نصرت کی ہے۔ اور دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ دفع عذاب بلا عوض ہو دوم یہ کہ اس کے برعکس ہو یعنی بالعوض ہو۔

بلا عوض یہ ہے کہ اس کے لئے سفارش کی جائے اور بالعوض کی دو شکلیں ہیں یا تو اُس حق کی ادائیگی کے ذریعہ جو اُس پر عائد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم کی جانب سے خود اپنے اعمال کو بدلے میں پیش کر دے یا اس کے سوا کوئی دوسری صورت ہو اور وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے، اور شفاعت بخلاف ہے شفع سے جو جمعیت ہے گویا مشفوع لہ تنہا تھا اور شفیع نے اس کو جفت بنا دیا بایں طور کہ خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اور عدل کے معنی فدیہ کے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ یہ بمعنی بدل ہے۔ اور اصل معنی اس کے ہیں برابر رکھا، اس نام کے ساتھ فدیہ کو اس لئے موسوم کیا گیا کہ فدیہ مفدی کے برابر ہوتا ہے اور ابن کثیر اور ابو عمرو نے وَلَا تَقْبَلُ تاء کے ساتھ پڑھا ہے۔

وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نہیں بچا جائے گا۔ اور وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

کی ضمیر ان نفوس کیڑوں کی جانب راجع ہے جن کے اوپر نفسِ شانیہ دلالت کرتا ہے جو کہ ہے اور نفی کے تحت داخل ہے اور اس کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ وہ بندوں اور انسانوں کے معنی میں ہے،

اور نصرت معونہ کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے، کیونکہ نصرت کے مفہوم میں مدد کے ساتھ ساتھ دفع ضرر کی خصوصیت بھی ہے، اور معتزلہ نے اس آیت کے ذریعہ اس پر استدلال کیا ہے کہ اہل کبار کی شفاعت نہیں ہو سکتی اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے ساتھ مخصوص ہے، قرینہ وہ آیات و احادیث ہیں جو شفاعت کے سلسلے میں وارد ہیں، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خطاب کفار سے ہے اور آیت کریمہ یہو کے اس دعوے کی تردید کے لئے اتری کہ ان کے آباء و اجداد ان کے لئے سفارش کریں گے۔

التشریح

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْكُرْ نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ كَآخِطَابٍ اٰوَّلَیْہِیْ یَوْمَیْہِیْہِ، دوبارہ اس خطاب کو لانا تاکہ کے لئے بھی مفید ہے اور یہ مقصد بھی ہے کہ ان کو عالم پر فضیلت دینا جو کہ ان انعامات میں جو بنی اسرائیل پر کئے گئے ہیں سب سے بڑا انعام ہے اس کو مراختہ یاد دلایا جائے اور یہ باور کرایا جائے کہ یہ اُن انعامات میں خصوصی انعام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تکرار نہ اس سے یہ اشارہ مقصود ہو کہ بنی اسرائیل کی حق سے پہلو ہتی اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ ان کے لئے نذرانہ واحد کافی نہیں ہے۔

عَلَى الْعَالَمِیْنَ۔ العالمین سے ان کے آباء و اجداد کا دور مراد ہے اور فضیلت بھی اُن کے آباء و اجداد ہی کو دی گئی تھی۔ یہ وہ آباء و اجداد ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دو بیٹے تھے اور جو ان کے بعد آئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حاصل کئے ہوئے عقائد و علوم اور اعمال پر برقرار تھے۔ ابھی تک ان چیزوں میں انہوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی انھیں میں بعض کو حق تعالیٰ نے نبی بنایا اور بعض کو بادشاہ۔

بعض حضرات نے وَأَنّٰی فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِیْنَ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو اُس دور میں تمام عالم پر فضیلت بخشی گئی تھی۔ اس سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ بشر ملک سے افضل ہے۔ اس لئے کہ تمام عالم میں عالم ملک بھی آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ یہ استدلال ضعیف ہے، وجہ ضعف یہ ہے کہ ”وَأَنّٰی فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِیْنَ“ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی العالمین سے عام اور مطلق معنی مراد نہیں ہیں، ایسا ہوتا تو تاقیامت تک آنے والے انسانوں پر حتیٰ کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر اُن کی فضیلت ثابت ہوتی، اس سے خاص کر ایک مخصوص دور کے لوگ مراد ہیں اور مخصوص منہ البعض میں جس طرح ایک تخصیص ہو سکتی ہے۔ اُسی طرح کئی ایک تخصیصات ہو سکتی ہیں۔ لہذا ایک تخصیص یہ بھی ہے کہ یہ عالم ان کے ساتھ خاص ہے۔ عالم ملک اس سے مستثنیٰ ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آیت کریمہ سے تفضیل بشر علی الملک ثابت ہوتی ہے، تو یہ فضیلت من جمیع الوجوہ نہیں ثابت ہوتی بعض حیثیتوں سے بشر افضل ہے ملک سے اور بعض حیثیتوں سے ملک افضل ہے بشر سے۔

وَاتَّقُوا یَوْمًا لَا تَجْزِیْ نَفْسٌ اٰلَآئَہٗ۔ یومِ مالکی تفسیر کرتے ہوئے بیضاوی کہتے ہیں کہ اس سے وہ حساب کتاب مراد ہے جو اُس دن ہونے والا ہے، شیخ زادہ اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یومِ مالکی اتقوا کا مفعول فیہ نہیں قرار دے سکتے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ تقویٰ روز قیامت میں اختیار کرو جبکہ یہیں دنیا میں تقویٰ اختیار کرنے کا حکم ہے لہذا یومِ مالکی کا مضاف مقدر ہے، عبارت ہوگی وَأَتَّقُوا عَذَابَ یَوْمٍ یَّآوَاتُحْسَابٍ

یوم، اس دن کے عذاب اور حجاب سے ڈرو۔ لا تجزى نفس اور اس کے مابعد والے جملے یوماً کی صفت ہیں اور تمام جملوں میں مائد محذوف ہے تقدیری عبارت ہوگی لا تجزى فيه نفس عن نفس شيئاً، ولا يقبل منها شفاعة فيه، ولا هفء ينصرون فيه الخ، تجزى، اگر فعل ناقص ہے جس کے معنی ادا کرنے کے ہیں، تو شيئاً میں دو احتمال ہیں، مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے اور مفعول مطلق بھی، مفعول بہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا کوئی شخص کسی شخص کا کوئی بھی حق ادا نہ کر سکے گا، گویا شيئاً معنی میں شيئاً من الحقوق کے ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مفعول مطلق ہو اس وقت شيئاً معنی میں شيئاً من الجزاء کے ہوگا، ترجمہ ہوگا، جس دن بدلہ نہیں دے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ دینا، اور اگر تجزى مہوز اللام ہے تو شيئاً میں صرف ایک کا احتمال ہے وہ یہ کہ مفعول مطلق ہے۔ اور تجزى کافی ہونے کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا جس دن کافی نہیں ہوگا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی کافی ہونا، نفس عن نفس شيئاً یہ تینوں نکرہ ہیں جو نفی کے تحت واقع ہیں لہذا جزاء مجزى غنہ مجزى لہ تینوں کی عموم کے ساتھ نفی ہوگی، اور مفہوم ہوگا کہ کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ نہ دے سکے گا، یا کچھ بھی کام نہ آ سکے گا۔ یہ تنکیریں اور یہ عموم نفی اس لئے ہے تاکہ لوگ غیر معتبر طریقہ پر جو امیدیں رکھتے ہیں ان کے قطعی طور پر بایوس ہو جائیں، شیخ زادہ نے کہا کہ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ بَيْنَ شَفَاعَتِهِ وَ عَدْلٍ نَكَرَہ ہیں اور نفی کے تحت واقع ہیں، ان کی تنکیر اور ان کا وقوع تحت النفی بھی اسی إقناط کلی کے لئے ہے، یوماً موصوف ہے اور لا تجزى الخ اس کی صفت ہے، اور عائذ یعنی فیہ محذوف ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ عائذ جب ضمیر مجرور ہو تو اس کا حذف جائز نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ یوماً قائم مقام مفعول بہ کے ہے لہذا اب عائذ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اس لئے اس کو حذف کر دیا گیا جیسا کہ "ام مال اما بواہ" میں حذف کیا گیا ہے اس کی اصل اُم مال اَصَابُوہ ہے ضمیر عائذ جو ضمیر مفعول بہ ہے حذف کر دی گئی ہے۔

پس یوماً لا تجزى فيه، سابقہ توجیہ کے مطابق یوماً لا یجزیہ ہوا پھر یوملاً تجزى ہو گیا۔ اُم مال اَصَابُوا ایک شعر کا ٹکڑا ہے، شعراء بن کلہ بن عمر و شقی کا ہے، صاحب فاموس نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے اور صاحب استیعاب کے نزدیک ان کا اسلام ثابت نہیں ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے۔ وَلَا أَدْرِي أَعِثُّوْهُمْ تَنَاءً وَ طَوَّلَ الْعَهْدُ أُمَّ مَالٍ أَصَابُوا، تَنَاءً اصل میں تَنَاءً ی ہے بمعنی دور ہونا طَوَّلَ الْعَهْدُ بمعنی طول غیبت ہے، یہ شعر اس نے اس وقت کہے تھے جب اپنے چچا زاد بھائیوں کو خط لکھا تھا اور انہوں نے خط کا جواب نہیں دیا تھا۔ اس شعر سے پہلے کا ایک شعر اور سامنے آجائے تو معنی واضح ہو جائیں، شعر ہے کہ تَبْتُ إِلَيْهِمْ كُتُبًا مِرَارًا۔ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ لَهَا جَوَابٌ۔ وَلَا أَدْرِي أَعِثُّوْهُمْ تَنَاءً۔ وَ طَوَّلَ الْعَهْدُ أُمَّ مَالٍ اَصَابُوا میں نے ان کو کئی ایک خطوط لکھے لیکن مجھے ان کا کوئی جواب نہیں ملا، مجھے نہیں معلوم کہ دوری اور طویل غیبت نے ان کو تبدیل کر دیا ہے یا مال ان کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اور مالدار ہونے کی وجہ سے وہ بے مروت ہو گئے ہیں؟

شعرے استشاد یہ ہے کہ اصا بوا و اصل اصا بوا تھا ضمیر کو حذف کر دیا گیا ہے۔ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ۔ یہاں منہا مکرر ہے اس کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مرجع میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نفس عامی جو آیت لا تجزى نفس عن نفس شيئاً میں

دوسرے نمبر پر مذکور ہے وہ مرجع قرار پائے، مفہوم ہوگا کہ مجرم کے حق میں نہ کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کوئی فدیہ ہی لیا جائے گا۔ دوم یہ کہ نفسِ اولیٰ کو مرجعِ ٹھہرائیں اب مفہوم ہوگا کہ جو شخص مجرم کی ہمدردی میں آنا چاہے تو سولے کہ پہلے نہ تو کسی کی سفارش سنی جائے گی اور نہ کسی سے کوئی معاوضہ لیا جائے گا۔

بعض محققین کا کہنا ہے کہ دوسری آیات کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا احتمال راجح ہے، کیونکہ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ کی ترکیب کہتی ہے کہ ہا ضمیر نفسِ مجرم کی طرف راجع ہے، اگر یہ ضمیر نفسِ شافع کی جانب راجع ہوتی تو اس کی تعبیر یہ ہوتی لَا يُقْبَلُ شَفَاعَةُ نَفْسٍ۔ چنانچہ دوسرے موقع پر ارشاد ہے، فَمَا تَنْفَعُكُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

بیضاوی نے احتمالِ ثانی کو ترجیح دی ہے اور یہ ترجیح ان کے لکھے کلام وکانہ ارباب بالایہ سے مترشح ہوتی ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ ارشاد باری وَ أَتَقُولُوا لَمْ يَكُنْ لَنَا حِزْبٌ وَلَا هُمْ يُنصِرُونَ تک کا مقصد یہ ہے کہ قیامت کے روز جن لوگوں کے معذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ان کے عذاب کو دفع کرنے کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں وہ سب منتفی ہوں گی، اگر کوئی چاہے کہ عذاب دینے والی ہستی پر غالب آکر اپنے آدمی کو نکال لے ولا ہم یُنصِرُونَ سے اس کی نفی ہو رہی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ مالی پیش کر دیا جائے لایقظ منها عدل نے اس امکان کو بھی ختم کر دیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جو حقوق مجرم پر عائد ہوتے ہیں ان کو ادا کر دیا جائے۔ لایجوزی نفس عن نفس شیئاً نے کہا ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا، آخری صورت خوشامد منت و ساجت اور سفارش کی ہے۔ یو ولا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ سے وہ احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

شفاعت، شفیع سے ماخوذ ہے، شفیع و شریقی ہے، جو ہری نے صحاح میں کہا کہ عرب کہتے ہیں کَانَ وَ تَرَا فَشَفَعَهُ، وہ طاق تھا پھر اس کو جفت کر دیا۔ سفارشی کو شفیع یا شافع اس لئے کہتے ہیں کہ مشغور لہ (جس کی سفارش کی جائے) تنہا تھا۔ شفیع نے خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اب وہ جفت ہو گیا، ”عدل“ بمعنی فدیہ ہے یا بمعنی بدل ہے۔ فدیہ اور بدل میں فرق یہ ہے کہ فدیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ مفدی لہ کے مساوی ہو اور بدل میں اس کا لحاظ ضروری نہیں ہوتا،

عدل کے حقیقی معنی تسویہ یعنی برابر رکھنا ہیں۔ فدیہ میں چونکہ تسویہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو عدل کہتے ہیں۔

وَلَا هُمْ يُنصِرُونَ۔ ہم اور یُنصِرُونَ کی ضمیریں نفسِ ثانی عاصی کی طرف راجع ہیں، یعنی اور نہ اُن گنہگاروں کی نصرت کی جائے گی، مرجع اگرچہ لفظوں میں مفرد ہے لیکن معنی کے لحاظ سے جمع ہے کیونکہ نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے لہذا عموم اور کثرت کے معنی کا حامل ہے۔ پس وہ نفسِ واحدہ نہیں ہے بلکہ نفوسِ کثیرہ کے معنی میں ہے ہاں یہ بات ضرور کھٹکتی ہے کہ ضمیریں مذکر کی کیوں لائی گئیں ہیں۔ سواس کا جواب یہ ہے کہ وہ نفسِ معنی میں عباد اللہ کے بندے اور اناس (انسان) کے ہے اور عباد یا اُناس مذکر ہیں۔

ولا ہم یُنصِرُونَ۔ میں نصرت سے بھی قاضی صاحب بحث کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بادی النظر میں نصرت اور عونت شیئی واحد معلوم ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ عونت عام مطلق ہے

وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية - كفار و مشرکین خواہ اہل کتاب ہوں، خواہ بت پرست ہوں، دونوں کی شفاعت نہیں ہوگی۔ اور مومنین عاجبین جو کبار کے مرتکب نہیں ہوئے یا ارتکاب کبیرہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی ان کے لئے شفاعت ہوگی یہ دونوں مسئلے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہیں، اختلاف اس میں ہے کہ جو مومنین مرتکب کبار تریں اور توبہ کئے بغیر مر گئے ان کی شفاعت ہوگی یا نہیں؛ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی شفاعت ہوگی، معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ آیت میں حیاء کا پھلے مذکور ہوا کہ نفس نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے، نیز شفاعۃ بھی نکرہ ہے۔ اور نفی کے تحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عمومی طور پر شفاعت کی نفی کی جا رہی ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگر ان کی شفاعت ممکن ہے تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے نام اور مددگار ہوئے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے وَلَا هُمْ يَصْرُونَ اہل سنت کی دلیل وہ احادیث ہیں جو شفاعت کے بارے میں وارد ہیں۔ ارشاد ہے۔ شفاعتی لاھل الکبار من امتی، میری شفاعت میری امت کے مرتکبین کبیرہ کے لئے ہے، لَئِنْ مِنْ بَنِي اِلٰہٍ وَقَدْ اَعْطٰی دَعْوَةَ رَافِعِ اخْبَاثًا دَعْوَتِیْ شَفَاعَةً لِذُمَّتِیْ وَهٰی نَائِلَةٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ مِنْهُمْ مِنْ لَا یَشْرُکُ بِاللّٰہِ شَيْئًا ہر نبی کو دعا کا حق دیا گیا ہے جسے قبول کیا جائے گا۔ میں نے اپنی دعا کو امت کی شفاعت کے لئے محفوظ کر رکھا ہے اور وہ شفاعت انشاء اللہ ان کو پہنچ کر رہے گی، ہاں وہ جو شرک کرتے ہیں اُن کو نہیں پہنچے گی۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے یہ احادیث درجہ قوا تر اور درجہ شہرت کو پہنچتی ہیں۔ لہذا ان کے ذریعہ آیت کریمہ میں تخصیص کی جگہ کی اور یہ کہا جائے گا کہ آیت میں کفار و مشرکین سے شفاعت کی نفی کرنی مقصود ہے اس تخصیص کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے رد میں اُتری ہے جو سمجھتے تھے کہ ان کے اسلاف اُن کی شفاعت کریں گے خواہ وہ کچھ بھی کرتے رہیں۔ امام المفسرین ابن جریر طبری نے کہا "وهذه الآية وان كان مخرجها عما في التلاوة فان المراد بها خاص في التاويل" طبری ج ۱ ص ۱۱۱

وَإِذْ نَجَّيْنَكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ تَفْصِيلُ مَا أَجْمَلَهُ فِي قَوْلِهِ إِذْ كَرُوا
نَعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَعَظْفُ عَلَى نَعْمَتِي عَظْفُ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ
عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَقُرْبَى النُّجَيْنِ وَأَصْلُ آلِ أَهْلِ لَانِ تَصْغِيرُ أَهْلِيلَ وَخَصُّ بِالْأُفَّةِ
إِلَى أَوَّلِي الْخَطَرِ كَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمُلُوكِ وَفِرْعَوْنَ لِقَبْلِ مَنْ مَلَكَ الْعَمَالِقَةَ كَكَسْرِي وَتَقْصُرُ
مَلِكِي الرُّومِ وَالْفَرَسِ وَلَقَتْهُمْ أَشْتَقُ مِنْهُ تَقَرُّعُ الرَّجُلِ إِذَا عَتَا وَكَانَ فِرْعَوْنَ

موسیٰ مصعبین ریان وقیل ابنہ ولید من بقایا عاد وفرعون یوسف علیہ السلام ریان وکان بینہما اکثر من اربع مائۃ سنۃ یُسومُونُکُمْ یبغونکم من سامہ خسفا اذا اولاہ ظلما واصل لسوم الذہاب فی طلب الشئ سُوءَ العذاب اقطعہ فانہ قبیح بالاضافۃ الی سائرۃ والسوء مصدر رساء یسوء ونصبہ علی المفعول لیسومونکم والحملۃ حال من الضمیر فی نجینا کمر من ال فرعون او منہما جمیعاً لان فیہا ضمیر کل واحد منہما ید تجون ابنا ناکم ویستخیون نساءکم بیان یسومونکم ولذلک لم یعطف وقرئ ید تجون بالتخفیف انہا فعلوا بہم ذلک لان فرعون رای فی المنام او قال لہ الکہنۃ سیولد منہم من یدنہب بملکہ فلم یرد اجتہادہم من قدر اللہ شیئاً و فی ذلکم بلائہ فحۃ ان اشیر بن لکم الی صنیعہم ونعمۃ ان اشیر بہ الی الانجاء واصلہ الاختیار لکن لما کان اختیار اللہ عبادہ تارۃ یا لمحنۃ وتارۃ بالمنحۃ اطلق علیہما ویجوز ان یشار بن لکم الی الجملة ویراد بہ الامتحان الشائع بینہما مِّنْ رَبِّکُمْ بتسلطہم علیا او ببعث موسیٰ علیہ السلام وتوفیقہ لتخلیصکم او بہما عظیم صفا بلائہ و فی الایۃ تنبیہ علی ما یصیب العبد من خیر او شر اختبار من اللہ تعالیٰ فعلیہ ان یشکر علی مسارہ ویصبر علی مضارہ لیکون من خیر المختبرین۔

ترجمہ آیت

اور جب ہم نے تم کو فرعون کے لوگوں سے نجات بخشی، وہ تم کو بدترین عذاب پہنچا رہے تھے وہ تمہارا لڑکوں کو ذبح کرتے تھے اور تمہاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے، اور اس میں تمہارے رب

کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔

ترجمہ عبارت مع التشریح

اذکروا نعمتی الّتی انعمت علیکم میں جو بات محل تھی اس کی تفصیل ہے۔ وہاں مجلایہ فرمایا گیا ہے کہ اسے بنی اسرائیل میرے انعامات کو یاد کرو

لیکن وہ انعامات کیا ہیں؟ ان کی تفصیل واذ نجینا کھ سے شروع ہوتی ہے، اذ نجینا کھ کا عطف نعمتی پر ہے نعمتی عام ہے اور اذ نجینا کھ خاص ہے۔ لہذا یہ عطف خاص علی العام ہے، جیسے الملائکۃ پر جبریل و میکائیل کا عطف عطف خاص علی العام ہے۔ ایک قراءت انجینا کھ کی بھی ہے مفہوم دونوں قراءتوں کا تقریباً ایک ہے۔ آل کی اصل اہل ہے کیونکہ تصغیر اھیل آتی ہے اور تصغیر سے کلمہ کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے، آل کا مضاف الیہ ہمیشہ مشہور اور اہم شخصیتیں ہوتی ہیں جیسے انبیاء اور ملوک، نیز مفسرین جبر پر کہتے ہیں کہ عرب کے استعمال عام نے شیخ ہوتلے کہ اس کا مضاف الیہ ذی عقل ہوتا ہے، لہذا آل مدنیہ یا آل مکہ نہیں کہیں گے، اور اگر کہیں ایسا ہے تو شاید نادر ہے۔ فرعون قوم عمالقہ کے بادشاہ کا لقب ہے جیسے کسریٰ شاہ فارس اور قیصر شاہ روم کا لقب ہے چونکہ شاہان عمالقہ سرکش تھے، اس لئے فرعون سے شق کی کہ تفر و عن الرجل بولتے ہیں یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی سرکشی کرے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں جو فرعون تھا اُس کا نام تھا مصعب بن ریان، بعض نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاصر مصعب کا بیٹا ولید ہے، یہ قوم عاد کی نسل سے جو لوگ رہ گئے تھے ان میں سے ہیں، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے دور کا فرعون ریان ہے، فرعون موسیٰ اور فرعون یوسف کے درمیان چار سو سال سے زیادہ کا فاصلہ ہے، یسومونکھ معنی میں بیغونکھ کے ہے یعنی وہ تمہارے لئے عذاب کے طالب تھے، یہ لفظ ہے سَامَہ خُفَا سے جس کے معنی ہیں اس پر ظلم کرنے کا ارادہ کیا۔ اُس سے ظلم و ستم کو قریب کر دیا، "سَوَم" کے اصل معنی ہیں کسی شئی کی طلب میں جانا۔

سوء العذاب یعنی قبیح ترین عذاب تو تمام کا تمام قبیح اور شنیع ہے، اس کی تمام اقسام قبیح و شنیع ہیں لہذا سوء العذاب کی تفسیر عذاب قبیح سے نہیں کی جاسکتی ورنہ سوء کا مفہوم ادا نہیں ہو سکتا، اُس کا مفہوم اُسی وقت ادا ہوگا جب کہ اس کی تفسیر قبیح ترین عذاب سے کی جائے، السوء مصدر ہے ساء یسوء کا جس کے معنی ہیں بے رحم ہو جانا، سوء العذاب یسومونکھ کا مفعول ثانی ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، جملہ یسومونکھ، نجینا کھ کی ضمیر مفعول بہ یا آل فرعون سے ماں واقع ہے، یا یہ کہ دونوں سے حال واقع ہے، کیونکہ اس میں دونوں کی نسبیوں موجود ہیں، ترجمہ ہوگا، اور یاد کرو وہ وقت جبکہ ہم نے تم کو آل فرعون سے نجات بخشی اس حال میں کہ وہ تم کو بدترین عذاب چکھا رہے تھے، یذبحون ابناکم ویستحبون نساءکم۔ یسومونکھ کا بیان ہے اور بیان و بیعت کے درمیان چونکہ کمال افعال ہوتا ہے اس لئے اس کا اُس پر عطف نہیں کیا گیا، اور ایک قراءت یذبحون ہے بغیر تشدید کے اور آل فرعون نے بنی اسرائیل کے ساتھ یہ سلوک اس لئے کیا کہ فرعون نے خواب میں دیکھا تھا یا اُس سے منجین نے کہا تھا کہ بنی اسرائیل میں وہ شخص پیدا ہونے والا ہے جو تمہاری سلطنت کو ختم کر دے گا۔ لیکن فرعونوں کی یہ تمام تر کوششیں اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو کچھ بھی دفع نہ کر سکیں، و فی ذالک بلأؤمن رنیکھ عظیم اگر ذالک کا اشارہ الیہ آل فرعون کا سلوک قرار دیا جائے تو بلاؤ سے مراد محنت اور آزمائش ہے، معنی ہوں گے فرعونوں کے اس سلوک میں تمہارے لئے بڑی آزمائش تھی، اور اگر ذالک کا اشارہ الیہ نجینا کھ کو مانا جائے تو بلاؤ کے معنی نجات کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا، اور ہمارے اس نجات دینے میں بہت بڑا انعام تھا، بلاؤ کے اصل معنی امتحان لینے اور جانچنے کے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کا امتحان کبھی مصیبت کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی انعام اور عطیات کے ذریعہ، اس لئے بلاؤ کا اطلاق دونوں معنی پر ہو سکتا ہے اور

ایک تیسری صورت یہ ہے کہ ذالکھ کا اشارہ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے یعنی حق تعالیٰ کا انعام اور آل فرعون کی تعزیب، اور بلائے سے امتحان اور آزمائش کے معنی مراد لئے جائیں جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

بلائے من ربکم۔ ابتلا دیا انعام جو تمہارے رب کی طرف سے تھا۔ ابتلا کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اُس نے آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط کر دیا تھا اور انعام کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مبعوث فرمایا اور ان کو اس کی توفیق بخشی کہ تم کو نجات دلائیں، اور جب ذالکھ کا اشارہ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے تو بلائے من ربکم کی تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں موقع دیئے، آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط بھی کیا اور حضرت موسیٰ کے ذریعہ تمہاری مخلوق خلاص بھی کروائی عظیم۔ بلائے کی صفت ہے، اور آیت کریمہ میں اس حقیقت پر متنبہ کیا گیا ہے کہ بندہ کو جو خیر یا شر پیش آتا ہے وہ حق تعالیٰ کی جانب سے آزمائش ہے۔ بندے کا کام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مسرتوں پر پرشکر کرے اور اس کے بھیجے ہوئے مہاسب پر صبر کرے تاکہ خیر المختبرین اچھا بچا ہوا امتحان میں اچھا نکلا ہوا قرار پائے۔

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَلَقْنَا هَ وَفَصَلْنَا بَيْنَ بَعْضِهِ وَبَعْضٍ حَتَّى
حَصَلَتْ فِيهِ مَسَالِكُ بَسُلُوكُمْ فِيهِ أَوْ بِسَبَبِ انْجَائِكُمْ أَوْ مَتَلَبَسَا
بِكُمْ كَقَوْلِهِ شَعْرَه تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاهِرُ وَالتَّرِيَا ۖ وَقَرِئَ فَرَقْنَا عَلَى
بِنَاءِ التَّكْثِيرِ لِأَنَّ الْمَسَالِكَ كَانَتْ اثْنًا عَشَرَ بَعْدَ الْأَسْبَاطِ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا
الْفِرْعَوْنَ أَرَادَ بِهِ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَأَقْصَرَ عَلَى ذِكْرِهِمْ لِلْعِلْمِ بِأَنَّهُ كَانَ
أَوَّلِيَّ بِهِ وَقِيلَ شَخْصَهُ كَمَا رَوَى أَنَّ الْحَسَنَ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى
أَلِ مُحَمَّدٍ أَيْ شَخْصَهُ وَاسْتَغْنَى بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ اتِّبَاعِهِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
ذَلِكَ أَوْ غَرَفَهُمْ وَأَطْبَقَ الْبَحْرَ عَلَيْهِمْ أَوِ الْفَلَاقَ الْبَحْرَ عَنْ طَرَفٍ يَابِسَةٍ
مِثْلَ لَلَّةٍ أَوْ جُثَّتْهُمْ الَّتِي قَدْ فَهَأَ الْبَحْرُ إِلَى السَّاحِلِ أَوْ نَظَرَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا
رَوَى أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرَ مُوسَى أَنْ يَسْرِيَ بَيْنَ إِسْرَائِيلَ فَخَرَجَ بِهِمْ فَصَبَّحَهُمْ
فِرْعَوْنَ وَجُنُودَهُ فَصَادَ فَوَهَّمَهُ عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ

أَضْرَبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فُضْرِبَهُ فظہرت فیہ اثنا عشر طریقًا یا بسًا
 فسکوها فقالوا یا موسیٰ نخاف ان یغرق بعضنا ولا نعلم ففتح اللہ فیہا کوی
 فقرأوا وتسامعوا حتی عبروا البحر ثم ما وصل الیہ فرعون وراہ منفلقا
 اقتحم فیہ هو وجنوده فالتطم علیہم واغرقہم اجمعین واعلم ان ہذہ
 الواقعة من اعظم ما انعم اللہ بہ علی بنی اسرائیل ومن الایات الملجئة
 الی العلم جود الصانع الحکیم وتصدیق موسیٰ علیہ السلام ثم انہم اتخذوا
 العجل وقالوا لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ ونخو ذلک فہم بمعزل
 فی الفطنة والزکاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن امة محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم فانہم اتبعوا مع ان ماتوا تر من معجزاتہ امور نظریۃ دقیقہ
 یدرکها الاذکیاء واخبارہ علیہ السلام عنہا من جملة معجزاتہ علی ما مر تقریرہ

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے تمہاری وجہ سے دریا کو پیر دیا پھر ہم نے تم کو نجات بخشی اور آل فرعون
 کو ڈبو دیا در آنحالیکہ تم دیکھ رہے تھے۔
 (عبارت) یعنی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا اور اس کے بعض حصہ کو بعض حصہ سے جدا رکھ دیا، یہاں تک کہ تمہارے
 اس میں سے گزرنے کے سبب بہت سے راستے بن گئے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم نے دریا کو اس لئے پھاڑا تھا کہ تم
 کو نجات دینی تھی، یا یہ کہ بکھر کی باء مصاحبت اور ملاہبت کے لئے ہے، اب معنی ہوں گے تمہارے دریائیں
 داخلہ کے ساتھ ہی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا، یہ باء اسی طرح ملاہبت کے لئے ہے جس طرح تنبی کے شعر سے
 تدرس بنا الجماجم والتربیا، میں باء ملاہبت کے لئے ہے تنبی گھوڑوں کی تعریف کر رہا ہے کہنا ہے
 کَانَ حَيُولَنَا كَانَتْ قَدِيمًا تَسْقَى فِي حَقْوَقِهِمُ الْحَكِيْمَا : فَمَزَتْ غَيْرَ نَا فِرَةٍ عَلَيْهِمْ
 تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاجِمُ وَالْتَرِيَا : الحليب دودھ، فحوف، کھوپڑیاں، جاجم، جمع ہے ججمہ کی کھوپڑی
 تربیب جمع ہے، تربیتہ کی سینہ کی ہڈی "شاعر کہتا ہے کہ گویا ہمارے گھوڑے پہلے ہی سے دشمنوں کی کھوپڑی
 میں دودھ پی چکے تھے۔ لہذا جب اُن کے نعشیں پر سے گزرے تو بد کے نہیں بلکہ اس طرح گزرے کہ ہمارے
 ساتھ اُن کی کھوپڑیوں اور ان کے سینہ کی ہڈیوں کو روند رہے تھے۔ یہاں شاید لفظ بنا ہے جس میں باء
 ملاہبت کے لئے ہے اور ترفٹا میں ایک قرأت قرئت ہے بالغاؤ زکینہ کے مسوغہ کے ساتھ، اب معنی
 ہوں گے اور جب ہم نے تمہارے لئے سورج کو بہت زیادہ پھاڑ دیا تھا، اور یہ تیکڑا اس لئے ہے کہ بنی اسرائیل

کھگھروں کی گنتی کے مطابق دریا میں بارہ راستے ہو گئے تھے، فانجینا کہ وا غرقنا ال فرعون، آل فرعون سے مراد فرعون اور فرعون کی قوم ہے اور ذکر صرف قوم فرعون کا کیا گیا ہے، فرعون کا نہیں جو یہ ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ فرعون تو اس نمر کا سب سے زیادہ قوی ہے اور بعض مفسرین کی رائے ہے کہ آل فرعون سے مراد فرعون کی ذات ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے اللہم صل علی آل محمد، مراد تھی ذات محمد، گویا اتباع فرعون کے ذکر کے بجائے خود فرعون کے ذکر پر اکتفا کیا گیا، وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ در آنحالیکہ تم دیکھ رہے تھے، یہاں تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے پس اس سے مراد یا تو مذکورہ بالا چیزیں ہیں، یعنی تم یہ تمام مذکورہ واقعات دیکھ رہے تھے یا مفعول بہ ان کا ڈبویا جاتا ہے، اب معنی ہوں گے کہ تم اُن کے ڈبوتے جانے کو اور دریا کے اُن پر ڈھک دینے کو دیکھ رہے تھے، یا یہ مراد ہے کہ دریا شق ہو رہا تھا، اور قابو میں آنے والے خشک راستے ظاہر ہو رہے تھے اس کو تم دیکھ رہے تھے یا یہ کہ تم آل فرعون کے جُتے اور لاشے دیکھ رہے تھے جن کو دریائے ساحل پر پھینک دیا تھا، یا یہ مراد ہے کہ تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے، منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو لے کر راتوں رات نکل جائیں، چنانچہ آپ ان کو لے کر نکل گئے، جس دم فرعون اور فرعون نے اُن کو آیا، اور ان کو دریا کے کنارے پایا، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب وحی بھیجی کہ اپنے عصا سے دریا کو مارو، چنانچہ انہوں نے دریا کو مارا، تو اس میں سے بارہ خشک راستے بن گئے، قافلہ بنی اسرائیل ان راستوں پر چل پڑا، پھر کہنے لگے کہ لے موسیٰ ہم کو اندیشہ ہے کہ ہم میں سے بعض افراد ڈوب جائیں اور دوسروں کو تپہ نہ چل سکے، تو اللہ تعالیٰ نے اُس میں روشن دان کھول دئے کہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں اور ایک دوسرے کی بات سن سکیں، اس طرح ان لوگوں نے دریا کو پار کیا، پھر جب دریا پر فرعون پہنچا اور دریا کا پانی پھٹا ہوا پایا تو اس میں اپنے لشکر سمیت گھس گیا۔ پس اُن پر دریا مل گیا اور سب کو ڈبویا واضح ہو کہ فرعون کی غرقانی کا یہ واقعہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بنی اسرائیل پر عظیم ترین احسان ہے اور ان نشانیوں میں سے ہے جو انسانوں کو اس جانب کھینچ کر لاتی ہیں کہ صانع حکیم جل وعلا کے وجود کا یقین کریں اور موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا سچا رسول مانیں، پھر بھی بنی اسرائیل نے گو سالہ کو معبود بنایا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ ہم تمہارے کہنے کی وجہ سے ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ ہم خود اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں، اسی طرح اُن کی اور بھی بہت سی باتیں تھیں، لہذا جو فطانت و ذکاوت، سلامت طبع اور حسن اتباع امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ملا ہے اس سے بنی اسرائیل کو سوں دوریں معجزات ہی کو دیکھنے کے جو معجزات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کے ساتھ ثابت ہیں وہ نظری ہیں، دقیق ہیں بغیر غور و فکر اور دقت نظر کے ان کا علم نہیں ہو سکتا اور امور نظریہ و قیقہ کا ادراک و اذعان اذیکار کے سوا دوسرا نہیں کر سکتا، پس جب امت محمدیہ معجزات صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتی ہے اور آپ کا اتباع کرتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ امت ذکاوت میں دوسری امم سے بدرجہا فائق ہے، اسی واقعہ کو بیچے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اس واقعہ کی خبر دینا اور جس طرح یہ واقعہ سرزمین مصر میں پیش آیا تھا اُس طرح بیان کرنا آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے عیا۔

کہ اس کی تقریر سابق میں بھی ہو چکی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کتب سابقہ کا مطالعہ نہیں کیا نہ آپ کی کسی یہودی عالم سے صحبت رہی پھر بھی آپ اتنا راست اور صحیح واقعہ بیان فرما رہے ہیں یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ حق تعالیٰ کے سچے رسول ہیں، حق تعالیٰ نے آپ کے قلب پر اس کو نازل فرمایا۔

المشرع

وَإِذْ فَرَقْنَا بَيْنَهُمُ الْبَحْرَيْنِ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ

معنی یہ کرتے ہیں کہ اذ فَرَقْنَا الْفَصْلَ بَيْنَ الْمَاءِ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ درمیان اور پانی کے پانی کے درمیان جدائی ڈال دی تھی اور اس کو تمہارے پاس پہونچنے سے روک لیا تھا۔

ابی جریر فرماتے ہیں کہ گو واقعہ یہی تھا کہ حق تعالیٰ نے پانی کو روک لیا تھا اور وہ ادھر ادھر بٹ گیا تھا لیکن آیت کریمہ کے معنی یہ نہیں ہیں، اگر معنی یہ ہوتے تو تعبیر یہ ہوتی "وَإِذْ فَرَقْنَا بَيْنَ الْبَحْرِ وَبَيْنَكُمْ مِائِيْنٌ مِّنْهُمَا ۚ" بلکہ یہاں باء ملا بہت کے لئے ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے ساتھ دریا کو بھاڑ دیا یعنی جس طرح دریا میں مختلف راستے پھوٹ نکلے اسی طرح تم بھی اُس کے مختلف راستوں میں پھٹ گئے اور تقسیم ہو گئے۔

وانتم تنظرون - منظوروں کا مفعول بہ محذوف ہے اور غالباً یہ حذف اس لئے ہے کہ عموم کا فائدہ دے اور شاید قاضی نے ذالک کا لفظ نکال کر اُسی عموم مفعول بہ کی جانب اشارہ کیا ہے، اب معنی یہ ہوئے کہ تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے، یعنی یہ کہ ہمارے حکم سے دریا میں راہیں پیدا ہو گئیں ہیں، اور پانی جیسی سیال چیز صرف ہمارے حکم سے مٹی کے تودوں کی طرح ادھر ادھر بچھ کر کھڑی ہوئی ہے، پھر فرعون اور اس کا لشکر آتا ہے تو یہی پانی کی دیواریں جو سد سکندری کی طرح جمی کھڑی تھیں طوفانِ نوح بن کر اُس پر اور اُس کے لشکر پر بھا جاتی ہیں اور تمام کے تمام کو اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہیں۔ اے بنی اسرائیل تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے فانهم اتبعوا مع ان ما قوا ترم من معجزاته۔ یہاں ظاہری نظر ڈالنے سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ بیضاوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو نظری لکھا ہے۔ حالانکہ بہت سے معجزات جتنی اور بدیہی تھے، جن کے اعجاز کا سمجھنا غور و فکر پر موقوف نہیں تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے کھانے کا بڑھنا، انگشتانِ مبارک سے پانی کا فوارہ چھوٹنا وغیرہ جی اور بدیہی ہیں، جس نے بھی ان کو دیکھا بالبداہتہ ان کے معجزہ ہونے کا قائل ہو گیا، البتہ قرآن کا معجزہ ہونا نظری ہے، جو غور و فکر کے بعد واضح ہوتا ہے۔ پس قاضی نے تمام معجزات کو نظری کیسے لکھ دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی نے معجزہ متواترہ کو پیشِ نظر رکھا ہے یعنی جن معجزات کا ثبوت تواتر سے ہے جیسے آیاتِ قرآنیہ اور ظاہر ہے کہ وہ نظری ہے اور جو معجزات معترض نے ذکر کئے ہیں شاید قاضی کے نزدیک اُن کا تواتر ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً مَا عَادُوا إِلَىٰ مِصْرَ بَعْدَ هَلَاكِ فِرْعَوْنَ
وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مُوسَىٰ أَنْ يُعْطِيَهُ التَّوْرَةَ وَضَرْبَ لَهُ مِيقَاتًا ذَا الْقَعَاةِ وَ
عَشْرَ ذِي الْحِجَّةِ وَعَبَّرَ عَنْهَا بِاللِّيَالِي لِأَنَّهَا غَرَرُ الشَّهْرِ وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٌ

وعاصم وابن عامر وحزرة والكسائي واعدنا لانه تعالى وعده الوحى
ووعده موسى المسمى للميقات الى الطور ثم اتخذ ثم العجل الها ومجوداً
من بعده من بعد موسى عليه السلام اى مضيه وانتم ظالمون باشر اكم ثم عفوفاً
عنكم حين تبتم والعفو هو الجرمية من عفا اذا درس من بعد ذلك اى الاتخاذ
لعلكم تشكرون كى تشكروا عفوكم واذا اتينا موسى الكتاب والفرقان
يعنى التورية الجامع بين كونه كتاباً ووجه تفرق بين الحق والباطل
وقيل اراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين المحق والمبطل فى الدھو
او بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام او
النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به
يوم بدر لعلكم تهتدون ه لكى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر فى الآيات

ترجمہ

(آیت) اور جب ہمارے اور موسیٰ کے درمیان چالیس راتوں کا عہد و پیمان ہوا۔ پھر ان کے چلے
جانے کے بعد تم نے پھڑپھڑے کو مجبور بنایا، اُس وقت تم ظلم کر رہے تھے، پھر اس کے بعد ہم نے
تم سے درگزر کر دیا، تاکہ تم شکر ادا کرو، اور جب ہم نے موسیٰ کو کتاب اور فرقان عطا کیا تاکہ تم ہدایت پاؤ۔
(عبارت) فرعون کے ہلاک ہونے کے بعد جب بنی اسرائیل مصر کو واپس ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے یہ وعدہ کیا کہ ان کو تورات عطا فرمائے گا، اور اعطاء تورت کے لئے جو مبعود مقرر ہوئی تھی وہ ماہ ذی قعدہ
اور دس ذی الحجہ کے گزرنے کے بعد تھی، ایک ماہ دس دن کی مدت کو قرآن حکیم نے چالیس راتوں سے تعبیر کیا ہے
تقوم عربی میں راتوں ہی سے مشہور کا آغاز ہوتا ہے، راتیں ہی غرر الشہور (او مثل الشہور) ہیں اس لئے
حساب دنوں کی بجائے راتوں سے لگایا گیا، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر، حمزہ اور کسائی نے واعدنا
بصیغہ مفاعلت کی قرات اختیار کی ہے، کیونکہ یہاں وعدہ میں مشارکت تھی، حق تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے وحی کرنے کا وعدہ کیا تھا اور موسیٰ علیہ السلام نے وقت مقررہ کے مطابق طور پر آنے کا وعدہ کیا تھا،
ثم اتخذ ثم العجل یعنی تم نے پھڑپھڑے کو الہ اور مجبور بنایا۔ من بعده یعنی موسیٰ علیہ السلام
کے بعد یعنی ان کے میقات پر پہلے جانے کے بعد، وانتم ظالمون یعنی تم اپنے شرک کی وجہ سے ظلم کر رہے
تھے۔ ثم عفوفا عنکم۔ یہ اس وقت ہوا جب تم نے توبہ کی، عفو کے معنی ہیں جرم کو مٹا دینا، عفو سے نکلا
ہے جس کے معنی ہیں مٹا دینا، مٹ جانا من بعد ذالک یعنی اس مجبور سازی کے بعد لعلکم تشكرون

یعنی تاکہ تم اللہ تعالیٰ کی نعمت عفو کا شکر ادا کرو۔ واذ آتینا موسیٰ الکتاب والفرقان۔ کتاب وقرآن کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے توریت عطا کی جو دونوں وصفوں کی جامع تھی، وہ کتاب بھی تھی اور ایک جہت بھی تھی جو حق و باطل کے درمیان فرق کر رہی تھی، اور بعین نے کہا ہے کہ قرآن سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات مراد ہیں، جو حق و مبطل کے دعوؤں میں فرق کر رہے تھے۔ یا کفر و ایمان کے درمیان فرق کر رہے تھے۔ بعض نے کہا کہ شریعت موسیٰ مراد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فارق تھی، بمعنی نے وہ نصرت الہی مراد لی ہے جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے دشمنوں کے درمیان فرق و امتیاز قائم کر دیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ یوم الفرقان سے یوم بدر مراد لیتا ہے، لعلکم تمقذون تاکہ تم کتاب میں تدبر کر کے اور اس کی آیات میں غور کر کے راہ پایا

تشریح

واذ واعدنا، واذ وعدنا۔ یہ دو قرائتیں ہیں، پہلی قراءت باب مفاعلت سے ہے اور دوسری ثلاثی مجزوء باب ضرب سے ہے۔ پہلی قراءت کی جانب قراءت کی بڑی جماعت ہے اور دوسری کی جانب چھوٹی جماعت ہے۔ ابن جریر نے فرمایا ہے کہ پہلی قراءت والوں کا استدلال یہ ہے کہ وعدہ جانبین سے ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا تھا کہ میں کتاب عطا کروں گا اور حضرت موسیٰ نے وعدہ کیا تھا کہ میں میاد کے مطابق کوہ طور پر حاضری دوں گا۔ جانبین کے عہد و پیمان کی تعبیر مفاعلت کے باب میں ہے اس لئے یہ قراءت راجح ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اصول بندوں کے درمیان ہونیوالے عہد و پیمان کا ہے حق تعالیٰ اور بندے کے درمیان جو وعدہ ہوتا ہے اس کی تعبیر یک طرفہ ہوتی ہے، ارشاد ہے ان اللہ وعدکم وعد الحق دوسری جگہ ہے واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہما لکم، نیز فرمایا گیا ہے اللہ یعدکم ربکم وغیرہ۔ ان تمام مواقع پر تعبیر مجرد کے صیغہ سے آئی ہے لہذا یہاں بھی مجرد کا صیغہ راجح ہے۔ ابن جریر نے دونوں اقوال اور ان کی وجوہ ترجیح کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ مجھے حیرت ہے کہ تفضیل قراءت پر اتنی طویل بحث فریقین کے درمیان کیوں کر چل پڑی، جب دونوں قراءتیں امت کے نزدیک ثابت ہیں تو ایک کو افضل اور دوسری کو مفضول قرار دینے کے کیا معنی ہیں؟ جب کہ آل اور مدعا دونوں کا ایک ہی نکلتا ہے، خود اپنے درمیان ہونے والے معاملات میں تجربہ کرتے ہیں کہ ایک جانب سے ہونے والا وعدہ بھی یکطرفہ نہیں رہتا بلکہ دوطرفہ ہوتا ہے کیونکہ لازمی طور پر صاحب جانب آخر بھی اُس وعدہ کے مطابق کسی شئی کا پابند ہوتا ہے مثلاً آپ نے کسی سے وعدہ کیا کہ آپ فلاں وقت اُس کے گھر آئیں گے اور وہ خاموش رہا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے بھی آپ سے اس کا وعدہ کیا کہ وہ آپ کو گھر پہلے گا، (ابن جریر ص ۲۲۱)

اربعمین لیلة۔ میں بعض مفسرین یہ کہتے ہیں کہ چالیسویں رات کا وعدہ تھا یعنی چالیسویں رات گزرنے نہیں پائے گی اور کتاب عطا کر دی جائے گی، عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ وعدہ چالیس رات گزارنے کے بعد کا تھا، چالیس کے اندر نہیں تھا، یہ چالیس دن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسرائیلی روایات کے مطابق طور پر عبادت و ریاضت اور صوم و صلوٰۃ میں گزارے، اور اسی وقفہ میں قوم نے گوسالہ پرستی اختیار کی، کہتے ہیں کہ بیس دن بعد سامری نے کہا کہ چالیس دن پورے ہو گئے، کیونکہ اس نے رات اور دن کا الگ الگ حساب کیا تھا، رات کا ایک دن اور دن کا دوسرا دن۔

وانتم ظالمون ظلم کسی چیز کو بے موقعہ رکھ دینے کا نام ہے۔ عبادت کا موقعہ بارگاہ الہی ہے، لہذا اس کو بارگاہ الہی کے سوا کسی بھی آستانے پر پیش کرنا ظلم ہے۔ اور انسان کا حیوان اور وہ بھی بیل بچھڑے کی عبادت کرنا تو ظلم شدید ہے۔

ثم عفونا عنکم۔ عفو باب نصر سے لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، مٹ جانا، اور مٹا دینا کے معنی میں آتا ہے۔ صاحب محلح علامہ جوہری لکھتے ہیں عفت الرسوم (نشان مٹ گئے) عَفَتَ الرِّیَالُ الرسوم (ہواؤں نے نشان مٹا دیے) فیلزم ویتعدی، یعنی لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے یہاں عفو سے مراد جرم گوسالہ پرستی کو مٹانا ہے۔ ہم نے تم سے عفو و درگزر کی۔ یعنی ہم نے تمہارے اوپر سے گوسالہ پرستی کو مٹا دیا۔

لعلکم تشکرون۔ یہ فعل ترجی کے لئے نہیں بلکہ کی جو غرض اور علت غائی پر دلالت کرتا ہے اس کے معنی میں ہے۔ مفہوم یہ ہوگا کہ ہم نے تم سے عفو و درگزر اس لئے کیا تھا کہ تم ہمارے اس انعام و احسان کا شکر ادا کرو گے، اور غرض یا علت غائی کے الفاظ سے کہیں آپ کو فعل باری کے معلل بالاغراض ہونے کا شبہ نہ ہو واذ آتینا موسیٰ الكتاب والفرقان۔ ابن جریر کی رائے یہ ہے کہ کتاب اور فرقان دونوں سے مراد توریت ہے۔ یہ دونوں کلمے ایک ہی شئی کی دو صفتیں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ ہم نے موسیٰ کو توریت عطا کی جو کہ ایک وصف یہ ہے کہ وہ لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے اور دوسرا وصف یہ ہے کہ اس سے حق کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور باطل کا امتیاز ملتا ہے، ابن جریر کہتے ہیں کہ الكتاب والفرقان کی یہ توجہ راجع ہے کیونکہ کسی لفظ کو قریب کے لفظ سے جس قدر ہم آہنگ کیا جاسکتا ہو وہی بہتر ہے، یہاں الكتاب تو بلاشبہ توریت کی صفت، تو قرب کی ہم آہنگی اور موافقت اسی میں زیادہ ہے کہ الفرقان کو بھی اسی شئی کی صفت قرار دیا جائے جس کی صفت الكتاب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ
فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاعْزَمُوا عَلَى التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَىٰ مَنْ خَلَقَكُمْ بَرِئًا مِنْ
التَّفَاوُتِ وَحَمِيزِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ بِصُورٍ وَهِيَائٍ مُتَخَلِّفَةٍ وَاصِلِ التَّرْكِيبِ لِلْخُلُوصِ
الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ أَمَا عَلَى سَبِيلِ التَّقْضِ لِقَوْلِهِمْ بَرِّ الْمَرِيضِ مِنْ مَرَضِهِ وَالْمَلْدِيِّنِ
مِنْ دِينِهِ أَوِ الْإِنشَاءِ كَقَوْلِهِمْ بَرِّ اللَّهُ أَدَمَ مِنَ الطَّيْنِ أَوْ تَوْبُوا فَاقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ أَلْتَوْبَتَكُمْ بِالْبَحْ أَوْ قَطَعَ الشَّهَوَاتِ كَمَا قِيلَ مِنْ لَمَّا عَزَبَ
نَفْسَهُ لَمْ يَنْعَمْهَا وَمِنْ لَمَّا يَقْتُلْهَا لَمْ يَحْيِهَا وَقِيلَ أَمَرُوا أَنْ يَقْتُلُوا

بعضہم بعضا وقیل امر من لم یجد العجل ان یقتل العبدۃ روی
ان الرجل یرى بعضه وقربیه فلم یقدر علی المزی لا مرادہ فارسل
ضبابۃ وسحابۃ سوداء لا یتبأصرون فاخذوا یقتلون من الغداۃ الی
العشی حتی دعا موسی وھارون فکشفَت السحابۃ ونزلت التوبۃ وكانت
القتلی سبعین الفا والفاء الاولی للتسبب والثانیۃ للتعقیب ذلکم خیر
لکم عند بارئکم من حیث انه طہرۃ من الشریک ووصلۃ الی الحیوۃ
الابدیۃ والبهجۃ السرمدیۃ فتاب علیکم متعلق بمحذوف
ان جعلتہ من کلام موسی علیہ السلام لھم تقدیرہ ان فعلتم ما
امرتم بہ فقد تاب علیکم وعطف علی محذوف ان جعلتہ خطابا من اللہ لھم
علی طریقۃ الالتفات کانہ قال ففعلتم ما امرتم بہ فتاب علیکم بارئکم وذکر
الباری وترتیب الامر علیہ اشعار بانھم بلغوا غایۃ الجہالۃ والغباوۃ حتی
ترکوا عبادۃ خالقھم الحکیم الی عبادۃ البقرۃ الی مثل فی الغباوۃ وان
من لم یعرف حق منعمہ حقیق بآن یسترد منہ ولذلك امر و بالقتل
وفک الترتیب انہ ہو التواب الرحیم الذی یکثر توفیق التوبۃ
او قبولھا من المذنبین ویبالغ فی الانعام علیھم۔

ترجمہ (آیت) اوجیب موسیٰ نے کہا اے میری قوم بے شک تم لوگوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے، کیونکہ
تم نے گوسا کو معبود بنایا ہے، لہذا تم اپنے پیدا کرنے والے سے توبہ کرو، چنانچہ انہوں کو قتل کرو
یہ تمھارے لئے تمھارے پیدا کرنے والے کے نزدیک کہیں بہتر ہوگا وہ تم پر متوجہ ہوا ہے شک وہ بہت توبہ قبول
کرنے والا انتہائی مہربان ہے۔

(عبارت) توبہ کرو کے معنی ہیں توبہ کرنے کا غم کرو، اور اس سچی کی طرف رجوع ہونے کا ارادہ کرو جس نے تم
کو تفاوت سے بری بنا کر پیدا کیا یعنی تمھارے اعضاء وغیرہ میں توازن و ناسب کو ملحوظ رکھا، اور تم کو ایک دوسرے

سے مختلف صورتوں اور مختلف ہیئتوں کے ذریعہ ممتاز کیا، اور برد کی اصل ترکیب یا اس مادہ کے اصل معنی پر ایک شیشی کو دوسری شئی سے جدا کر دینا، یہ جدائی گلو خلاصی کے طور پر ہو جیسے بری المرضی من مرضہ، بیمار نے اپنی بیماری سے نجات پائی۔ بری المدیون من دینہ، مقروض نے اپنے قرض سے نجات پائی، یا انشاء اور ایجاد کے طور پر ہو جیسے عرب کہتے ہیں بَرَّعَ اللہ اَدَمَ مَوَّ الطَّيْنِ، اللہ تعالیٰ نے آدم کو مٹی سے جوڑ دیا یعنی مٹی میں سبھی آدم کی صلاحیت تھی پس اللہ تعالیٰ نے اُس سے جوڑ دیا۔

یا فُتُوْبُوا کے معنی اپنے ظاہر پر ہیں یعنی توبہ کرو یعنی انہوں کو قتل کرو، یہ قتل نفس تمھاری توبہ کی تکمیل کے لئے ہے، قتل کی تفسیر خود کشی کے ذریعہ کی جائے یا نفس کشی کے ذریعہ کی جائے، جیسا کہ مقولہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو غدا بنیں دے گا وہ اُس کو آسائش نہیں دے سکتا اور جس نے اپنے نفس کو قتل نہیں کیا اس نے اس کو زندگی نہیں دی، اور بعض کا قول ہے کہ اُن کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک دوسرے کو قتل کرے اور بعض کہتے ہیں کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی تھی اُن کو حکم دیا گیا کہ وہ گوسالہ پرستی کرنے والوں کو قتل کریں، منقول ہے کہ آدمی اپنے نخت ہائے جگر یعنی باپ بیٹوں کو اور رشتہ داروں کو اپنے سلسلے پاتا تھا تو اس کو اس پر قدرت نہیں ہوتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے امر کو گزرے تو اللہ تعالیٰ نے ایک ہلکی بدلی اور سیاہ بادل بھیجا جس کے سبب وہ ایک دوسرے کی نگاہوں سے روپوش ہوئے، پھر قتل کرنا شروع کیا چنانچہ صبح سے شام تک قتل کیا یہاں تک کہ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما الصلوٰۃ والسلام نے دعا کی تو بادل چھٹ گیا اور توبہ قبول ہو گئی، اس وقت تک مقتولین کی تعداد تتر ہزار ہو چکی تھی، آیت کریمہ میں فاء اولیٰ سببیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور فاء ثانیہ تعقیب کے لئے ہے۔ ذالکو خیر لکم عند بارئکم۔ یہ بہتر اس لئے ہے کہ حیات ابدی کا ذریعہ اور سرور سرمدی کا وسیلہ ہے، قتال علیکم۔ اگر یہ کلام موسیٰ کا جزو ہے تو جملہ محذوفہ سے متعلق ہے، تقدیری عبارت ہوگی، ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم، اگر تم اس چیز کو بجالائے جس کا تمہیں حکم کیا گیا ہے تو میں سمجھوں کہ اللہ تعالیٰ نے تمھاری توبہ قبول کر لی۔ اور اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوم موسیٰ کو التفات کے اسلوب میں خطاب ہے تو جملہ محذوفہ پر محذوف ہے گویا یوں ارشاد فرمایا گیا ففعلتم ما امرتم بہ قتال علیکم بارئکم یعنی تم کو جس چیزوں کا حکم دیا گیا تھا وہ تم بجالائے تو پھر حق تعالیٰ نے تمھاری توبہ قبول کی۔

اور باری کا دوسرا مرتبہ ذکر فرمانا اور امر توبہ کو اس پر مرتب کرنا، یہ بتانے کے لئے ہے کہ وہ جہالت اور غبات میں اتھا کو بہرہ ور چکے تھے حتیٰ کہ اپنے خالق حکیم کی عبادت کو چھوڑ کر گائے اور بیل کی عبادت پر آگئے تھے جو غبات میں ضرب المثل ہے، نیز اس حقیقت پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ جو اپنے منہم قاتی نہ پہچانے وہ اس لائق ہے کہ اُس سے وہ نعمت واپس لے لی جائے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہوا کہ ان کو قتل کر دیا جائے اور ان کی بندش جسم کو کھول دیا جائے۔

انہ ہوا الثواب الرحیم۔ تو اب یعنی توبہ کی بہت زیادہ توفیق عطا کرنے والا، یا گنہگاروں کی طرف سے بہت زیادہ توبہ کو قبول کرنے والا، اور الرحیم وہ جو ان کے اوپر بہت زیادہ انعام کرنے والا ہے۔

تشریح

اے میری قوم ہے شک تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، یعنی بچھڑے کو معبود بنا کر تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، کیونکہ تمہارے اس عمل کی وجہ سے تمہاری جانبیں عقوبت اور سزا کی مستحق ٹھہریں اور اپنی جانوں کے لئے عقوبت و سزا کا سامان کرنا سراسر ظلم ہے، اس ظلم اور جرم سے توبہ کرو! توبہ کرنا تم پر فرض ہے، توبہ اس طرح کرو کہ معصیت کو چھوڑ کر طاعت کی طرف آؤ، اللہ تعالیٰ جس چیز سے ناراض ہوتے ہیں اس سے بالکل دست بردار ہو کر اس چیز کی طرف آؤ جس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس طرح کی توبہ تمہارے خالق کے نزدیک تمہارے حق میں بہتر ہوگی کیونکہ اس سے تمہارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور تم کو آخرت کی حیات ابدی حاصل ہو جائے گی۔ جب تم نے اس طرح کی توبہ کی تو ہم نے تمہاری توبہ قبول کی، یعنی تم ہماری طرف طالب عفو بن کر رجوع ہوئے تو ہم تمہاری طرف معافی عطا کرنے والے ہو کر رجوع ہوئے، اور ہم تو ہیں ہی بہت زیادہ رجوع ہونے والے، بار بار معاف کرنے والے، اپنے بندوں کے اوپر اغماض کی بارش کرنے والے۔

اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس کی دو تفسیریں دل کو لگتی ہیں ایک یہ کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی وہ گوسالہ پرستوں کو قتل کریں، دوسری تفسیر اس سے بھی زیادہ دل نشیں ہے اس کو امام تفسیر ابو جعفر کے بقول ابن جریر نے اختیار کیا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے حضرت ہارون کا ساتھ نہیں چھوڑا اور گوسالہ پرستی نہیں کی، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے گوسالہ پرستوں کو سختی سے روکا بھی نہیں کہ مبادا خونریزی ہو جائے، اس اندیشہ کا حامل ہونا ان کی شان توحید کے خلاف تھا، شرک کی مقاومت کے لئے انھیں اٹھ جانا چاہئے تھا، اس اندیشہ کی انھیں قطعاً پروا نہیں کرنی چاہئے تھی، اب جب توبہ کی باری آئی توحیٰ قتل نے توبہ اسی شئی کو قرار دیا جس کے اندیشہ کی بنا پر انہوں نے بنی عن الشریک نہیں کی تھی، اب فرمایا جا رہا ہے کہ توبہ یہ ہے کہ تم دونوں فریق ایک دوسرے سے قتال کرو، قتال کی دو صفیں قائم کی جائیں، ایک طرف بچھڑے کے پیجاری ہوں دوسری طرف وہ ہوں جنہوں نے بچھڑے کی پوجا نہیں کی تھی، اس قتال میں فریقین کے جو لوگ بھی مارے جائیں گے وہ شہید ہوں گے اور جو زندہ رہیں گے وہ مقبول التوبہ ہوں گے۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ قتال علیکم سے پہلے فقیہ تم محمدؐ ہے۔ بیضاوی نے فتوٰ بوا الیٰ بارئکم کی دو تفسیریں کی ہیں، اول فاعزموا علی التوبۃ الخ دوم فتوبوا فاقتلوا۔ تشریح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے لئے اگر سزا صرف قتل تجویز ہوتی تھی تو وہ قرآن کریم میں فاقتلوا انفسکم کا فتوٰ بوا پر عطف، عطف شئی علی شئی ہوا اس لئے فتوٰ بوا سے غم توبہ مراد ہوگی معنی ہوں گے پس توبہ کا غم کر دو اور اپنے آپ کو قتل کرو، اور اگر بنی اسرائیل سے یہ کہا گیا تھا کہ اظہار ندامت کرو، جس کی ایک صورت قتل نفس ہے تو پھر توبہ کی وہ تفسیر ہوگی جس کی طرف بیضاوی نے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی "ادفتوبوا فاقتلوا انفسکم۔"

قاضی نے فاقتلوا انفسکم کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے خودکشی بھی مراد ہو سکتی ہے اور نفس کشی بھی، خودکشی کا مطلب یہ ہے کہ گوسالہ پرستی کرنے والے خود کو قتل کریں اور ارتداد کے سزا اپنے ہاتھ سے اپنے اوپر

جاری کریں، نفکشی یا قطع شہوات کی تفسیر کو تفسیر نہیں رمز کیا جاسکتا ہے، قاضی کے اس طریق تفسیر کو فقہاء اسلام اور محدثین کرام پسند نہیں کرتے کہ وہ صوفیہ کے بیان کردہ رموز و اسرار کو تفسیر کے اسلوب میں بیان کر جاتے ہیں، ہم نے جزو اذل کے مقدمہ میں اس پر کچھ روشنی ڈالی ہے، فتوہ کی فاء سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور مابعد سبب ہے، ماقبل میں گوسالہ پرستی کا ذکر ہے، گوسالہ پرستی سبب ہے، وجوب توبہ کا، فاقتلوا انفسکم کی فاء تعقیب کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے چنانچہ قتل نفس مرتب ہے وجوب توبہ پر پہلے توبہ واجب ہوتی پھر قتل نفس ضروری ہوا۔

فتاب علیکم اگر کلام نمونی ہے تو اس سے پہلے محذوف ہو فیو الا جملہ بصورت شرط ہوگا اور ثاب سے پہلے قتل کا لفظ مقدر ہوگا عبارت ہوگی ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم۔ اور اگر یہ امر تھا کی طرف سے خطاب ہے تو جملہ کی تقدیر اس طرح ہوتی ففعلتم ما امرتم بہ فتاب علیکم۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى كُنْ تَوَّابًا لِّكَ لَاجِلٌ قَوْلِكَ اُولٰٓئِكَ نَقَرَلٰكَ حَتّٰى تَرٰى اِلٰهَ جَهَنَّمَ عِيَا نَا وَهٰى فِى الْاَصْلِ مَصْدَرٌ قَوْلِكَ جَهَنَّمَ بِالْقِرَاۤءَةِ اسْتَعِيرَتْ لِلْمُبَايَنَةِ وَنَصَبَهَا عَلَى الْمَصْدَرِ لِانْهَآ نَوْعٌ مِنَ الرُّوْبِيَةِ اَوِ الْحَالِ مِنَ الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُولِ وَقُرِئَ جَهَنَّمَ بِالْفَتْحِ عَلَى اَنَّهَُا مَصْدَرٌ كَالْغَلْبَةِ اَوْ جَمْعٌ جَاهُكَ لَكْتِبَةٍ فَيَكُونُ حَالًا اَوِ الْقَائِلُونَ هُمُ السَّبْعُونَ الَّذِيْنَ اخْتَارَهُمُ مَّوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْمِيقَاتِ وَقِيلَ عَشْرَةٌ الْاَنَ مِنَ قَوْمِهِ وَالْمُؤْمِنُ بِهِ اِنَّ اِلٰهَ الَّذِىْ اَعْطَاكَ التَّوْرَةَ مَكَامِكَ اَوَا نَكَ نَبِىً فَاَخَذَتْكُمْ الصُّعْقَةُ لِقَرْطِ الْعِنَادِ وَالتَّعْنَتِ وَطَلَبُ الْمُسْتَحِيلِ فَانْهَمُ ظَنُّوْا اَنَّهُ تَعَالٰى يَشْبَهُ الْاَجْسَامَ فَطَلَبُوْا رُؤْيَاهُ اِلِجْسَامِ فِى الْجِهَاتِ وَالْاَحْيَا زِ الْمَقَابِلَةِ لِلرَّائِىِّ وَهٰى مَحَالٌ بَلِ الْمُمْكِنُ اِنْ يَّرٰى رُؤْيَا مَنْزَهَةٍ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَذٰلِكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ فِى الْاٰخِرَةِ وَالْاَفْرَادِ مِنَ الْاَنْبِيَاۥ فِى بَعْضِ الْاَحْوَالِ فِى الدُّنْيَا قَبْلَ جَاۤءَتْ نَارٌ مِّنَ السَّمَآءِ فَاحْرَقَتْهُمْ وَقِيلَ صَبْحَةٌ وَقِيلَ جُنُودٌ سَمِعُوا بِحُسْنِهَا فَخَرُّوا صٰعِقِيْنَ مِثْلِيْنِ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ مَا اَصَابَكُمْ بِنَفْسِهِ اَوْ اَثَرُهُ ثُمَّ يَعْثُرُكُمْ

مَنْ بَعْدَ مَوْتِكُمْ سَبَبُ الصَّاعِقَةِ وَقِيْدُ الْبَعْثِ بِالْمَوْتِ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ عَنْ
عَمَاءٍ أَوْ نَوْمٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ثَمَّ بَعَثْنَاهُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نِعْمَةُ الْبَعْثِ أَوْ مَا
كَفَرْتُمُوهُ لِمَا رَأَيْتُمْ بِإِسْأَلِ اللَّهِ بِالصَّاعِقَةِ

ترجمہ

(آیت) اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو حکم
کھلا دیکھ لیں، تو تم کو کرکڑی نے آیا اور حال یہ تھا کہ تم دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارا
مرنے کے بعد زندہ کیا تاکہ تم شکر ادا کرو،

(عبارت) "لَا" کے معنی ہیں تمھارے کہنے کی وجہ سے، یعنی تمھارے کہنے کی وجہ سے ہم ہرگز ایمان
نہیں لائیں گے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم تمھارے اقرار نہیں کریں گے، جہرۃ کے معنی ہیں آنکھوں سے دیکھنا،
اور دراصل یہ لفظ جہرۃ بالقراءة کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں باوازی بلند قراءت کرنا، مجازاً شاہد
کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کا نصب مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ یہ رویت کی ایک قسم
ہے، یا نوری اللہ کے فاعل یا اُس کے مفعول بہ سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

اور ایک قراءت جہرۃ بفتح الہاء بھی ہے، اس صورت میں غلبۃ کے وزن پر مصدر ہے یا
جمع ہے جیسے کتبۃ جمع ہونے کی صورت میں حال ہوگا، اور حتیٰ نری اللہ جہرۃ کہنے والے وہ ستر آدمی
ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بیقات کے لئے منتخب کیا تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ لوگ قوم موسیٰ کے
دس ہزار نفر تھے، اور لیں نومین لک کا مؤمن بہ "ان اللہ الذی الخیر ہے یعنی انہوں نے جس چیز
پر ایمان لانے کی نفی کی تھی وہ یہ بات تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو توریت عطا کی ہے اور آپ سے کلام کیا
ہے، یا یہ کہ آپ نبی ہیں، فاخذ تکم الصاعقة، کرکڑ کا آئینا، تمھاری انتہائی ہٹ دھرمی، دشواری
اور حال طبع کی وجہ سے ہوا، کیونکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اجام کے شاہ ہے لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ
کی رویت کا اس طرح مطالبہ کیا جیسے اجام کی رویت ہوتی ہے کہ وہ رائی کی جہت اور اس کے سامنے کے حیث
میں ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا اس طرح مرنے ہونا محال ہے بلکہ ممکن یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت اس طرح حاصل
ہو کہ وہ کسی قسم کی کیفیت سے پاک ہو، اور آخرت میں مومنین کو یہ رویت حاصل ہوگی اور بعض اوقات دنیا میں
انبیاء کرام کو اس طرح کی رویت حاصل ہو جاتی ہے۔

صاعقہ نے آیا۔ بعض نے کہا کہ صاعقہ آسمان سے آنے والی ایک آگ تھی جس نے ان سب کو
جلا دیا، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک چنگھاڑ تھی، اور بعض نے کہا کہ لکڑی تھی جن کے آنے کی انھوں نے آواز
سنی اور بے ہوش و بے جان ہو کر زمین پر گر گئے اور ایک رات اور ایک دن یوں ہی پڑے رہے۔

وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ بعینہ اُس چیز کو دیکھ رہے تھے جس نے تم کو بکڑیا تھا، یا اس کے آثار و نشانات
کو دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارے مرنے کے بعد زندہ کیا۔ یہ موت بھلی کی کرکڑ کی وجہ سے ہوئی تھی
اور بعت کو موت کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ بعت کبھی بے ہوشی یا نیند کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے "ثم بعثناهم" تاکہ تم شکر ادا کرو یعنی زندہ کرنے کی نعمت کا شکر ادا کرو، یا جس چیز کا تم نے انکار کیا تھا اس پر ایمان لانے کا شکر ادا کرو۔ کیونکہ بجلی اور کرک کی صورت میں تم نے اللہ تعالیٰ کی طاقت کا کچھ اندازہ کر لیا۔

تشریح

ابن جریر کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں گوسالہ پرستی کا واقعہ پیش آنے کے بعد یہ واقعہ پیش آیا ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام گوسالہ کے بارے میں حضرت ہارون علیہ السلام سے گفتگو کر چکے اور سامری کی باز پرس کر چکے اور گوسالہ کو جلا کر اس کی راکھ دریا میں پھینکوا چکے تو بنی اسرائیل میں سے شتر منتخب افراد کو لے کر طور کی طرف روانہ ہوئے تاکہ قوم کی طرف سے یہ لوگ نماز و روزہ کے ذریعہ اپنی تطہیر کریں اور قوم نے جو کچھ کیا اس کی معافی چاہیں، ایک وقت خاص پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وعدہ فرمایا تھا، یہ لوگ کہنے لگے کہ ہم کو بھی کلام الہی سنوا دیجئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باگاہ الہی سے استیذان کیا، وہاں سے اذن ملا، حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جب کلام ہوتا تھا تو آپ کے چہرہ اور سے ایسا نور اٹھتا تھا جسے دیکھنے کی کسی میں تاب نہیں تھی، اس لئے انتظام قدرت کی طرف سے یہ ہوا کہ پورے علاقہ طور پر رقیق بادل چھا گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اسی بادل میں لے لیا گیا اور قوس کو آپ سے قریب رکھا گیا، وہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور اوامروا نواہی نازل فرمائے غالباً قوم سجدے میں پڑی ہوئی تھی، کلام ختم ہوا، یہ لوگ سجدے سے اٹھے تو کہنے لگے، لَبَّيْكَ يَا رَبُّ، لَبَّيْكَ يَا رَبُّ، لَبَّيْكَ يَا رَبُّ، ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، یعنی ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی سائتر اور حجاب نہ ہو، اس گستاخانہ مطالبہ پر ان پر صاعقہ نازل ہوا اور وہ ایک شب و روز مرے پڑے رہے پھر حضرت موسیٰ و حضرت ہارون نے دعا کی تب ان کو زندہ کر دیا گیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ حکم بھی ہوا کہ گوسالہ پرستی کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کریں۔

حزق ۲۰۔ ماخوذ ہے جہر الوکیہ سے یہ اُس وقت بولتے ہیں کہ جب کنوئیں کے پانی پر چڑھا ہو اسی کا غلاف اتار دیا جائے اور پانی صاف دکھائی دینے لگے، الصاعقۃ ہر خوفناک اور ہولناک چیز صاعقہ ہے خواہ آگ ہو، بجلی ہو، چنگھاڑ ہو یا زلزلہ ہو، صاعقہ کا لفظ ہلاک کر دینے والی شئی کے لئے خاص نہیں ہے بے ہوشی کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا۔ ثم بعثناکم من بعد موتکم۔ بعث کے معنی ہیں کسی شئی کو اس کے مقام سے اٹھا دینا، کہتے ہیں بعثت الراحلة "یہ اس وقت کہتے ہیں جب اونٹنی میٹھی ہوئی ہو اور اس کو سفر وغیرہ کے لئے اٹھا دیا جائے، مردوں کو زندہ کرنا بھی ان کو ان کی جگہ سے اٹھانا ہے اس لئے بعث کا لفظ مردوں کو زندہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ سُدٰی نے اس موقع پر ایک نئی تفسیر اختیار کی ہے وہ یہ کہ یہاں بعث کے معنی ہیں نبی بنانا، اور آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی بعض اجزاء جو واقعہ میں مقدم ہیں وہ یہاں ذکر میں مؤخر ہیں، اسی طرح جو ذکر میں مقدم ہیں وہ واقعہ میں مؤخر ہیں۔ پس مراد باری اس طرح ہے فاخذنکم الصاعقۃ فاجبینکم من بعد موتکم و انتم تنظرون ثم بعثناکم لعلکم تشکرون۔ یعنی تم کو بجلی یا آگ نے آکر ہلاک کر دیا

پھر تمھارے مرنے کے بعد ہم نے تم کو زندہ کیا اور تم ہمارے زندہ کئے جانے کو دیکھ رہے تھے پھر ہم نے تم کو نبی بنایا تاکہ تم شکر ادا کرو۔

سُدی کی یہ تفسیر ابن جریر اور دیگر مفسرین کے یہاں قابل قبول نہیں ہے، جمہور کے نزدیک بعث کے معنی زندہ کرنے کے ہیں۔

لا جمل قولك اولن نقرلك . لن نومن لك میں لام نومن کے بعد آ رہا ہے، ایمان کے صلہ میں بار آتی ہے لام نہیں آتا اس لئے بیضاوی نے دو لفظ بڑھائے ہیں جن سے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ لام نومن کے صلہ یا اس کو متعدی بنانے کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ یہ لام علت کے معنی کے لئے ہے، یا یہ کہنے کو نومن میں تقریبی اقرار کے معنی کی تفسیر کی گئی ہے اور مقلوہ یعنی جس کے لئے یا جس کے حق میں اقرار کیا جاتا ہے اُس پر لام داخل کیا گیا ہے، اور جس چیز کا اقرار کرنے یا نہ کرنے کی بات ہو رہی ہے وہ محذوف ہے جس کو مفسر نے والمومن به ان الله الذى اعطاك التوراة الخ سے بیان کیا ہے، معنی ہوں گے اے موسیٰ ہم تمھارے لئے اس کا اقرار نہ کریں گے کہ تم سے اللہ تعالیٰ نے کلام کیا،

جہرۃً۔ بسکون ہاد اور بفتح ہاد دونوں طرح پڑھا گیا ہے، بسکون ہاد کی صورت میں مصدر ہے، اور بفتح ہاد جاہرۃً کی جمع ہے۔ جہرۃً کے اصل معنی ہیں با آواز بلند قرارت کرنا، یہاں مشاہدہ اور پردہ دیکھنے کے بارے میں مجازاً استعمال ہوا ہے، نرۃً یعنی دیکھنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں، آنکھ سے دیکھنا دل سے دیکھنا، نیز پردہ سے دیکھنا بے پردہ دیکھنا، جہرۃً نے نرۃً کی نوعیت متعین کر دی اس لئے یہ مفعول مطلق برائے نوع ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ جہرۃً کو بفتح ہاد کی صورت میں بھی مصدر قرار دیا جاسکتا ہے جیسے غلبۃً بفتح لام مصدر ہے۔

وَوَلَّكْنَا عَلَيْكُمْ أَغْمَامَ سَخَرَانِ اللَّهُ لَهُمَا السَّحَابُ يَظْلُمُهُمُ مِنَ الشَّمْسِ حِينَ كَانُوا فِي
الْتَّيْهِ وَانْزَلْنَا عَلَيْكُمْ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ وَالتَّرْجَمِينَ وَالسَّمَاءَ قِيلَ كَانَ يَنْزِلُ
عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءُ مِثْلُ الثَّلَاجِ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى الطَّلُوعِ وَيُجِثُ الْجَنُوبُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَيَنْزِلُ
بِالْليلِ عَمُودٌ نَّاسِرونَ فِي ضَوْءِهِ وَكَانَتْ ثِيَابُهُمْ لَا تَسْمُومُ وَلَا تَبْلُ كُنُوا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ عَلَى إِرَادَةِ الْقَوْلِ وَمَا ظَلَمُونَا فِيهِ اخْتَصَارًا وَاصِلُهُ فَظَلَمُوا
بِأَن كَفَرُوا هَذِهِ النِّعَمَ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ بِالْكَفَرِ
لأنه لَا يَتَخَطَّاهُمْ ضَرَّةٌ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ يَعْنِي بَيْتَ الْمُقَدَّسِ وَقِيلَ
ارْجِعُوا وَارْجِعُوا بَعْدَ الْتَّيْهِ نَكُوتُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَعَدًا وَاسْعًا نَصَبَ عَلَى

المصدر والحوال من الواو وَاَدْخُلُوا الْبَابَ اى باب القرية او القبلة التى كانوا
يصلون اليها فانهم لم يريدوا بيت المقدس فى حيوة موسى عليه السلام سُجَّدَا
متطامنين مخبئين او ساجدين الله تعالى شكرا على اخراجهم من التيه
وَقُولُوا حِطَّةٌ اى مسئلتنا او امر كحطة وهى فعلة من الحط كالجلسة وقرئ
بالنصب على الاصل بمعنى حُطَّ عَنَّا ذُنُوبَنَا حِطَّةً او على انه مفعول قولوا اى
قولوا هذه الكلمة وقيل معنا امرنا حطة اى نُحِطُّ فى هذه القرية ونقيم بها
نَغْفِرُ لَكُمْ خُطْيَكُمْ بسجودكم ودعاءكم وقرأنا نافع بالياء وابن عامر بالتاء على
البناء للمفعول وخطايا اصله خطايي كخطائع فعند سيويه ابدلت الياء الزائدة
همزة لوقوعها بعد الالف واجمعت همزتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت
الفاو وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة
على الياء ثم فعل بهما ما ذكر وسَنَزَيْدُ الْمُحْسِنِينَ هـ ثوابا جعل
الامثال توبة للمسي وسبب زيادة الثواب للمحسن واخرجه عن صورة
الجواب الى الوعد ايها ما بان المحسن يصدق ذلك وان لم يفعله فكيف
اذ افعله وانه يفعله لامحالة فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ
يدلوا بما امروا به من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض
الدنيا فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا كَرِمًا مَّالَغَةً فى تقييده امرهم واشعارا
بان الانزال عليهم تظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه او على انفسهم بان
تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب سلاكلها رَجَزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا
يَفْسُقُونَ هـ عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز فى
الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فيه

والمراء به الطاعون روى انه مات به في ساعة اربعة وعشرون ألفا

ترجمہ

(آیات) اور ہم نے تمہارے اوپر بادلوں کا سایہ کیا اور تمہارے اوپر مَنّ و سلویٰ اتارا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو روزی دی ہے اُس میں سے پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے، اور جب ہم نے کہا کہ اس سببی میں داخل ہو اور اس میں سے جہاں سے چاہو با فراغت کھاؤ اور دروازے میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا اور کہتے جانا تو یہ ہے تو بخش دیں گے ہم تمہارے لئے تمہاری خطاؤں کو اور نکوکاروں کو عنقریب مزید عطا کریں گے، تو بد لہ میں ظالم کہنے لگے ایسی بات جو اُس بات کے سوا تھی جو اُن سے کہی گئی تھی، تو ہم نے اُن لوگوں کے اوپر جنہوں نے ظلم کیا آسمان سے عذاب اتارا، اس سبب سے کہ وہ نافرمانی کرتے تھے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | جس وقت بنی اسرائیل میدانِ تیبہ میں بھٹک رہے تھے اُس وقت

اللہ تعالیٰ نے اُن کے لئے بادلوں کو حکم دیا کہ اُن کے اوپر دھوپ سے سایہ کریں، مَنّ سے مراد ترنجبین اور سلویٰ سے مراد سمانی پرندہ جو بیڑ کی شکل کا ہوتا ہے لیکن اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ طلوع فجر سے لے کر طلوع آفتاب تک پالے اور برف کی طرح ان پر مَنّ اترتا تھا اور بادِ جنوبی اُن کے لئے سمانی پرندے لاتی تھی، اور رات کو روشنی کا ستون اترتا تھا، جس کی روشنی میں چلتے تھے، اور ان کے پیڑے نہ میلے ہوتے تھے اور نہ بوسیدہ ہوتے تھے، کلو امن طیبات مار زقنا کہہ سے پہلے قول کا کلمہ مراد ہے یعنی قلنا مقدر ہے، وما ظلمونا اس ترکیب میں اختصار ہے۔ اصل عبارت یوں ہے فظلمونا بأن کفروا هذه النعم وما ظلمونا تو انہوں نے ظلم کیا جس کی صورت یہ ہوئی کہ ان نعمتوں کی ناشکری کی اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے کیونکہ ناشکری کر رہے تھے، اس لئے کہ ناشکری کا وبال ان ہی پر پڑنے والا تھا، ان سے ہٹ کر کسی اور پر پڑنے والا نہیں تھا، واذا قلنا ادخلوا هذه القرية۔ قریہ سے مراد بیت المقدس ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ ارچا ہے، اس قریہ میں داخلہ کا حکم میدانِ تیبہ کے بعد ہوا ہے۔ فكلوا منها حيث شئتم رغداً۔ رغداً کے معنی وسعت کے ساتھ ہیں اور یہ کلو کا مفعول مطلق ہے اس بنا پر منصوب ہے یا کلو اکی ضمیر مخاطب واؤ سے حال واقع ہے، واذا دخلوا الباب باب سے مراد باب القریہ ہے یا باب القبلة ہے جس کی طرف رخ کر کے وہ لوگ نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ بیت المقدس میں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیا مبارک میں داخل نہیں ہو سکے تھے، سجدتاً یعنی تواضع کرتے ہوئے، جھکے ہوئے یا میدانِ تیبہ سے نکلنے کے شکر یہ میں اللہ تعالیٰ کا سجدہ کرتے ہوئے، حطّۃ کے معنی ہیں مسئلہ حطّۃ۔ ہماری درخواست یہ ہے کہ ہمارے گناہ معاف فرما دے، یا معنی ہیں اَمْوَالِ حَطّۃ اے اللہ تیری شانِ عفو کی ہے، اور یہ حطّۃ سے فعلتہ یعنی اتم ہے، جیسے جلسۃ بمعنی ہیئتِ جلوس، اور ایک قرارِ حطّۃ نصب کے ساتھ ہے یاصل تقدیر کی بنیاد پر ہے معنی ہوں گے 'حُطّ غناؤنا فینا حطّۃ' ہمارے گناہوں کو ہمارے اوپر سے اتار دیجئے، معاف فرما دیجئے یا یہ منصوبہ فَعُولاً کا مفعول بہ ہونے کی بنا پر معنی فَعُولُ هذه الكلمة اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ

معنی میں اُمُرٌ بِحِطَّةٍ، یعنی ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اس سب سے اُمُر میں قیام کریں، تَعَفُّفٌ لِّکَلِّهِمْ خَطَايَاکُمْ یعنی تمہارے سجدہ اور تمہاری دعا کی وجہ سے ہم تمہاری خطاؤں کو معاف فرما دیں گے، نافع کی قرأت تَعَفُّفٌ لِّکَلِّهِمْ يَاءُ کے ساتھ بصيغة غائب بھول ہے اور ابن عامر نے تَعَفُّفٌ لِّکَلِّهِمْ بصيغة مجهول ثبوت قرأت کی ہے ان دونوں قرأتوں کی روشنی میں معنی ہوں گے بخش دی جائیں گی تمہارے لئے تمہاری خطائیں۔
خطایا در اصل خطائی بروزن فعال بتقدیم یاء علی الهمزة تھا کیونکہ یہ جمع ہے خطیئة کی جس میں یاء ہمزہ پر مقدم ہے، جیسے خضایع جمع ہے خضیعة (جانور کے پیٹ کا گڑا گڑانا) کی یاء، الف کے بعد واقع ہے اس لئے ہمزہ سے تبدیل ہو گئی خطائی ہو، ہمزہ ثانیہ کو ماقبل کے مکسور ہونے کی وجہ سے یاء سے بدل دیا خطائی ہو، ہمزہ خود حرف ثقیل ہے۔ مزید براں یہ کہ اس پر کسرہ جیسی ثقیل حرکت اس پر مستزاد یہ کہ بعد میں کسرہ کی ہم جنس یاء بھی ہے تو یا ثقل در ثقل ہے، لہذا کسرہ کو فتح سے بدل دیا خطائی ہو۔ یاء متحرک ماقبل مفتوح یاء کو الف سے بدل دیا خطاء ہو گیا، اب ہمزہ دو الفوں کے درمیان واقع ہے، اور ہمزہ اور الف متشابه ہیں تو گویا تین الف جمع ہو گئے لہذا ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا خطایا ہو گیا، حاصل یہ کہ سیبویہ کے قول کے مطابق اس میں پانچ تغیرات ہوئے۔ یاء زائدہ کو ہمزہ سے تبدیل کرنا۔ ہمزہ اصلہ کو یاء سے تبدیل کرنا۔ کسرہ کو فتح سے تبدیل کرنا۔ یاء اصلی کو الف سے بدل دینا۔ ہمزہ زائدہ کو یاء سے بدلنا۔

خیل نخوی کے نزدیک خطایا کی اصل خطائی بتقدیم ہمزہ ہے اس کے بعد اس میں وہی تعلیل ہوئی جو ابھی ذکر ہوئی، وسنزد المحسنین۔ اور عنقریب ہم نکو کاروں کو مزید عطا کریں گے، یعنی ثواب مزید عطا کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے امتثال امر کو گنہگاروں کے لئے توبہ اور مغفرت قرار دیا، اور نکو کاروں کے لئے زیادتی اجر کا باعث قرار دیا، اور یہ ترکیب جواب امر کے طور پر نہیں ہے، اگرچہ جواب امر ہونا تو تَعَفُّفٌ لِّکَلِّهِمْ طرح مجزوم ہونا اور یوں فرمایا جانا وَنَزِدَ الْمُحْسِنِينَ، غرضیکہ جواب کی صورت سے نکال کر اس کو مستقل وعدہ قرار دیا یہ خیال دلالت کے لئے کہ نکو کار اس زیادتی اجر کے درپے ہے، اس کو یہ اجر کی زیادتی مل کر رہے گی۔ اگرچہ وہ امتثال امر نہ کرے اس سے اندازہ کیجئے کہ جب وہ امتثال اجر کرے گا تو اس کے اجر کا کیا عالم ہوگا؟ اور یہ طے شدہ امر ہے کہ وہ امتثال امر ضرور کرے گا، امتثال امر سے مراد ہے، باب القریہ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا، اور حِطَّةٌ کہنا حق تعالیٰ نے مغفرت کو تو قولوا اور ادخلوا پر موقوف کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اسے بدکاروں اور اے گنہگارو! اگر تم باب القریہ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوئے اور تم نے حِطَّةٌ کی صدا لگائی تو تم تمہارے گناہوں کو معاف فرما دیں گے، یہاں تک امر و جواب امر کا سلسلہ ختم ہو گیا، اب از سر نو نکو کاروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے۔

وسنزد المحسنین۔ جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ محسن کو زیادتی اجر کا ملنا سابقہ امتثال امر پر موقوف نہیں ہے، گو اُن سے توقع یہی ہے کہ وہ امتثال امر کریں گے۔

نَبِّذِ الَّذِينَ ظَلَمُوا اقْوَلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ۔ یعنی جس توبہ و استغفار کا اُن کو حکم دیا گیا تھا انہوں نے اُس کے بدل میں وہ چیزیں طلب کیں جن کی ان کے نفس میں خواہش پیدا ہوئی یعنی سامان دنیا۔

فَاَنْزَلْنَا عَلٰی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا - الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا کو کُمر ذکر کیا گیا ہے، تاکہ اُن کے معاملہ کی قیامت کے اظہار میں زور پیدا ہو، اور یہ معلوم کہ اُن کے اوپر عذاب کا نازل کرنا اُن کے اس ظلم کی وجہ سے تھا کہ انھوں نے غیر مامور بہ کو مامور بہ کی جگہ پر رکھا۔ یا یہ کہنے کے انہوں نے اپنی جانوں پر یہ ظلم کیا تھا کہ جو امور اُن کی ذات کی نجات کا باعث تھے ان کو چھوڑ کر ایسے امور اختیار کئے تھے جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئے۔

رَجَزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ۔ یعنی ایسا عذاب جس کا آسمان سے نزول طے ہو چکا تھا، اور یا سنگ فسق کی وجہ سے ہوا، اور رَجَز درحقیقت وہ شئی ہے جس سے ناگواری ہو، اور رَجَز بھی اسی معنی میں ہے، اور رَجَز بضم الراء اسی کا ایک لغت ہے، اور رَجَز سے مراد طاعون ہے، منقول ہے کہ ایک ساعت میں ۲۴ ہزار آدمی مر گئے۔

وَ اِذِ اسْتَسْقٰی مُوسٰی لِقَوْمِهٖ مَا عَطَشُوْا فِی السِّبْءِ فَقُلْنَا اَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ
اللامر فیہ للعہد علی ما رونی انہ کان حجرا طوریا مکعبا حملہ معہ وکان تنبع
من کل وجہ ثلث اعین یسبل کل عین فی جدول الی سبط وکانوا ستمانۃ الف
وسعۃ المعسکرا ثنا عشر میلًا و حجرا الہبط ادم من الجنة ووقع الی شعیب
فاعطاه مع العصا وَا لَحَجَرَ الَّذِی فَرَّبَتْ بُوہ لما وضعہ علیہ لیغتسل ویراہ اللہ
تعالٰی بہ عمار موعہ من الازرۃ فاشار الیہ جبرئیل بحملہ اولجنس و هذا اظهر
فی الحجۃ قیل لم یامرہ ان یضرب حجرا بعینہ و لکن لما قالوا کیف یتابوا
فَضِیْنَا اِلٰی اَرْضٍ لَّاحْجَارَۃٍ بِهَا حَمَلٌ حَجَرًا فِی فِجْلَاتِہٖ وَ کَانَ یضربہ بعصا
اِذَا نَزَلَ فِی نَفْجَرٍ و یضربہ بہا اِذَا ارْتَحَلَ فِی بَیْسٍ فَقَالُوا اِنْ فَقَدَ مُوسٰی عَصَاہُ
مَتَاعَطَشًا فَاَوْحٰی اللہ تعالیٰ الیہ لَا تَقْرَعُ الْحَجَارَۃَ وَ کَلِمَہَا یُطْعَمُکَ لَعَلَّہُمْ
یَعْتَبِرُوْنَ وَ قِیلَ کَانَ الْحَجَرُ مِنْ رِخَامٍ وَ کَانَ ذِرَاعًا فِی ذِرَاعٍ وَ الْعَصَا عَشْرَۃً
اِذْ رَعٰ عَلٰی طَوْلِ مُوسٰی مِنْ اَسِ الْجَنۃِ وَلَہٗ شَعْبَتَانِ تَتَّقِدَانِ فِی الظِّلْمَۃِ

ترجمہ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم کے لئے پانی کی دعا کی، تو ہم نے کہا کہ اپنے عصا سے پتھر کو مارو۔

ترجمہ عبارت مع التشریح

یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب اُن کو میدانِ تیبہ میں پیاس لگی تھی، الحجر اس میں لام تعریف عہد فارجدی کا ہے، یعنی الحجر سے ایک متعینہ پتھر مراد ہے جو کوہ طور سے لیا گیا تھا، وہ چار کوڑوں کا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُس کو ساتھ لے لیا تھا، اس کے ہر کونے سے تین چٹے ابلتے تھے، ہر چٹہ ایک مالی کی صورت میں ایک فائدہ ان تک پہنچتا تھا بنی اسرائیل کی تعداد چھ لاکھ تھی، اور لشکر کی وسعت بارہ میل میں پھیلی ہوئی تھی، یا وہ پتھر مراد ہے جسے حضرت آدم علیہ السلام جنت سے لے کر اُترے تھے، پھر وہ حضرت شعیب علیہ السلام تک پہنچا، حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا کے ساتھ یہ پتھر بھی عنایت فرمایا، یا یہ وہ پتھر ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غل کے وقت اپنے کپڑے رکھ دیے تھے اور وہ کپڑے لے کر بھاگ پڑا تھا، وہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس عیب سے بری کرنا چاہتا تھا جس کی بنی اسرائیل نے آپ پر تہمت رکھی تھی یعنی انتقالِ نصیبین، گویا وہ پتھر جب کپڑے لے کر بھاگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لوگوں نے دیکھ لیا کہ اُن میں یہ عیب نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت جبرائیل علیہ السلام نے مشورہ دیا کہ اس کو اٹھا لیجئے اور ساتھ رکھتے، یا الحجر کا لام تعریف جنس کے لئے ہے یہ توجہ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس سے حجت پوری طرح قائم ہو جاتی ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ پانی کا پھوٹ نکلنا کسی خاص پتھر کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ خالص معجزہ نبی تھا۔

قبل لم یا مرہ ان یضرب حجرا بعاینہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر لام کو جنس پر محمول کریں گے تو مفہوم یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی معینہ پتھر پر ضرب لگانے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ پتھر کی جنس میں سے کسی بھی پتھر پر مارنے کا حکم تھا، لیکن روایات بنی اسرائیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے اس اندیشہ کا اظہار کیا کہ جب ہم ایسی زمین پر پہنچیں گے جہاں کنکر پتھر نہیں ہیں تو ہمارا کیا حال ہو گا یعنی وہاں کس چیز پر عصا مار کر پانی نکالا جائے گا؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے جھیلے میں پتھر رکھ لیا اور جب کہیں قیام فرماتے تھے تو اسی پتھر پر عصا مارتے تھے اور وہ پھوٹ نکلتا تھا، پھر جب کوچ کرنا ہوتا تھا تو پھر اس پر عصا مارتے تھے وہ خشک ہو جاتا تھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک متعینہ پتھر تھا یعنی وہ پتھر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جھیلے میں تھا، لہذا جنس کے معنی کیوں کر صحیح ہوئے؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وہ پتھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حیثیت سے نہیں لیا تھا کہ معین طریقہ براسی کو لینے کا حکم دیا گیا تھا بلکہ اس لئے لیا تھا کہ جنس حجر کا وہ بھی ایک فرد ہے۔

فقالوا ان فقد موسیٰ عصا۔ عصا اور حجر کے بارے میں جو تفصیل روایت بیضاوی نے ذکر کی ہے یہ اسی کا جزو ہے یعنی بنی اسرائیل جب حجر کے بارے میں مطمئن ہوئے تو انہوں نے عصا کے بارے میں اندیشہ ظاہر کرنا شروع کئے، کہنے لگے کہ اگر عصا موسیٰ گم ہو گیا تو ہم پیاس سے مر جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ پتھر کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے، اس سے صرف کبد و وہ تمہاری اطاعت کرے گا، شاید بنی اسرائیل اس سے سبق حاصل کریں، کہا جاتا ہے کہ وہ پتھر پتلا سا تھا اور ایک ہاتھ لمبا اور ایک ہاتھ چوڑا تھا، اور عصا دس ہاتھ کا تھا، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قد کے بقدر جنت کے درخت موز کی لکڑی کا تھا، اس میں دو شاخیں تھیں جو رات میں روشن ہو جاتی تھیں۔

فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا مَّتَّعَ بِحَدِّ وَقْفٍ تَقْدِيرُهُ فَاِنْ ضَرَبَتْ فَقَدْ
 انْفَجَرَتْ اَوْ فَضَرَبَ فَاِنْ فَجَرَتْ كَمَا فِي قَوْلِهِ قَتَابٌ عَلَيْكُمْ وَقُرْئُ عَشْرَةٌ بِكُسْرِ
 الشَّيْنِ وَفَتْحِهَا وَهَمَا بَعَثَانِ فِيهِ قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ كُلَّ سَبْطٍ مَشَرَّ بِهَمُّ
 بَعَيْنُهُمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ مِنْهَا كُلُّوْا وَاَشْرَبُوا عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ مِنْ رَزَقِ اللّٰهِ يَرِيدُ بِهِ
 مَا رَزَقَهُمْ مِنَ الْمَنِّ وَالسَّلَوى وَمَاءُ الْعَيُونِ وَقِيلَ الْمَاءُ وَحْدَةً لَّانَّهُ يَشْرَبُ
 وَيُوكَلُ مَا يَنْبَغِي بِهِ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ وَلَا تَعْتَدُوا وَاِحَالَ فَسَادُكُمْ
 وَاِنْ مَاقِيْدَةً لَّانَّهُ وَاِنْ غَلَبَ فِي الْفَسَادِ فَقَدْ يَكُونُ مِنْهُ مَا لَيْسَ بِفَسَادٍ
 مِّمْقَابِلَةِ الظَّالِمِ الْمُعْتَدِي بِفَعْلِهِ وَمِنْهُ مَا يَتَضَمَّنُ صِلَاحًا رَاجِحًا لِقَتْلِ الْخَضِرِ
 الْغُلَامِ وَخَرْقِهِ السَّفِينَةِ وَيَقْرِبُ مِنْهُ الْعَبَثُ غَيْرَ اَنَّهُ يَغْلِبُ فَيَمَازِي دَرْكَ حَسَا
 وَمِنْ اَنْكَرِ امْثَالِ هَذِهِ الْمُعْجَزَاتِ فَلِنَايَةِ جِهْلِهِ بِاللّٰهِ وَقَلَّةِ تَدَبُّرِهِ فِي عَجَائِبِ
 صَنْعِهِ فَاَنَّهُ لَمَّا امْكُنَ اَنْ يَكُونَ مِنَ الْاَحْجَارِ مَا يَخْلُقُ الشَّعْرَ وَيَنْفِرُ الْحُلَّ وَيَجْذِبُ
 الْحَدِيدَ لَمْ يَتَيَقَّنْ اَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ حَجَرًا يَسْخَرُهُ لِيَجْذِبَ الْمَاءَ مِنْ تَحْتِ الْاَرْضِ
 اَوْ لِيَجْذِبَ الْهَوَاءَ مِنَ الْجَوَانِبِ وَتَصْيِيرُهُ مَاءً بِقُوَّةِ التَّبْرِيدِ وَمِنْ خِوَالِكَ

ترجمہ آیت پس پھوٹ نکلے اس سے بارہ چشمے، ہر قبیلہ نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر لیا، کھاؤ اور پیو
 اللہ تعالیٰ کی روزی میں سے اور زمین میں فساد بن کر نہ پھرو۔

ترجمہ عبارت التشریح فَاِنْ فَجَرَتْ کا تعلق جملہ محذوفہ سے ہے، تقدیری عبارت ہے قُلْ
 مَضَرْتُ فَقَدْ اَنْفَجَرْتُ۔ یعنی اگر تم نے عصا کو پتھر پر مارا، تو میں ادھر
 مارا اور ادھر چشمہ پھوٹ نکلا۔ یا تقدیری عبارت ہے فَضَرَبْتُ فَاِنْ فَجَرْتُ۔ یعنی موسیٰ نے عصا مارا
 اور چشمہ پھوٹ نکلے، یہ محذوفات و مقدرات ایسے ہی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ قَتَابٌ عَلَيْكُمْ میں
 بیان ہوئے ہیں، اور عَشْرَةٌ کا لفظ جب اثنان یا ثالثہ وغیرہ کے ساتھ مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے تو اس
 کے تین میں دو لغتیں اور بھی ہوتی ہیں، میں کا کسرہ اور شین کا فتح، اور قرآن نے ان دونوں لغات کے ساتھ
 پڑھا ہے، یعنی اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا۔ اور اثنَا عَشْرَةَ عَيْنًا کلُّ اُنَاسٍ سے بنی اسرائیل کا ہر قبیلہ
 اور خاندان مراد ہے، مَشَرَّ بِهَمُّ یعنی وہ چشمہ جس سے اس خاندان کو پانی پینا ہے، کھاؤ و اشربوا اس

سے پہلے مُلْنَا لَہُم مَقْدَرٌ مِّن رِّزْقِ اللّٰہِ۔ رزق سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کیا تھا، یعنی مَن وسلوی اور چشموں کا پانی، پس کلو استوجہ ہے مَن وسلوی کی جانب اور اشْرُوْا متوجہ ہے ماء العیون کی جانب یعنی مَن وسلوی کھاؤ اور چشموں کا پانی پیو، بعض کہتے ہیں رزق سے مراد صرف پانی ہے۔ اس لئے کہ خود پانی پہلے پاتا ہے اور پانی سے جو کچھ اگتا ہے اس کو کھایا جاتا ہے، لہذا کلو واشْرُوْا کا امر اس تفسیر پر بھی منطبق ہے۔

وَلَا تَعْتَوُوا اِیَّیْہِ الْاَرْضِی مَفْسِدِیْنَ۔ لا تعتوا کے معنی ہیں حد سے تجاوز نہ کرو، اور مفسدین لا تعتوا کی غیر فاعل سے حال واقع ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا کہ تم اپنے فساد کرنے کی حالت میں حد سے تجاوز نہ کرو، شاید مقصود یہ ہے کہ نہ فساد کرو اور نہ حد سے تجاوز کرو۔ اور لا تعتوا کو مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ غثی جس سے لا تعتوا بتایا گیا ہے اگرچہ فساد کے معنی میں اس کا استعمال غالب ہے لیکن کبھی ایسی چیز پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو فساد نہیں ہوتی جیسے ظالم مقتدی کے بدلہ میں اس پر اعتداء کرنا یا جو دیکہ فساد نہیں ہے لیکن اس پر عفا کا لفظ بولا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اُس صورت میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جس میں صلاح کا پہلو غالب ہو جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے لڑکے کو قتل کرنا اور کشتی میں شگفت ڈال دینا، پس مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مخاطبین کو اُس چیز سے منع کرنا مقصود ہے جس میں صرف فساد ہی کے معنی ہیں کوئی دوسرا پہلو اس میں نہیں ہے۔

عَثَا، یَعْتَوُ عَثُوًا، باب نصر سے ناقص واوی اور عَثٰی، یَعِثٰی، عَثٰی، وَعِثٰی باب سمع سے افسد کے معنی ہیں ہے، یہ تو اس کا استعمال ناقص کی صورت میں ہے، اور اسی میں معمولی سا قلب کیا جائے تو اجوف یائی عَثٰث، یَعِثْث، عِثْثا ہوتا ہے یہ بھی فساد کے معنی میں ہے۔ بیضاوی چاہتے ہیں کہ ناقص یائی جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے درمیان اور اجوف یائی کے درمیان فرق کریں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عِثْث اگرچہ غثی کے معنی سے قریب ہے لیکن دونوں کے معنی میں فرق ہے، عِثْث عموماً اس فساد میں استعمال ہوتا ہے جو محسوس ہو، اور عَثٰی دونوں میں عام ہے، محسوس میں بھی اور غیر محسوس میں بھی، ومن انکر امثال ہذہ الملعونات عصا کا سانپ بن کر دوڑنے لگنا، جھوٹے سے بھرے بارہ چشموں کی سوتوں کا پھوٹ نکلنا وغیرہ معجزات میں قاضی فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ ان معجزات کے منکر ہیں، لیکن یہ انکار اس پر مبنی ہے کہ منکر اللہ تعالیٰ کی شان سے جاہل ہے اور اس کی عجیب و غریب مخلوقات میں اس نے بہت کم غور کیا ہے، جو لوگ فاعل غمار کے وجود کا اعتقاد رکھتے ہیں یہ شبہات اُن کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتے، اور جو قادر غمار کے وجود پر ایمان نہیں رکھتے اُن کے اوپر جہل اور غباوت کی ظلمت چھائی ہوئی ہے، ورنہ وہ یہ غور کر سکتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے پتھروں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جس کو بالوں پر رکھ دیا جائے تو بال غائب ہو جائیں۔ اسی طرح ایک قسم پتھروں کی ایسی ہے جس کی طبیعت برک کے منافی ہے، اس کو سرکہ میں ڈالیے تو اچھل کر باہر آجائے گا، ایک پتھر ہے جو مقناطیسی خاصیت رکھتا ہے اور لوہے کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے، جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے ایسی چیزیں رکھ دی ہیں تو کیا اس قادر و توانا کے یہاں یہ بعید ہے کہ ایسا پتھر پیدا فرماوے جو پانی کو زمین کے

نیچے سے کھینچ لے یا اپنے چاروں طرف سے ہوا کو جذب کر لے اور قوت تبرید یا اسی جیسی منفی تدبیر سے اس کو پانی بنادے۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ يَرْسُدُ بَدَنًا مِّنَ التِّينِ مِنَ
الْمَنِّ وَالسَّلْوَىٰ وَيُوحِدُ تَهَانَهُ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَّبِدُ لِقَوْلِهِمْ طَعَامٌ مَّا نَدَىٰ الْأَمِيرُ
وَلَحْدِ يَرِيدُونَ أَنَّهُ لَا تَغْيِيرَ الْوَانِ وَلَٰذَٰلِكَ أَجْمَعُوا أَوْضَرِبُوا أَحَدًا لَّهُمَا مَعَ طَعَامٍ
أَهْلُ التَّلَذُّذِ وَهُمْ كَانُوا أَفْلَاحَةً فَتَزَعَوْا إِلَىٰ عَكْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا مَا الْقُوَّةُ فَادْعُ لَنَا
رَبَّكَ سَلِّهِ لَنَا بَدْعَاكَ أَيَاكَ يُخْرِجُ لَنَا يَظْهَرُ لَنَا وَيُوجِدُ وَجْزَهُ لِأَنَّهُ جَوَابُ
فَادْعُ فَإِنْ دَعَوْتَهُ سَبَبُ الْإِجَابَةِ مِمَّا تُنَبِّئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقُثَاثِهَا وَ
قَوْمِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا مِنَ الْأَسْنَادِ الْمَجَازِيِّ وَأَقَامَةُ الْقَابِلِ مَقَامَ الْفَاعِلِ
وَمِنْ اللَّتَبْعِيصِ تَفْسِيرُ وَبَيَانُ وَقَعِ مَوْقِعِ الْحَالِ وَقِيلَ بِدَلِّ بِإِعَادَةِ الْحَارِ وَالْقِلِّ
مَا أَنْبَتَهُ الْأَرْضُ مِنَ الْخَضِرِ وَالْمُرَادُ بِهِ أَطَابِيَّةُ الَّتِي تُوَكَّلُ وَالْقَوْمُ الْحَنَظَلَةُ وَ
بِقَالِ لِلْخَبْزِ وَمِنْهُ قَوْمُوا لَنَا وَقِيلَ الثُّومُ وَقُرِئَ قُثَاثُهَا بِالضَّمِّ وَهِيَ لُغَةٌ فِيهِ

ترجمہ آیت اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم ایک کھانے کے اور ہرگز صبر نہ کر سکیں گے، لہذا ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کرو کہ وہ ہمارے لئے وہ چیزیں پیدا کرے جو زمین سے اُگتی ہیں یعنی زمین کی ترکاری، اس کی لکڑی، اس کا گیہوں، اس کی مسور اور اس کی پیاز

ترجمہ عبارت و تشریح طعام واحد سے وہ چیزیں مراد ہیں جو ان کو میدان تین میں عطا کی گئیں تھیں یعنی حق و سلویٰ اور اس کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ متنوع اور متبدل نہیں ہوتا، جیسے کہتے ہیں طعام الامیر واحد مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ اس کھانے میں ایک ہی نوع رہتا ہے، مختلف الوان نہیں رہتا اور ایک رنگی ہی کی وجہ سے وہ اکتا گئے تھے، یا طعام واحد سے مراد قسم واحد ہے، یعنی امیرانہ قسم کا کھانا، کیونکہ دونوں کھانے اہل تنعم کے تھے، جن کی معیشت میں ترقی ہوتا ہے وہ اُس قسم کا کھاتے ہیں، اور یہ لوگ کاشتکار تھے لہذا اپنی اصلیت کی جانب ان کی طبیعت کا ابھار ہوا اور جن چیزوں کی ایام زراعت میں عادت تھی ان کی خواہش پیدا ہوئی، فادع لنا ربك یعنی اپنے رب سے دعا کر کے ہمارے لئے یہ چیزیں مانگیے۔

یخرج لنا ہمارے لئے وہ ظاہر فرمادے، ان چیزوں کو موجود کر دے، اور بخارج مجزوم اس لئے ہے کہ فادع کا جواب ہے، اور چونکہ امر سبب ہوتا ہے جواب امر کے لئے، اس لئے یہ ترکیب استعمال ہوئی تاکہ واضح ہو کہ حضرت

کی دعا سبب بنی اس مقبولیت کا، مہا تنبٹ الارض۔ ارض کی جانب انبات کی نسبت مجازاً ہے اور علت
 قاعہ کی جگہ پر علت قابلہ یعنی ارض کو رکھ دیا گیا ہے اور تمام کائناتیں بعض کے لئے ہے، کیونکہ وہ تمام نباتات و
 کے طالب نہیں تھے صرف بعض کے تھے، من بقلھا و قتلھا و قومھا وعد سہا و بصلھا۔ یہ مہتا
 تنبٹ الارض کی تفسیر اور اس کا بیان ہے اور ترکیب سخوی کے لحاظ سے مال کے درجے میں ہے، اور بعض
 نے کہا کہ باعادہ حرف جار بدل ہے، اور بقل زمیں سے لگنے والی بنری ہے، لیکن اس سے مراد لذیزہ زمین
 ہیں جو کھائی جاتی ہیں اور قوم گیہوں ہے اور روٹی کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے قومرا قتا
 ہمارے لئے روٹی پکائی، اور بعض کہتے ہیں کہ قوم لہس ہے، اور قتلو میں ایک نعت قتلار ہے۔

قَالَ اَيُّ اِلٰهٍ تَعَالٰى اَوْ مَوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتَسْتَبِدُّ لُوْنِ الَّذِي هُوَ اَدْنٰى اَقْرَبُ
 منزلة وادون قدرا واصل الدنو القرب في المكان فاستعير للنخسة كما استعير
 لبعدي في الشرف والرقعة فقتل بعيد المحل بعيد الهمة وقرئ ادنا من
 الدناءة بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ يَرِيدُ بِهِ الْمَنِّ وَالسُّلُوِي فانه خير في اللذة والنفع
 وعدم الحاجة الى السعي اِهْبِطُوا مِصْرًا اخذوا اليه من التيه يقال هبط الواد
 اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرئ بالضم والمصر البلد العظيم
 واصله الحد بين الشيئين وقيل اراد به العلة وانما صوفه لسكون
 ونسطة او على تاويل البلد ويؤيده انه غير منون في مصحف ابن مسعود وقيل
 اصله مصرائم فغرب فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَالَةُ وَالْمَسْكَنَةُ
 احيط بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه الصفة بهم من ضرب الطين
 على الحائط حجازاة لهم على كفران النعم واليهود في غالب الامر اذا لمساكن
 اما على الحقيقة او على التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم وباءوا بغضب من الله
 رجعوا به او صاروا احقاء بغضبه من بام فلان بفلان اذا كان حقيقا بان
 يقتل به واصل البوء المساواة —

ترجمہ

(آیت) موسیٰ نے کہا کیا حقیر ترین چیز کو اس چیز کے بدلے میں لے رہے ہو جو بہترین ہے؟ اچھا! چاہو تو تم کسی شہر میں تو یقیناً تم کو وہ چیزیں ملیں گی جن کو تم نے مانگا ہے، اور لازم کر دی گئی ان کے اوپر ذلت اور محتاجی اور لوٹے وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ۔

(عبارت) قال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یا موسیٰ علیہ السلام ہیں، ادنیٰ یعنی نیچے درجہ اور کم مرتبہ کی چیز، اور ذلۃ کے اصل معنی قرب مکانی کے ہیں، پھر مجازاً خست و حقارت کے لئے استعمال ہونے لگا جیسا کہ بعد شرافت اور بلندی رتبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں بعید المحل، بعید المہمۃ۔ بلند مرتبہ بلند بہت اور ایک قرأت اذناً مہموز اللام کی ہے، یہ ذناء قاتل سے مآخوذ ہے۔ بالذی ہو خیر۔ الذی ہو خیر سے مراد بنو دسلوی ہے، کیونکہ لذت اور نفع میں بھی وہ بہتر ہے اور اس کے لئے سعی و محنت کی بھی ضرورت نہیں، اھبطوا مصر یعنی میدان تیبہ سے نکل کر شہر میں اترو، بولتے ہیں ہبطوا وادی جبکہ وادی میں اترے اور اس میں ٹھہرے اور ہبط من الوادی اُس وقت کہتے ہیں جب وادی سے نکل جائے اور ایک قرأت اھبطوا ہے، ہنزہ اور باء کے ضم کے ساتھ اور مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں، اور اصل معنی دو چیزوں کے درمیان حد فاصل کے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصر علم ہے اور اس سے متغنی شہر مراد ہے، اب یہی یہ بات کہ یہ مصروف کیوں ہے تو اس کی وجہ اس کا ساکن الاوسط ہونا ہے یا یہ کہ مصر الماد کی تاویل میں ہے لہذا مذکر ہونے کی بنا پر صرف ایک سبب کا عامل ہے، اور علمی معنی کے مراد لئے جانے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود میں مصر بغیر تنوین کے آیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مصر دراصل مصر ایشیم بروزن اسرائیل تھا پھر اس کو عربی بنایا گیا تو مصر ارد گیا، وضریت ولیہم الذلۃ یعنی ذلت اور محتاجی نے ان کے اوپر اس طرح گھیرا ڈالا جیسے خیمہ اور قبتہ کا گھیرا اُن لوگوں پر ہوتا ہے جو اس

کے نیچے ہوتے ہیں اور ذلت اور محتاجی ان کے اوپر اس طرح لیس دی گئی جیسے مٹی دیوار پر لیس دی جاتی ہے یہ کفران نعمت کی سزا تھی جو ان کو دی گئی، اور عموماً وہ تسل ذلیل اور مسکون ہے یا تو حقیقتاً یا تکلف کہ ہمیں اُن پر جزیہ زیادہ نہ کر دیا جائے، وکافوا بغضب من اللہ۔ یعنی لوٹے اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ یا مستحق ہو گئے اللہ تعالیٰ کے غضب کے، یہ نکلا ہے باء فلاں بقلان سے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ فلاں اس لائق ہو کہ اس کو فلاں کے عوض قتل کر دیا جائے اور بوء کے اصل معنی ہیں مساوی اور ہم پلہ ہونا، جو ہری کہتے ہیں ذم فلاں بواء لدم فلاں اذا کان کفوالہ (غمار الصحاح) یعنی فلاں کا قتل فلاں کے قتل کے مساوی ہے

تشریح

جب قوم موسیٰ کو اناج اور ترکاریوں کی یاد آئی اور انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کے لئے دعا کیجئے تو پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس درخواست پر حیرت و تعجب کا اظہار کیا کہ بہترین چیزوں کو چھوڑ کر حقیر ترین چیزوں کو اختیار کر رہے ہو، استبدال کے معنی یہی ہیں کہ ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ اظہار تعجب کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے وہ دعا اس طرح قبول فرمائی کہ میدان تیبہ سے نکل کر مصر میں داخلہ کا حکم یا اس کی اجازت عطا فرمائی، گویا یہ فرمایا گیا کہ جو اناج اور ترکاریاں تم لوگ مانگ رہے ہو وہ سنگلاخ یا ریت کے صحرا میں کہاں ملیں گی؟

مِصْرًا۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ قرارات معبرہ اس پر متفق ہیں کہ مِصْرُ اتنوبن کے ساتھ ہے، اگر کوئی قرارات بغیر تنوبن کے ہے تو شاید نادر ہی ہے، اگر تنوبن کو تنکیر کے لئے قرار دیں تو مصر کے معنی بلدۃ من البلاد ہوں گے کوئی بھی شہر اس کا مصداق ہوگا، اور اگر عدم تنوبن برائے تعرف وعلیت ہے تو مصر سے مراد مصر فرعون ہوگا، یہ بات اس لئے کہی گئی کہ مِصْرًا کو مُنْتَوْنَ پر مضمی سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصر سے غیر متعین شہر مراد ہو، کیونکہ جو لوگ مصر سے، مصر فرعون مراد لیتے ہیں وہ تنوبن کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصر اپنے معنی اور مراد کے لحاظ سے معرّف ہے اور غیر منصرف ہے، لیکن معصوف عثمانی میں تنوبن کے ساتھ لکھا ہوا ہے اس لئے اُس خط کی پیروی میں تنوبن کے ساتھ لکھا بھی جاتا ہے اور تنوبن ہی کے ساتھ پڑھا بھی جاتا ہے۔ جیسے قواربوا قوارب من فضة، میں قواربوا غیر منصرف ہے۔ لیکن معصوف میں چونکہ اسی طرح لکھا ہوا ہے اس لئے اسی طرح اب تک لکھا جا رہا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں مصر سے کیا مراد ہے اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ مصر سے مصر فرعون مراد ہے۔ پس اھبطوا مصرًا فرمانے کے معنی یہ ہوئے کہ جس شہر سے تم آئے ہو اسی میں واپس جاؤ، چنانچہ بنی اسرائیل مصر واپس ہوئے اور وہیں پھر آباد ہو گئے، اس کی دلیل فرمان باری ہے فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ فَوْعَوْنَ کے ذرّوع و مَقَامٍ كَرِيمٍ، كَذَٰلِكَ وَأَوْثَنَّا هَٰؤُلَاءِ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ کہ ہم نے اُن کو باغات اور چشموں اور خزانوں اور عزت کی مجلسوں سے نکالا، بات ٹھیک اس طرح ہوئی، اور ان کا وارث بنی اسرائیل کو بنایا، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَذُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنِعْمَةً كَافُوا فِيهَا فَانْكَبْتُمْ، كَذَٰلِكَ وَأَوْثَنَّا هَٰؤُلَاءِ قَوْمًا آخَرِينَ۔ کتنے باغات اور چشمے اور کھیتیاں اور معزز مجلس اور وہ آرائش جس میں مزے اڑا رہے تھے سب چھوڑ گئے، بات یوں ہی ہوئی، اور دوسرے لوگ کو ہم نے ان کا وارث بنایا، ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو مصر کا وارث بنایا گیا، اور وارث بنانے کی صورت یہی ہے کہ وہ مصر واپس گئے اور وہاں آباد ہو گئے، دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ بنی اسرائیل مصر کو واپس نہیں ہوئے بلکہ ملک شام میں جا کر آباد ہوئے، جس کی پیشین گوئی یا جس کا حکم ان لفظوں میں دیا گیا تھا یا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لکم ولا ترتدوا علی ادبارکم فتنقلبوا خاصرین یہاں ارض مقدسہ سے سرزمین شام مراد ہے، جس وقت ان کو اس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا تھا، اُس وقت داخلہ جہاد کے ذریعہ ہو سکتا تھا لیکن بنی اسرائیل نے پہلو تہی کی اس کی سزائیں چالیس سال تک مارے مارے پھرتے رہے، پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد حضرت یوشع ابن نون کا دور آیا، اس وقت یہ لوگ شام میں آباد ہوئے اور پہلے عمرو نے جو وَأَوْثَنَّا هَٰؤُلَاءِ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وراثت سے مراد تسلط ہے یعنی بنی اسرائیل ملک شام میں رہتے تھے لیکن مصر بھی ان کے تسلط میں تھا۔

امام المفسرین ابن جریر فرماتے ہیں کہ مصر کی یہ دو تفسیریں ہیں لیکن کتاب و سنت میں اس کی کوئی تعیین نہیں ملتی، اس لئے ہم قطعی طور پر کسی تفسیر کو صواب اور دوسری کو خطا نہیں کہہ سکتے، لیکن ہمارے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے بنی اسرائیل کی مطلوب چیزوں یعنی اناج اور سبزی

وغیرہ کے لئے دعا کی تو جواب یہ دیا گیا کہ یہ چیزیں اگر مطلوب ہیں تو کسی بستی یا شہر میں جا کر قیام کریں وہاں یہ چیزیں مل جائیں گی، اب اُس بستی یا شہر کا مصداق وہ مصر بھی ہو سکتا ہے جس سے نکل کر آئے تھے اور ارض مقدس کا کوئی شہر بھی اس کا مصداق ہو سکتا ہے۔

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكَنَةُ وَبَاءُ وَابْغَضَ مِنْ اللَّهِ، ضَرَبَ الْأَمِيرُ الْجَزِيَّةَ عَلَى أَهْلِ الذَّمَّةِ، امیر نے ذمیوں پر جزیرہ واجب کیا، ضرب الرجل على عبده الخراج، آقا نے اپنے غلام پر خراج کو واجب کیا، ضرب الأمير على الجيش البعث، امیر شکر کرنے لشکر پر روانگی کو واجب کیا، ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ضرب علیہ کے معنی واجب اور لازم کر دینے کے ہیں، ذلت، ذلّ، ذلّ کا اسم ہیئت ہے مراد ہے حقارت، چھوٹاپن اور مسکنہ کے معنی محتاجی اور فاقہ کے ہیں، آیت کا مفہوم ہوا کہ بنی اسرائیل کے لئے ذلت اور محتاجی کو لازم کر دیا گیا۔

ابن جریر کہتے ہیں کہ ذلت سے مراد ہے چھوٹاپن کر خیرہ ادا کرنا، اور بیضاوی کہتے ہیں کہ مسکنہ یہ ہے کہ اگر محتاج نہ بھی ہوں تو جزیرہ کے بڑھ جانے کے ڈر سے محتاج بنے رہتے ہیں، اگر یہودی دولت دیکھ کر کسی کو اشکال ہو کہ آج کل تو وہ ذلیل و محتاج نہیں ہیں، تو اس کا جواب جدید مفسرین نے بہت عمدہ دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ عالمی خبریں شائع کرنے والے اور اقوام عالم کو دیکھ کر ان کے احوال لکھنے والے لکھتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی سب سے زیادہ غربت کی شروعات یہود میں ہے۔ ان کے صرف چند افراد بہت زیادہ مالدار ہیں بقیہ قیام بہت زیادہ محتاج ہے، اور غربت و کمزوری کا اعتبار مجموعہ سے ہوتا ہے اشخاص سے نہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ماجدی کا وہ نوٹ جو اس آیت کے ذیل میں ہے، دوسری جانب جو بات راقم الحروف کے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حکم اُس خصوصی نسل کے لئے ہے جو ابّا عن جد انبیاء سے تہذیب کی جڑیں آ رہی ہے، مذہب یہودیت کے ہونے والے کے لئے نہیں ہے، اُس نسل کے لوگوں کو ٹھٹھا لاجائے تو وہ ذلیل و کمزور ہی ملیں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ذلت اور محتاجی باطنی بھی ہوتی ہے جیسے حدیث شریف میں ہے۔ ما فتح العبد باب مسئلة الافتح الله عليه باب الحاجة۔ جب بھی بندہ سوال کا دروازہ کھولتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر محتاجی کا دروازہ کھول دیتے ہیں، یعنی مانگنے کی عادت جس نے ڈالی تو طلباً وہ محتاج ہی رہتا ہے، اس کی تصدیق کو بنی اسرائیل باطنی طور پر ذلیل و محتاج ہیں ان کی حرص مال سے ہوتی ہے جو عالم پر آشکارا ہے اور جن پر وہ دوران جنگ قابو پاتے ہیں ان کے ساتھ جو ہیمانہ سلوک کرتے ہیں اُس سے ان کی ذلت معلوم کی جاسکتی ہے۔

راقم آٹم نے اپنی رائے ڈرتے ڈرتے لکھی ہے اور چونکہ اس رائے پر کوئی منصوص قرینہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو بن نکتہ ہی سمجھا جائے۔ تفسیر آیت نہ قرار دیا جائے۔ خدا کی پناہ اس سے کہ ہم اپنی رائے سے کلام اللہ کی تفسیر کریں۔

ذَٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى مَا سَبَقَ مِنْ ضَرْبِ الذَّلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ وَالْبُورِ بِالْغَضَبِ
يَا نَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ يَا اَيُّهَا اللّٰهُ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ط
بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جملتها ما عدا عليهم من نلق
البحر واطلال الغمام وانزال المن والسلوى وانفجار العيون من الحجر
او بالكتب المنزلة كالانجيل والقرآن واية الرحم والتي فيها نعت
محمد صلى الله عليه وسلم من التورية وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا
شعيباً وزكرياً ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم ما
يعتقدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا
كما اشار اليه بقوله ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ه اى جرّهم
العصيان والتمادى والاعتداء فيه الى الكفر بالايات وقتل
النبيين فان صغار الذنوب سبب يودى الى ارتكاب كبارها كما ان
صغار الطلعات اسباب مؤدية الى تجرى كبارها وقيل كرس الاشارة
للدلالة على ما لحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم
المعاصى واعتدائهم حدود الله وقيل الاشارة الى الكفر والقتل وآباء
بمعنى مع وانما جوزت الاشارة وينفرد الى شيئين فصاعداً على
تاويل ما ذكر او تقدّم للاختصار ونظيرة في الضمير قول روية فيها
خطوط من سواد وبلق؛ كانه في المجلد توليع البهق - والذى حسن
ذلك ان تشبیه المضمرات والمبهمات وجمعهما وتانيتهما ليست على
الحقيقة ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع -

ترجمہ (آیت) یہ اس سبب سے کہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق
قتل کرتے تھے، یہ اس سبب سے کہ انہوں نے نافرمانی کی اور حد سے گزر جاتے تھے۔

(عبارت) ذلک سے سابقہ اشیاء کی جانب اشارہ ہے یعنی ذات اور محتاجی کو لازم کر دینا اور بنو اسرائیل کا غضب الہی کو لے کر لوٹنا، ہاتھ کاٹنا یا کفرون الہیہ سبب اس کے کہ انہوں نے ان معجزات کا انکار کیا جن میں سے بعض معجزات وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے شمار کروایا ہے، یعنی دریا کو پھاڑ کر راستہ دینا اور بادلوں کا سایہ کرنا اور من و سلویٰ کو اپنا رزق اور تھمرے چشموں کا جاری ہونا، یا مراد ہے کتب منزکہ کا انکار جیسے انجیل اور قرآن اور آیت بجم اور وہ آیات تورات ہیں جن میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف لکھے ہوئے ہیں اور انبیاء کرام کو قتل کرنا کیونکہ انہوں نے حضرت مغیب اور حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ اور ان کے سوا دوسرے انبیاء کرام کو قتل کیا، اور یہ قتل خود قاطلین کی نظر میں ناحق تھا کیونکہ قتل کرنے والوں نے ان انبیاء کرام میں ایسی کوئی بات نہیں دیکھی تھی جس کی بناء پر ان کے قتل کیلئے جائز سمجھتے، قتل پر آمادہ کرنے والی چیز تو صرف خواہش نفس کی پیروی اور حب دنیا تھی، جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کی جانب اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے ذالک بما عصوا وکانوا یقتدون یعنی ان کی معصیت شعاری اور معصیت میں حد سے تجاوز ان کو یہاں تک پہنچ لایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں کا کفر کیا۔ اور انبیاء کو قتل کیا، کیونکہ چھوٹے گناہوں کا ارتکاب ایسا سبب ہے جو بڑے گناہوں کے ارتکاب تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ چھوٹی عبادتیں وہ اسباب ہیں جو بڑی طاعتوں کی جستجو تک پہنچاتی ہیں، اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ذالک کے اشارہ کی تکرار اس حقیقت پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ بنی اسرائیل کو جو کچھ پیش آیا وہ جیسا کہ کفر اور قتل کے سبب سے ہے اسی طرح وہ ان کے معصیتوں کے ارتکاب اور اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ذالک کا اشارہ کفر اور قتل کی جانب ہے اور جماعاً عصوا کی بامعنی میں جمع کے ہے، اور دو یا دسے زائد چیزوں کی جانب لفظ مفرد کے ذریعہ اشارہ اس لئے جائز ہے کہ اشارہ الیہ اقتصار کے پیش نظر ما ذکر یا ما تقدم میں موجود ہے، شرعاً فیہا خطوط من سواد و بلیق + کانہ فی الجملہ تالیف البہق۔ یہاں کانہ کی تفسیر مفرد کا مرجع نظر ہوتی ہے اور اشارہ الیہ کے ثنی ہونے کے باوجود اسم اشارہ کو مفرد لانے کا جواز یہ ہے کہ مضمرات اور مبہمات یعنی اسماء اشارہ اور اسماء موصولہ کا ثنی اور جمع لانا اور مؤنث لانا حقیقت پر مبنی نہیں ہے، یعنی درحقیقت وہ نہ ثنی ہوتے ہیں اور نہ جمع اور نہ مؤنث، یہی وجہ ہے کہ اذنی جمع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تشریح

بنی اسرائیل پر ذلت اور محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے، ذلت اور محتاجی اور استحقاق غضب الہی یہ تین چیزیں ہوتیں، ان تینوں چیزوں کا سبب دو باتیں ہیں اول بنی اسرائیل کا کفر بالآیات۔ دوم قتل انبیاء، اور ان دونوں باتوں کا سبب دوسری دو باتیں ہیں اول ان کی معصیت شعاری، دوم ان کا حد سے تجاوز کرنا، چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا سبب بنتے ہیں، پس معصیت اور حد سے تجاوز مقابلہ اگر چھوٹے گناہ ہیں تو یہی چھوٹے گناہ کفر آیات اور قتل انبیاء جیسے بڑے گناہوں کا سبب بن گئے ہماری اس تفسیر سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ ہاتھ کاٹنا یا کفرون الہیہ اور جماعاً عصوا کی بناء سبب کے لئے ہے اور پہلے والے ذالک کا اشارہ الیہ ضرب ذلت و سکندہ اور استحقاق غضب الہی ہے اور دوسرے والے ذالک کا اشارہ الیہ کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، بیضاوی نے یہ تفسیر جس اسلوب میں بیان کی ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے، یعنی یہ تفسیر ذکر کرتے ہوئے بیضاوی نے قبیل کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تفسیر میں ان کے نزدیک ضعف نہیں ہے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بارہ دونوں جگہ سببیت کے لئے ہو اور دونوں جگہ ذالک کا مشائر الیہ ایک ہو، اور معنی یہ ہوں کہ ضرب ذلت و مسکنہ اور استحقاق غضب الہی کا سبب جس طرح کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، اسی طرح معصیت اور حد سے تجاوز بھی ایک سبب ہے۔ اور ذالک کو مکرر لانے میں نکتہ یہ ہے کہ ہر سبب کا استقلال ظاہر ہو، یعنی جس طرح کفر اور قتل مستقل سبب ہیں اسی طرح معصیت اور اعتداد بھی مستقل سبب ہیں، کوئی کسی کے تابع نہیں ہیں، اگر ذالک کو مکرر نہ لاتے اور یوں فرما دیتے "و بما عصوا و کانوا یعتقدون" تو چونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے اس لئے یہ مفہوم ہوتا کہ کفر بالآیات و قتل انبیاء و معصیت اور اعتداد کا مجموعہ سبب ہے سابقہ اشیا کا۔ ہر واحد مستقل سبب نہیں ہے۔

یہ توجیہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں ذالک کو سابق کی تاکید پر محمول کیا گیا ہے کسی نے معنی پر محمول نہیں کیا گیا ہے برعکس پہلی تفسیر کے کہ وہاں ذالک جدید یعنی پر محمول ہے، اور قاعدہ ہے کہ التاسیس خیر من التکید بالافادۃ افضل من الاعادۃ۔

تیسری تفسیر یہ ہے کہ ذالک ثانی کا مشائر الیہ کفریات اور قتل انبیاء ہے اور بما عصوا کی یاد معنی میں مع کے ہے۔ اب مفہوم یہ ہوگا کہ بنی اسرائیل پر ذلت و محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے سبب یہ تھا کہ وہ کفریات کرتے تھے اور قتل انبیاء کے مرتکب ہوئے تھے اور کفر اور قتل کے ساتھ ساتھ ان میں یہ خرابی بھی پائی جاتی تھی کہ وہ معصیت شعار اور حد سے متجاوز تھے۔

بغیر الحقی۔ اس قید پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء کا قتل تو ناحق ہی ہوتا ہے، اس کے ناحق ہونے میں تو کوئی شک نہیں پس بغیر الحقی کی قید بڑھانے سے کیا مقصود ہے؟ اس کا جواب بیضاوی نے عندہم کے لفظ سے دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ بغیر الحقی کی قید کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کا قتل جس طرح دوسرے لوگوں کے نزدیک ناحق تھا اسی طرح خود قاتلین کے نزدیک بھی ناحق تھا وہ یہ قتل حق سمجھ کر نہیں کر رہے تھے۔

وانما حوزت الاشارة الی شیعین۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ ذالک اول مفرد ہے اور اس کا مشائر الیہ جمع ہے کیونکہ اس کا مشائر الیہ ضرب الذلۃ، ضرب المسکنۃ، البؤس بالغضب ہے اور یہ تین چیزیں ہیں، لہذا مشائر الیہ کا اگر لحاظ کیا جاتا تو اولئک فرمایا جاتا نہ کہ ذالک بصیغہ مفرد نیز ذالک ثانی کا مشائر الیہ دو چیزیں ہیں الکفر بالآیات، قتل النبیین، اس لحاظ سے ذالک بصیغہ تثنیہ فرمایا جاتا نہ کہ بصیغہ مفرد یعنی ذالک

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشائر الیہ "ما تقدم یا ما ذکر" کی تاویل میں ہے، یعنی ذالک کے معنی ہوتے ماتقدم اور ما تقدم شیئی واحد ہے۔ اس لئے اسم اشارہ مفرد لایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ضائر اور موصولات اور اسماء اشارہ حقیقتاً نہ مثنی ہوتے ہیں نہ جمع ہوتے ہیں اور نہ نمونہ ہوتے ہیں یعنی جس طرح دیگر اسماء کے واحد پر علامت تثنیہ جمع و تانیث بڑھانے سے مثنی و جمع و نمونہ کا صیغہ بن جاتا ہے، اس طرح ضائر و اشارات و موصولات میں نہیں ہوتا، بلکہ یہاں ہر اسم مستقل ہوتا

ہے وہ کسی سے ماخوذ یا مشتق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے الذی استوقد ناراً۔ یہاں الذی، معنی میں بالذین کے ہے، ماذکر اور ما تقدم کی تاویل کی نظر ضمائر میں بہت ملتی ہے، جہاں ثننی اور جمع کو ما تقدم کی تاویل میں لے کر ان کی جانب مفرد کی ضمیر راجع کی گئی ہے چنانچہ رؤبہ کے اس شعر میں ہا خطوط من سواد و بلیق : کہانہ فی الجبل تولیع البہق، ضمیر ہی طرح متصل ہے ہا ضمیر گھوڑے کی طرف راجع ہے بلیق سے مراد سفیدی ہے، تولیع تفصیل کے وزن پر رنگا رنگ کر دینا کے معنی میں ہے، بہق، کھال کے رنگ کے خلاف جو رنگ ہوتا ہے۔ وہ بہق کہلاتا ہے، یہ رنگ بڑے یعنی کوڑھ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ تقریبی الفاظ میں اس کو بھورا رنگ کہنا چاہئے، شاعر کہتا ہے کہ گھوڑے کے جسم پر سفید اور سیاہ دھاریاں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ یہ دونوں رنگ بھورے رنگ میں تنوع اور رنگارنگی پیدا کر رہے ہیں یہاں کہانہ کی ضمیر سواد و بلیق کی جانب راجع ہے یعنی باوجودیکہ مرجع ثننی ہے ضمیر مفرد لائی گئی ہے۔ مشہو امام لغت جوہری ناقل ہیں کہ ابو عبیدہ نے رؤبہ سے پوچھا کہ تم نے کہانہ کی ضمیر سے کیا مراد لیا ہے اگر خط مراد ہیں تو تمہیں کاٹھا کہنا چاہئے، اور اگر ہواد و سیاہ مراد ہیں تو کاٹھما کہنا چاہئے، رؤبہ نے جواب دیا کہ میں نے کاٹ ڈالک مراد لیا ہے، شاید رؤبہ کی مراد یہ تھی کہ میں نے ماذکر کی تاویل کی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْسُنَّةِ مِيْرِدِيْهِ الْمَتَدِيْنِيْنَ بِدِيْنِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَخْلَصِيْنَ مِنْهُمْ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَقِيْلَ الْمُنَافِقِيْنَ لَا تَخْرُجُوْهُمْ فِيْ سَلَكِ الْكُفْرَةِ وَالَّذِيْنَ هَادُوْا تَمُوْدُوْا يَقَالُ هَادُوْا تَمُوْدُوْا اَدْخُلْ فِي الْيَهُودِيَّةِ وَيَهُودُ اِمَّا عَزَلِيْ مِنْ هَادَا اِذَا تَابَ سَمَوُا بِنَ لَكَ مَا تَابُوْا مِنْ عِبَادَةِ الْعَجَلِ وَاَمَّا مُعَرَّبُ يَهُودَا كَانَهُمْ سَمَوُا بِاسْمِ اَكْبَرِ اَوْلَادِ يَعْقُوْبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّصَارِيْ جَمْعُ نَصْرَانٍ كُنْدَاهِيْ وَالْيَا فِيْ نَصْرَانِيْ لِلْمِبَالِغَةِ كَمَا فِيْ اِمْرِيْ سَمَوُا بِنَ لَكَ لَانَهُمْ نَصَرُوْا الْمَسِيْحَ اَوْلَانَهُمْ كَانُوْا مَعَهُ فِيْ قَرِيْبِهِ يَقَالُ لَهُ نَصْرَانٍ اَوْ نَاصِرٌ فَسَمَوُا بِاسْمِهَا اَوْ مِنْ اسْمِهَا وَالصَّائِبِيْنَ قَوْمٌ بَيْنَ النَّصَارَى وَالْجُوسِ وَقِيْلَ اَصْلُ دِيْنِهِمْ دِيْنُ نُوْحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقِيْلَ هُمْ عِبَادَةُ الْمَلَانِكَةِ وَقِيْلَ عِبَادَةُ الْكَوَاكِبِ وَهُوَ اَنْ كَانَ عَرَبِيًّا فَمِنْ صَبَاٍّ اِذَا خَرَجَ وَ قَرَأَ نَافِعٌ وَحْدَهُ بِالْيَاءِ اِمَّا لَانَهُ خَفِيَ الْهَمْزَةُ اَوْلَانَهُ مِنْ صَبَاٍّ اِذَا مَالَ لَانَهُمْ

مالوا من سائر الادیان الی دینہما ومن الحق الی الباطل مَنْ آمَنَ بِاللهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دِينِهِ قَبْلَ أَنْ يَلْسَخَ مَصْدَقًا
بِقَلْبِهِ بِأَمَلٍ أَوْ أَلْعَادٍ عَمَلًا بِمَقْضَىٰ شَرْعِهِ وَقِيلَ مَنْ آمَنَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْكُفْرَةِ
إِيمَانًا خالصًا ودخل الإسلام دخولًا صادقًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ الَّذِي وَعَدَ
لَهُمْ عَلَىٰ إِيْمَانِهِمْ وَعَمَلِهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ حِينَ يَخَافُ الْكُفَّارُ
مِنَ الْعِقَابِ وَيَحْزَنُ الْمُقْصِرُونَ عَلَىٰ تَضْيِيعِ الْعَمْرِ وَتَقْوِيَةِ الثَّوَابِ وَمَنْ مَبْدَلُ
خَبْرَةٍ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ وَالْجَمْلَةُ خَبْرَانِ أَوْ بَدَلُ مَنْ اسْمَانِ وَخَبْرَهَا فَلَهُمْ
أَجْرُهُمْ وَالْفَاءُ لَتَضْمَنِ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مَعْنَى الشَّرْطِ وَقَدْ مَنَعَ سَبْيُوهُ دَخُولَهَا فِي
خَبْرَانِ مَنْ حَيْثُ إِنَّمَا لَا تَدْخُلُ الشَّرْطِيَّةُ وَرُدُّ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا
الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ

ترجمہ آیت | بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ جو یہودی ہوئے اور نصرانی اور صابی، جو بھی ایمان
لئے اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر اور انہوں نے عمل کئے نیک، تو ان کے لئے ان کا
اجران کے رب کے پاس ہے اور ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ وہ ٹھگین ہیں گے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوا اِیْمَانٌ لَّائے یعنی اپنی زبان سے ایمان لائے،
اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو
اختیار کیا، خواہ اخلاص کے ساتھ اختیار کیا ہو، خواہ نفاق کے ساتھ لہذا اس میں منافق اور غلط دونوں
داخل ہو گئے، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے منافقین مراد ہیں، کیونکہ وہ کافروں کی فہرت میں شامل ہیں، اس قول
کا منشا یہ ہے کہ اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوا معنی میں اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوا کے ہے اب الذین ہادوا سے اس کا جوڑ
اس طرح ہو گیا کہ پہلے کفار کا ذکر ہوا پھر اہل کتاب کا۔ ہا دوا یعنی جنہوں نے یہودیت اختیار کی، ہا د
اور تھو د اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شخص یہودیت میں داخل ہوتا ہے یہو د کا لفظ اگر عربی ہے تو ہا د
بمعنی تاب سے ماخوذ ہوگا۔ یہود کا نام یہود اس لئے ہوا کہ انہوں نے گوسا لہ پرستی سے توبہ کی تھی، اور اگر
یہ لفظ غیر عربی ہے اور پھر عربی میں لیا گیا ہے تو اس کی اصل یہود ہے، یہود اسے عربی بنائی گئی تو یہود ہو گیا،
حضرت یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کا نام یہود تھا، گویا ان کے نام پر پورے یہودیوں کا نام رکھا گیا۔
والنصارى۔ نصاریٰ جمع ہے نصارات کی جیسے ندمان کی جمع ندامی ہے، اور نصرانی کی یا بانو

کے لئے ہے یعنی پرلے درجہ کائناتی جیسے احمدی کے گہرا سرخ، نصاریٰ یا نصرانی کی وہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے نصرت مسیح علیہ السلام کی نصرت کی تھی، یا یہ وجہ ہے کہ وہ لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ ایک جہتی ہیں رہتے تھے جن کا نام نصران یا نصرہ ہے، اگر اس جہتی کا نام نصران ہے تو اسی نام کی جانب بغیر کسی تغیر کے نسبت کر دی گئی اور نصرانی کہہ دیا گیا، اور اگر اس جہتی کا نام نصرہ ہے تو اس کے مادہ سے نصرانی بنایا گیا۔

والصائبین۔ صائبین، نصاریٰ اور مجوس کے درمیان کی ایک قوم ہے، اس کے عقائد و اعمال نصرانیوں اور مجوسیوں سے ملتے جلتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ان کے دین کی اصل بنیاد حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ پرستار ان ملائکہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ پرستاروں کے پجاری ہیں، اور یہ لفظ اگر عربی ہے تو صبا سے ماخوذ ہے۔ صبا کے معنی ہیں خراج۔ تمام قرآن نے اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ صرف نافع نے یاد کے ساتھ پڑھا ہے۔ نافع کی قرأت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہمزہ میں تخفیف کی ہے اور اس کو حذف کر کے صائبین پڑھا ہے اور یا یہ وجہ ہے کہ یہ کلمہ صبا بمعنی مال سے ماخوذ ہے چونکہ یہ لوگ تمام ادیان سے اعراض کر کے اپنے وضع کردہ دین کی طرف مائل ہوئے اس لئے ان کو صابی کہا گیا، یا یہ کہ حتیٰ سے اعراض کر کے باطل کی طرف مائل ہوئے اس لئے صابی کہلائے۔

مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ جو لوگ بھی اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان لائے اور نیک عمل کئے، یعنی اپنے دین پر اس کے منسوخ ہونے سے پہلے پر قرار رہے اور اپنے دل سے مبدل و معاد کی تصدیق کی اور اپنی شریعت کے مقتضی پر عمل کیا، بعض حضرات من آمن وعمل صالحا کی تفسیر میں یہ فرماتے ہیں کہ ان کافروں میں سے جن لوگوں نے سچا اور مخلصانہ ایمان قبول کیا اور ایمان میں سچائی کے ساتھ داخل ہوئے وہ مراد ہیں۔

فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ۔ اجر سے مراد وہ اجر ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کی بنیاد پر وعدہ فرمایا ہے۔

وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ۔ نہ ان کو اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے، یعنی جن وقت کفار کو عذاب کا اندیشہ ہوگا اور کوتاہی کرنے والوں کو عمر کے ضائع کرنے اور ثواب سے محروم ہونے پر رنج ہوگا اس وقت ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ کوئی رنج ہوگا، اور من آمن وعمل صالحا کے ساتھ اور فَلَهِمْ أَجْرُهُمْ اس کی خبر ہے۔ پھر متباد خبر مل کر پورا جملہ ان الذین آمنوا کی خبر ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مَنْ آمَنَ کو ان کے اسم کا بدل قرار دیا جائے اور فَلَهِمْ أَجْرُهُمْ کو ان کی خبر، اور خبر کے اوپر فاء کا دخول اس لئے ہے کہ اس خبر کا مسند الی شرط کے معنی کو متضمن ہے، اور یہودیہ نے ان کی خبر پر فاء کے دخول سے منع کیا کیونکہ ان جملہ شرطیہ پر داخل نہیں ہوتا، لیکن ارشاد ربّانی اِنَّ الدِّينَ قَدْ تَشَوَّاهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ سے یہودیہ کے قول کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ اس آیت کریمہ میں ان کی خبر پر فاء داخل ہے۔

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ بَاتِّبَاعِ مُوسَى وَالْعَمَلِ بِالتَّوْرَةِ وَرَفَعْنَا قُورْقُومَهُ الطُّورِ
 حَتَّىٰ أُعْطِيتُمُ الْمِيثَاقَ رَوَىٰ أَنَّ مُوسَىٰ لَمَلَّجَهُمُ بِالتَّوْرَةِ فَرَأَوْا مَا فِيهَا مِنْ
 التَّكْلِيفِ الشَّاقِّ كَبُرَتْ عَلَيْهِمْ وَأَبَوْ قَبُولَهَا فَأَمَرَ جِبْرِيلُ بِقَلَمِ الطُّورِ فَظَلَّلَهُ فَوْقَهُمْ
 حَتَّىٰ قَبِلُوا خُذُوا عَلَىٰ أَرَادَةِ الْقَوْلِ مَا أَتَيْتُكُمْ مِنَ الْكِتَابِ بِقُوَّةٍ بِحَدِّ وَعَزِيمَةٍ
 وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ أَدْرَسُوهُ وَلَا تَنْسَوْهُ أَوْ تَفْكُرُوا فِيهِ فَإِنَّهُ ذِكْرٌ بِالْقَلْبِ أَوْ
 أَعْمَلُوا بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ هَكَذَا تَقْوَىٰ الْمَعَاصِيَ أَوْ رَجَاءُ مِنْكُمْ أَنْ تَكُونُوا مُقْبِلِينَ وَخَوَافًا
 عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالْقَوْلِ الْمُحَذَّرِ أَوْ أَيْ قَلْنَا خُذُوا وَأَذْكُرُوا أَرَادَةَ
 أَنْ تَتَّقُوا ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ ثُمَّ أَعْرَضْتُمْ عَنِ الْوَفَاءِ بِالْمِيثَاقِ
 بَعْدَ اخْتِذِهِ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ بِتَوْفِيقِكُمْ لِلتَّوْبَةِ أَوْ بِمُحَمَّدٍ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُوكُمْ إِلَى الْحَقِّ وَيَهْدِيكُمْ إِلَيْهِ لَكُنْتُمْ مِّنَ الْخَاسِرِينَ
 الْمَغْبُونِينَ بِالْإِنْفِاسِ فِي الْمَعَاصِيَ أَوْ بِالْخَطِّ وَالضَّلَالِ فِي فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ
 وَلَوْ فِي الْأَصْلِ لَامْتِنَاعِ الشَّيْءِ لَامْتِنَاعِ غَيْرِهِ فَإِذَا دَخَلَ عَلَى لَا إِفَادًا اثْبَاتًا
 وَهُوَ اِمْتِنَاعُ الشَّيْءِ لِثَبُوتِ غَيْرِهِ وَالْإِسْمِ الْوَاقِعِ بَعْدَهُ عِنْدَ سِبْطِيهِ مَبْدَأُ خَبَرِهِ
 وَاجِبُ الْحَذْفِ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ وَسَدُّ الْجَوَابِ مَسَدَّةٌ وَعِنْدَ الْكُوفِيِّينَ
 فَاعِلٌ فَعَلَ مُحَذَّرٌ وَفٍ -

ترجمہ آیت

اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور صورت حال یہ تھی کہ تمہارے اوپر کوہ طور کو اٹھا کر لایا
 تھا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو دیا ہے اس کو مضبوطی سے ختم دوا اور جواب میں اس میں ہیں اُن کو
 یاد رکھو، تاکہ تم متقی بنو، پھر اس کے بعد تم نے لوگوں کی تو اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تمہارے
 اوپر نہ ہوتی تو یقیناً تم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہوجاتے

ترجمہ عبارت و تشریح

مِثَاق سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اتباع کرنے اور توریت پر عمل کرنے
 کا پختہ عہد ہے۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ مِثَاق پختہ عہد کو کہتے ہیں خواہ اُن
 کو قسم کے ذریعہ پختہ کیا جائے یا کسی اور شئی کے ذریعہ

ورفعنا فوقکما الطور۔ رفعنا سے پہلے قد کا لفظ پوشیدہ ہے تقدیری عبارت ہے "وقد رفعنا فوقکما الطور" ماضی کو حال بنایا جائے تو قد اُس کے اوپر داخل کرنا ضروری ہے، معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے عہد اس حال میں لیا کہ تمہارے اوپر کوہ طور لاکھڑا کیا، کہ جب تک تو ریت پر عمل کرنے کا پختہ عہد نہیں کرو گے اس وقت تک یہ پہاڑ تمہارے سروں کے اوپر سے نہیں ہٹے گا، چنانچہ جب تم نے پختہ عہد کر لیا تو ہم نے تمہارے سروں کے اوپر سے پہاڑ کو ہٹا لیا۔ منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب توریت لیکر آئے اور بنی اسرائیل نے اس میں مشقت کے احکام دیکھے تو وہ کتاب ان کے اوپر شاق ہوئی اور انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کو حکم دیا کہ کوہ طور کو جڑ سے اکھاڑ کر سایہ کی طرح ان کے سروں پر لے آئیں، چنانچہ حضرت جبریل نے ایسا ہی کیا، تب انہوں نے قبول کیا، طور سے بعض کے نزدیک تعین پہاڑ مراد ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام ہوا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ عربی زبان میں طور پہاڑ کو کہتے ہیں خواہ وہ کوئی بھی پہاڑ ہو، اسرائیل روایت میں ہے کہ جتنی جگہ میں بنی اسرائیل فروکش تھے اتنا ہی طویل و عریض پہاڑ بھی تھا اور سروں سے صرف قدر آدم اوچھا تھا، ایسا لگتا تھا کہ بس گرنے ہی والا ہے۔

خذوا ما اتیناکم۔ ما اتیناکم سے مراد توریت ہے، بقوت قوت سے مراد محنت و کوشش اور غم مُعْتَمِد ہے، وا ذکر و اما فیہ۔ یعنی جو کچھ توریت میں ہے اس کو پڑھتے رہو اور اُس کو مت بھلاؤ یا یہ مراد ہے کہ اُس کی آیات میں غور و خوض کرو کیونکہ کسی شئی میں غور و خوض کرنا اس کو دل سے یاد کرنا ہے یا مراد یہ ہے کہ اس پر عمل کرو و لعلکم تتقون۔ لعل معنی میں کئی کے ہے یعنی لکھو، تتقون تاکہ تم متقی ہو جاؤ اور مصیبتوں سے بچ جاؤ، یا یہ کہ لعل ترجمہ کے لئے ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ اے بنی اسرائیل تم کو کتاب دے کر اور اس کے مضامین کو یاد کرنے کا حکم دیکر تم سے یہ امید کرتے ہیں کہ تم متقی ہو جاؤ گے اور معتزلہ لعل کو ارادہ کے معنی میں لیتے ہیں اور خذوا سے پہلے قلنا کو محذوف مانتے ہیں یعنی قلنا خذوا واما اتیناکم بقوت واذکرو ما فیہ مریدین تقرا کہ ہم نے تم سے کہا کہ ہم جو کچھ تم کو دے رہے ہیں اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو یاد رکھو، اس سے ہماری مراد یہ بھی کہ تمہارے اندر تقویٰ پیدا ہو

چونکہ معتزلہ کے یہاں مراد باری کا ارادہ باری سے مختلف ہونا جائز ہے اس لئے انہوں نے یہ معنی کئے ہیں اور مراد کا ارادہ سے مختلف ہونا ان کے نزدیک اس لئے جائز ہے کہ ارادہ باری ان کے یہاں امر باری کے معنی میں ہے اور ممکن ہے کہ امر صادر ہو اور مامور نہ مادی ہو، فہکذا الارادة والمراد، واللہ اعلم۔
ثم قولہم من بعد ذلک۔ یعنی تم نے پختہ عہد کر لینے کے بعد اُس کو وفا کرنے سے اعراض کیا، فلو لا فضل اللہ علیکم ورحمته۔ اللہ تعالیٰ کا تم پر فضل یہ تھا کہ اس نے تم کو تورہ کی توفیق بخشی، یا تمہارا اس عہد میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو تمہیں حق کی طرف بلاتے ہیں اور حق کی جانب تمہاری رہبری کرتے ہیں، لکنتم من الخاسرین۔ خاسرین کے معنی ہیں نقصان پہنچائے ہوئے، یہ نقصان ان کو مصیبتوں میں انہماک کی وجہ سے پہنچا یا جس مدت میں رسولوں کی آمد منقطع رہی اس زمانہ فترت میں بھٹکتے رہنے کی وجہ سے پہنچا، کو۔ اس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے متقی ہونے کی وجہ سے مشغول ہے

جب اُس کے ساتھ لا شامل ہو گیا تو نفی کی نفی ہوئے کی بنا پر اس نے اثبات کے معنی کا فائدہ دیا اب اس کا مفہوم ہوا کہ ایک شئی دوسری شئی کے وجود کی وجہ سے منتفی ہے اور لولا کے بعد جو اسم واقع ہے وہ سیبویہ کے نزدیک مبتدأ ہے اور اس کی خبر کا حذف کرنا واجب ہے کیونکہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے اور لولا کا جواب اس کے قائم مقام ہے، پس قرینہ کے وجود کی وجہ سے اس کا حذف جائز ہوا اور قائم مقام کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا حذف واجب ہوا تقدیری عبارت ہوگی، فلولا فضل اللہ موجود کو فین قراتے ہیں کہ کو حرف شرط ہے اور لا حرف نفی ہے اور شرط اور نفی فعل کا تقاضا کرتے ہیں۔ لہذا لولا کے بعد فعل محذوف ہے اور جو اسم لولا کے بعد مذکور ہے وہ اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔ اب عبارت ہوگی فلولا وجود فضل اللہ

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ اللام موطنۃ للقسم والسبت مصدر سبت الیہود اذا عظمت يوم السبت واصله القطع امر دبان یجر دوة للعبادة فاعتدی فیہ ناس منہم فی زمن داؤد علی نبینا وعلیہ السلام واشتغلوا بالصید وذلك انہم كانوا یسكنون فی قرية علی السہل یقال لہا ايلة واذا كان يوم السبت لم یبق حوت فی البحر الا حضور منال واخرج خرطومہ واذا مضی تفرقت فحضر واجیاضا وشرعوا الیہ الجداول وكانت الحیتان یدخلہا يوم السبت فی صطاد ونہا يوم الاحد فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ہ جامعین بین صورة القردة والخسو وهو الصغار والطرء وقال مجاہد ما مسخت صورتہم ولكن قلوبہم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار فی قوله مَثَلِ الْحَارِیْجِیْلِ اَسْفَارًا وقوله كونوا الیس بامر اذا لقدرة لہم علیہ وانما المراد بہ سرعة التکوین وانہم صاروا كذلك كما اراد بہم وقرئ قدرة بفتح القاف وكسر الراء خاسین بغير همزة نَجَعْنَاهَا اِی المسخة او العقوبة نكالا عبرة تنکل المعتریہا اِی تمغہ منه النکل للکید لَمَّا بَيَّنَّ يَدَيْهَا وَمَا خَلَفَهَا لما قبلہا وما بعدہا من الامم اذا ذكرت حالہم فی زبر الاولین واشتهرت قصہم فی الآخرين اولما عصر بہم ومن بعدہم اولما بحضرہا

من القری وما تباعد عنها ولاهل تلك القرية وما حوالیها ولاجل
ما تقدم علیها من ذنوبهم وما تاخر منها ومَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ
من قومهم اولکل متقی سمعها۔

ترجمہ

(آیت) اور تم اُن لوگوں کو یقیناً پہچان چکے ہو جنہوں نے تم میں سے توہم یومِ بہت کے مسئلے
میں زیادتی کی تھی، تو ہم نے ان سے کہا کہ ذیل بند رہو جاؤ، پھر بنا دیا ہم نے اس واقعہ کو
عبرت اُن لوگوں کے لئے بھی جو اُن کے دور میں موجود تھے اور اُن کے لئے بھی جو اُن کے بعد آئے، اور پرہیز
گاروں کے لئے ہم نے اس واقعہ کو نصیحت بنایا۔

(عبارت) لَقَدْ عَلِمْتُمُ الْآيَاتِ فِي لَامِ قَرِينَةٍ ہے قسم محذوف کا، اور اَلَسْنَتُ مصدر ہے سَنَتِ الْيَهُودُ
کا جس کے معنی ہیں یہود نے یومِ سُنَّتِ کی تعظیم کی، اور اصل معنی میں قطع کر دینا، کاٹ دینا، یہود کو حکم دیا گیا تھا
کہ اس دن کو عبادت کے لئے خالی رکھیں، تو داؤد علی نبینا وعلیہ السلام کے عہد میں کچھ لوگوں نے اس مسئلے میں
حد سے تجاوز کیا اور شکار میں مشغول ہو گئے، بات یہ تھی کہ وہ لوگ ساحلِ دریا پر ایک بستی میں رہتے تھے جہاں
کانام آئیلہ تھا، اور جب شنبہ کا دن ہوتا تھا تو کوئی بھی مچھلی دریا کی تہہ میں نہیں جاتی تھی بلکہ پانی کے اوپر ہی
تھی اور اپنا منہ نکال دیتی تھی اور جب شنبہ کا دن گزر جاتا تھا تو منتشر ہو جاتی تھیں تو اُن لوگوں نے یہ کیا کہ جو من
کھوسے اور حوضوں سے دریا کی جانب نالیاں بنائیں، وہ مچھلیاں شنبہ کے دن اُن حوضوں میں آ جاتی تھیں، پھر
یہ لوگ یکشنبہ یعنی اتوار کے دن ان کا شکار کر لیتے تھے، قردۃ خاسنین یعنی ایسے بن جاؤ کہ دونوں باتیں تمہارا
اندر جمع ہو جائیں، بند رہنا اور ذلت یعنی حقیر اور دھکا رے ہونے، اور مجاہد نے فرمایا کہ اُن کی صورتیں اور
شکلیں نہیں منہ کی گٹھیں بلکہ ان کے دل منہ کھٹے گئے، منہ قلوب میں اُن کو بندروں کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی ہے
جیسا کہ ارشادِ ربانی "كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَجْلِدُ أَشْقَارًا" میں گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا
فرمان کوٹوا امر نہیں ہے کیونکہ اس پر تو مامور کو قدرت ہی نہیں ہے، بلکہ کوٹوا سے مقصود سرعتِ تحوین و
ایجاد کو بیان فرمانا ہے، اور یہ ظاہر فرمانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے حق میں جیسا ارادہ فرمایا ویسے ہی وہ ہو گئے
اور ایک قراءت قردۃ بفتح القاف وکسر الراء کی بھی ہے، نیز خاسنین بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا گیا ہے،
مجعلناھا۔ ہا ضمیر سے مراد یہ منہ اور یہ غصا ہے۔ نکالا یعنی ایسی عبرت جو عبرت حاصل کیلئے والے کو
ازکابِ جرم سے روک دے، اسی سے اخذ کر کے بھٹی بٹری اور قید کو کہتے ہیں، لمابین یدِ یہا و ما خلفھا
مابین یدِ یہا سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ سے پہلے گزریں اور ما خلفھا سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس
واقعہ کے بعد پیدا ہوئیں پہلی قوموں نے جب اگلوں کے معیضوں میں ان کا حال پڑھا تو اس سے عبرت حاصل کی
اور بعد کی قوموں میں جب ان کا قصہ مشہور ہوا تو بعد کے لوگوں نے اُس سے سبق لیا، یا یہ کہ مابین یدِ یہا سے مراد
ہیں معاصرین یعنی جو اُس وقت دوسری جگہوں پر موجود تھے اور ما خلفھا سے مراد ہیں وہ جو بعد میں آئے یا جو
بیتانِ قریب میں موجود تھیں وہ اور جو اُس بستی سے دور واقع تھیں وہ مراد ہیں، یا یہ کہ مابین یدِ یہا سے مراد ہیں

بستی کے لوگ مراد ہیں اور ماخلفہا سے مضافات کے لوگ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین ید یہاں سے مراد ہیں وہ گناہ جو پہلے صادر ہوئے اور ان کے اثرات ختم ہو گئے اور ماخلفہا سے مراد ہیں وہ گناہ جو بعد میں صادر ہوئے اور ان کے اثرات اس واقعہ کے بعد بھی باقی رہے۔ موعظۃ التمتیقین متیقین سے مراد ان ہی کی قوم کے متقی ہیں یا جس کی متقی نے اس واقعہ کو سنا وہ مراد ہے

شرح

ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت اس کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ہمارا فضل اور ہماری رحمت ہی نے اے بنی اسرائیل تم کو خسارہ اور تباہی سے بچایا، ورنہ ہم اس پر قادر ہیں کہ تم کو کھیلین، تاریخ میں اس کی نظریں موجود ہیں، چنانچہ بنی اسرائیل میں ایک قوم گڈری ہے جس نے تعظیم یوم السبت کے مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان کی ہورتوں کو مسخ کر دیا تھا اور ایسی عبرت ناک سزا دی تھی کہ تمام اقوام تھرا اٹھی تھیں، لقد علمتم۔ یہاں علمتم متعدی بہ یک مفعول ہے مالا نکرہ علم افعال قلوب میں ہے جو متعدی بدو مفعول ہوتے ہیں وجر یہ ہے کہ علمتم معنی میں عوفتم کے ہے، اور معرفت متعدی بہ یک مفعول ہوتی ہے، معرفت نام ہے کسی کی ذات مجرد کو جاننے کا اور علم کہتے ہیں ذات مع الوصف کے جاننے کو لہذا معرفت شئی واحد پر واقع ہوتی ہے اور اس کے لئے مفعول واحد کافی ہوتا ہے اور علم کا وقوع دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات دوسرا وصف اس لئے اس کو دو مفعول مطلوب ہیں، لقد کا لام قرینہ قسم ہے یعنی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے پہلے قسم محذوف ہے۔ گویا اصل یہ کھلی واللہ لقد علمتم۔ جیسے کہن اکرمتی لا کرمتک میں لام توطیئہ قسم کے لئے ہے، لیکن شیخ زادہ کہتے ہیں کہ کہن اکرمتی لا کرمتک کے لام مفتوح کو توطیئہ قسم کے لئے لے سکتے ہیں کیونکہ جواب قسم کا لام آگے آ رہا ہے، مگر لقد علمتم کے لام کو قرینہ قسم نہیں بنا سکتے اگر یہ لام لام قسم ہے تو جواب قسم کا لام کہاں ہے؟ حاصل یہ کہ یہ لام جواب قسم کا لام ہے۔

السبت سے بعض نے شنبہ کا دن مراد لیا ہے چنانچہ امام المفسرین ابو جعفر ابن جریر طبری کی بھی یہی رائے ہے، شیخ زادہ میں ہے کہ السبت کے معنی یہاں تعظیم کے ہیں اور فی السبت سے مراد ہے فی تعظیم یوم السبت بیضاوی کی عبارت سے بھی یہی معنی استفاد ہوتے ہیں شیخ زادہ کہتے ہیں اس معنی میں گہرائی زیادہ ہے، یہ سبت یوم سبت کے معنی کے، اس لئے کہ اس معنی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اعتدال اور حد سے تجاوز کس چیز میں کیا تھا؟ یوم السبت کے معنی یہ واضح نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل سے کہا گیا تھا کہ جمعہ کے دن کاروبار دنیا سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور شکار جس کا تمہیں بہت حقوق ہے اور جس پر تمہاری معیشت ہے اس کو اس دن موقوف رکھو تو بنی اسرائیل نے کہا کہ بجائے جمعہ کے ہم شنبہ کا دن منتخب کرتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے تخلیق ارض و سماء اتوار سے شروع کر کے جمعہ کے دن مکمل کر لیا تھا اور شنبہ کے دن آرام کیا تھا پس جس دن اللہ تعالیٰ تمام کاروبار سے منقطع ہو کر تعوذ باللہ بیٹھا اسی روز ہم بھی منقطع ہو کر عبادت کرینگے الغرض ان کے حق میں شنبہ کا دن متعین ہو گیا۔ اس وقت کے نبی نے ان کو اس سے آگاہ بھی کر دیا تھا کہ شنبہ کے دن شکار نہ کریں لیکن وہ نہیں مانے اور گرفتار عذاب ہو گئے۔

مشہور مفسر حضرت مجاہد کا یہ قول نہایت ضعیف ہے کہ مسخ معنوی ہوا تھا صوری نہیں ہوا تھا ابن جریر فرماتے ہیں کہ یہ قول اجماع مفسرین کے خلاف ہے، اجماع اسی پر ہے کہ مسخ صوری ہوا تھا شیخ زادہ میں ہے کہ محلی اسہ

نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نوجوان بندہ بن گئے اور بوڑھے خنزیر ہو گئے پھر تین دن کے بعد مر گئے۔

حدیث میں ہے کہ إِنَّ الْمَسْخُوحَةَ لَا تَنْسِلُ وَلَا تَأْكُلُ وَلَا تَشْرِبُ وَلَا تَعِيشُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ۔ مسخ شدہ قوم کی نسل نہیں چلتی اور نہ وہ کھاتی اور پیتی ہے اور نہ تین دن سے زیادہ زندہ رہتی ہے۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً أَوَّلُ هَذِهِ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَأَنفَاكَتْ عَنْهُ وَقَدِمْتَ عَلَيْهِ لِاسْتِقْلَالِهِ بَنُو آخَرٍ مِنْ مَسَاوِيهِمْ وَهُوَ الْاسْتِهْزَاءُ بِالْأَمْرِ وَالْإِسْتِقْصَاءُ فِي السَّوَانِ وَتَرْكُ الْمَسَارَعَةِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ وَقِصَّةُ أَنَّهُ كَانَ فِيهِمْ شَيْخٌ مُوسَى قَتَلَ ابْنَهُ بَنُو أَخِيهِ طَمَعًا فِي مِيرَاثِهِ وَطَرَحُوهُ عَلَى بَابِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ جَاءُوا وَيَطْلُبُونَ بَدَمَهُ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَذْبَحُوا بَقْرَةً وَيَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا لِيَجِيَّ فَيُخْبِرَ بِقَاتِلِهِ قَالُوا أَتَتَّخِذُونَ هَؤُلَاءِ أَيْ مَكَانَ هَزْرٍ أَوْ أَهْلِهِ أَوْ مَهْرًا أَوْ أَبْنَاءَ أَوْ الْهَزْرَ نَفْسَهُ لِفَرْطِ الْاسْتِهْزَاءِ اسْتِعَادَا لِمَا قَالَهُ أَوْ اسْتِخْفَا بِهِ وَقُرْأَتْ حِمْرَةً وَاسْمُ عَيْلٍ عَنْ نَافِعٍ بِالْكَوْنِ وَحَفْصٍ عَنْ عَاصِمٍ بِضَمِّ الزَّاءِ وَقَلْبِ الْهَمْزَةِ وَأَوَّاهُ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۝ لِأَنَّ الْهَزْرَ فِي مِثْلِ ذَلِكَ جَهْلٌ وَسَفَهٌ نَفَى عَنْ نَفْسِهِ مَا رُمِيَ بِهِ عَلَى طَرِيقَةِ الْبُرْهَانِ وَخَرَجَ ذَلِكَ فِي صُورَةِ الْإِسْتِعَادَا اسْتِفْظَاعًا لَهُ

ترجمہ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس بات کا حکم دیتا ہے کہ تم ایک بکری ذبح کرو، کہنے لگے کیا تم ہم کو منحرفین لیتے ہو، موسیٰ نے کہا میں اللہ تعالیٰ کی اس سے پہلے مانگتا ہوں کہ جاہلون میں سے ہو جاؤں۔

ترجمہ عبارت التشریح اس واقعہ کا شروع کا حصہ یہ ہے وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا لیکن قصہ کو اس سے الگ دیا گیا ہے اور وَاذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ الْآیۃ کے حصہ کو مقدم ذکر کر دیا گیا ہے، یعنی ترتیب وقوعی کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس طرح ارشاد فرمایا جاتا وَاذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا فَقَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً الْآیۃ لیکن قال موسیٰ لِقَوْمِهِ کے حصہ کو پہلے جز سے الگ کر کے مقدم ذکر کیا گیا ہے، اس تفریق اور تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ یہ جز بھی مستقل ظاہر ہو اور بنی اسرائیل کی بُرائیوں کی ایک الگ نوع پر دلالت کرے، ورنہ سلسلہ قصہ میں رہتے ہوئے اس کا استقلال

اور شخص ظاہر نہیں ہو سکتا تھا، قصہ کے اجزاء کے خصوصی مشملات قصہ کے تسلسل کی رو میں بہہ جاتے ہیں اور قصہ کو بڑھنے والا اُن خصوصیات کی جانب متوجہ نہیں ہوتا، لیکن جب قصہ کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے تو ہر جزو ملتفت الیہ بذات ہو جاتا ہے اور اس کے خصوصی مضامین پر براہ راست غور کیا جاتا ہے، یہاں ایک شخص کا قتل ہو جانا پھر اس کے قاتل کے تعین میں نزاع کا واقعہ ہونا اور اس کے بعد قاتل کا پتہ چلانے کے لئے ذبح بقرہ کا حکم دیا جانا اور بنی اسرائیل کا اس حکم میں کھود کرید کرنا، بلکہ میں میکہ نکالنا، یہ اجزاء قصہ میں اگر ان کو اسی ترتیب سے بیان کیا جاتا تو قصہ کے تسلسل پر نظر رہتی اور ہر جزو جن حالات کی عکاسی کر رہا تھا اُن کی جانب متقل تو جہ نہ ہو پاتی، اس لئے قرآن حکیم نے، واقعہ قتل کے پیش آنے کا ذکر مؤخر کر دیا، اور ذبح بقرہ کا حکم دے جانے کے جزو کو پہلے رکھا تاکہ یہ دونوں جزو مستقل حیثیت اختیار کر لیں اور دونوں جزو قوم کے حالات کی جو ترجمانی کر رہے ہیں اس کو بخوبی سمجھا جاسکے۔ جزو ثانی جس کو مقدم کیا گیا ہے یعنی ذبح بقرہ کا حکم بنی اسرائیل کے چند عیوب کو نمایاں کر رہا ہے وہ قاضی کے الفاظ میں وہو الاستمھار یا لامر الخ ہیں۔ یعنی انہوں نے امر موسیٰ یا امر الہی کا استہزاء کیا، اور سوال کرنے میں بہت دور تک چلے گئے، اور امتثال امر کے لئے تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے کو چھوڑ بیٹھے، علیٰ ہذا قصہ کا جزو اول جو بعد میں مذکور ہے وہ بنی اسرائیل کے ان عیوب کی عکاسی کر رہا ہے کہ انہوں نے ایک نفس محترم کو حق کے لئے جہنم، بلکہ خواہش نفس کے لئے قتل کیا، پھر بے گناہوں پر اس کی ذمہ داری عائد کرنے لگے وغیرہ۔

وقصہ انہ کان فیہم شیخ موسیٰ واقعہ کی قدرے تفصیل ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک مال دار بوڑھا تھا، اس کی میراث اس کے بیٹے کو پہنچتی تھی۔ اس کے بھتیجوں نے میراث کے لالچ میں آکر اس کے بیٹے کو قتل کر دیا، اور اس کی لاش کو تفصیل شہر کے دروازے پر لا کر ڈال دیا، اور خود اس کے خون کا مطالبہ کرنے کے لئے پہنچے، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی اُن کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک گائے ذبح کریں، اور اس کے کسی حصہ کو لاش سے لگائیں تو وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کی خبر دے گا۔

قالوا اتخذنا ہزواً۔ اتخذ کے دو مفعول ہوتے ہیں اور معنوی حیثیت سے مفعول اول مبتدا اور مفعول ثانی خبر ہوتا ہے۔ یہاں انا مبتدا ہوا اور ہزواً خبر ہوا، خبر مصدر ہے اور مصدر کسی ذات کے لئے خبر نہیں ہوتا اس لئے مفسرین کے اس نقلی اشکال کو دور کرنے کے لئے ہزواً کے معنی اور اس کی تقدیرات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں کہ ہزواً سے پہلے مکان یا اہل کا لفظ مقدر ہے، اب معنی ہوئے انا مکان ہزواً، ہم محل تسخیر، اسی کو جب اتخذ کا مفعول بنا دیا گیا تو معنی ہوئے کیا بنائے ہو تم ہم کو محل تسخیر، اسی طرح اہل کا لفظ جب مقدر مانا جائے تو معنی ہوں گے انا اہل تسخیر ہم تسخیر والے ہیں، جب اتخذ کا مفعول بنایا جائے تو اتخذنا ہزواً کے معنی ہوں گے کیا تم ہم کو تسخیر کا اہل ٹہرتے ہو، ایک تاویل یہ ہے کہ ہزواً کو مہزواً بہ کے معنی میں لیا جائے۔ مہزواً بہ وہ شخص جس کا مذاق اڑایا جائے، اب معنی ہوں گے کیا تم کو آپ مذاق اڑایا ہوا اور تسخیر کیا ہوا بناتے ہیں، آخری تاویل یہ ہے کہ شدت استہزاء کے اظہار کے لئے انہوں نے خود کو نفس تسخیر قرار دیا ہے، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُن کو یہ حکم دے کر ان کا اتنا تسخیر کیا کہ وہ خود کو سراپا تسخیر سمجھنے لگے۔ اتخذنا ہزواً انہوں نے اس لئے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی بات کو انہوں نے مستبعد سمجھا، یا یہ کہ نعوذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استخفاف مقصود تھا۔ اور حضرت نافع سے حمزہ اور اسماعیل نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زاکے سکون کے ساتھ ھُزُء پڑھا اور حفص غامی کی قراءت میں زاکا صمد ہے اور حمزہ کو واؤ سے بدل دیا گیا ہے یعنی ھُزُء کے بجائے ھُزُءِ وَا ہے، قال اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین۔ جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ نہیں فرمایا کہ ہم نزاق نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر تمسخر کرنا جہل اور کم عقلی ہے، اس لئے جو ہمت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر لگائی گئی اُس کی نفی استدلالی انداز میں فرمائی، استدلالی انداز یہ ہے کہ نفی صراحت پر نفی کنایہ کو ترجیح دی ہے۔ یہاں نفی کنائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی شیئی کے اصل سبب کی نفی کر دی جائے، تمسخر کا اصل سبب کم عقلی اور جہالت ہے، اور جب اصل سبب کسی سے منتفی ہو جائے تو اُس پر متفرع ہونے والے تمام مسببات منتفی ہو جاتے ہیں، کسی کا تمسخر کرنا، کسی کی مصیبت کا احساس نہ کرنا، کسی کی فریاد اور مطالبہ کو اہمیت نہ دینا، قوم کے مسائل سے لاپرواہی برتنا وغیرہ جہل پر متفرع ہیں، یہ سب باتیں جہل سے پیدا ہوتی ہیں پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کے معنی یہ ہوئے، کہ یہ یا اس جیسی کوئی بات نہیں ہے، اور اعوذ باللہ یعنی استعاذہ کی صورت میں نفی کرنے میں استہزاء کی قباحت کا اظہار جیسے اُردو میں کہتے ہیں "توبہ توبہ استغفر اللہ کہیں ایسا ہو سکتا ہے"۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ اِى مَا حَالُهَا وَصَفْتُهَا وَاَنْ حَقَّه اِنْ يَقُولُوا اِى بَقْرَةٍ هِيَ اَوْ كَيْفَ هِيَ لَانْ مَا يَسْأَلُ بِهِ عَنِ الْجَنَسِ غَالِبًا لَكُنْهُمْ لَمَّا رَاوَا مَا اَمْرُو بِهِ عَلَى حَالٍ لَمْ يُوْخِذْ بِهَا شَيْءٌ مِنْ جَنْسِهِ اَجْرُوهُ هَجْرِي مَا لَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ وَلَمْ يَرَوْا مِثْلَهُ قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقْرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ لَا سَنَةٌ وَلَا قَيْتَةٌ يَقَالُ فَرَضَتِ الْبَقْرَةُ فَرَضًا مِنَ الْفَرَضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَانَهَا فَرَضَتْ سَنَهَا وَتَرْكِبُ الْبَكْرِ لِلْاُولِيَّةِ وَمِنْهُ الْبُكْرَةُ وَالْبَاكُورَةُ عَوَانُ نَصَفَ قَالَ ۖ نَوَاعِمُ بَيْنَ اَبْكَارٍ وَعَوْنٍ ۖ بَيِّنَ ذَلِكَ اِى مَا ذَكَرَ مِنَ الْفَارِضِ وَالْبَكْرِ وَلِذَلِكَ اَضِيفَ اِلَيْهِ بَيْنَ فَاَنَّهُ لَا يُضَافُ اِلَّا اِلَى مُتَعَدِّ وَعَوْدُ هَذِهِ الْكُنَايَا تِاجِرَاتُكَ الصِّفَاتِ عَلَى بَقْرَةٍ يَدُلُّ عَلَى اَنْ الرَّادُّ بِهَا مَعِيْنَةٌ وَيَلْزِمُهُ تَاخِيْرُ لِبَيَانٍ عَنْ وَقْتِ الْخُطَابِ وَمِنْ اِنْكَرَفِيهِ اِنِّى

ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الراي الثاني ظاهر اللفظ والمرور عنه عليه السلام لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لا جزأتهم ولكن شدوا على انفسهم فشد الله عليهم وتقريرهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله فافعلوا ما تؤمرونه اى تؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله : امرتك الخير فافعل ما امرت به : او امركم بمعنى ماموركم -

ترجمہ آیت

کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمادے کہ وہ کائے کیا ہے؟ فرمایا کہ وہ قرآن ہے کہ وہ ایک لگے ہے جو نہ بڑھی ہے اور نہ بچھا ہے ان دونوں کے درمیان بیچ کی راس ہے، تو جس چیز کا تم کو حکم دیا جا رہا ہے اس کو کر گزرو۔ (عبارت) مآھی کے معنی ہیں اس کا حال کیا ہو؟ اور اس کی صفت کیسی ہو؟ حقیقی سوال یہ تھا کہ بنی اسرائیل یہ کہتے "اى بقرة هي يا كيف هي" وہ کونسی لگے ہے یا کیسی لگے ہے؟ اس لئے کہ عموماً ما کے ذریعہ جنس اور حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، لیکن چونکہ بنی اسرائیل نے مامور بہ کو ایسے حال اور ایسی صفت پر سمجھا کہ اس حال کے رہتے ہوئے مامور بہ کی جنس کا کوئی بھی فرد نہیں پایا جاسکتا اس لئے انہوں نے مامور بہ کو اس مقام پر رکھا کہ گویا اس کی ماہیت اور حقیقت ہی کو نہ پہچان سکے اور نہ اس کی مثال ان کی نظر سے گذری، لا فادخ ولا بکر یعنی نہ تو سن دار نہ ہو اور نہ کم سن ہو، عرب ولے کہتے ہیں فرضت البقرة فرضاً (لگائے اپنی عمر گزار چکی) یہ فرض سے ماخوذ ہے جو قطع کرنے کے معنی میں ہے گویا لگائے نے اپنی عمر کو قطع کر دیا۔ اور بکر کی ترکیب اولیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے، اور اسی سے اخذ کر کے البقرة آغاز صبح کو اور البقرة آغاز شمر کو کہتے ہیں، عوان بمعنی درمیانی شاعر کہتا ہے فَوَاعِظُنَّ ابْكَارَ وَعَوْنُ بَيْنَ ذَلِكَ سے مراد جو مذکور ہوا یعنی فاض اور بکر۔ اور اسی وجہ سے بین کو ذالک کی جانب مضاف کیا گیا ہے، کیونکہ بین کی اضافت متعدد ہی کی جانب ہوتی ہے، اور ان ضمیروں کا بقرة کی جانب راجع ہونا اور ان صفات کو بقرة پر جاری کرنا، اس پر دلیل ہے کہ بقرة سے اللہ تعالیٰ کی مراد بقرة معینہ تھی، اس قول کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ تفسیر و توضیح کو حکم دینے کے وقت سے مؤخر کر دیا گیا تھا، اور جو لوگ تاخیر بیان کے متکبر ہیں ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بقرة سے مراد بقرة غیر معینہ تھی جو بقرة کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہو، خواہ وہ کیسی بھی ہو، پھر بنی اسرائیل کے رسول کی وجہ سے وہ غیر معینہ، معینہ میں تبدیل کر دی گئی یعنی اب مامور بہ غیر معینہ نہیں بلکہ معینہ ہو گئی، اس قول کی بنیاد پر نسخ قبل العمل لازم آتا ہے، کیونکہ غیر مخصوص کو خاص کر دینا اس اختیار کو باطل کر دیتا ہے جو نص سے

حاصل ہوا تھا، اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جائز ہیں، قول ثانی کی تائید قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ سے ہوتی ہے۔ اور نبی علیہ السلام سے جو حدیث منقول ہے اُس سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے، آپ سے منقول ہے کہ بنی اسرائیل اگر کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو ان کے لئے کافی ہوتا، لیکن انہوں نے اپنے حق میں شدت برقی تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے اوپر معاملہ کو شدید کر دیا، اور قول ثانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فاعلوا ما تؤمرون کے ذریعہ ان کو اُن کی انتہا پسندی پر ڈانٹا ہے اور سوالات کی طرف عموماً گھٹنے سے جھڑکا ہے۔

فاعلوا ما تؤمرون۔ اس کے معنی ہیں فاعلوا ما تؤمرونہ اور یہ تؤمرون بہ کے معنی ہیں یہ استعال شاعر کے اس شعر سے ماخوذ ہے اَمْرُكَ الْخَيْرُ فاعل ما أُمِرْتَ به، یا یہ کہ ما تؤمرون امرکم کے معنی میں ہے اور امرکم ما مورکم کے معنی میں ہے۔

التشریح بنی اسرائیل بقرہ کی صفات اور اس کا رنگ اور اس کی عمر وغیرہ معلوم کرنا چاہتے تھے اُس کی جنس اور حقیقت کے بارے میں دریافت کرنا نہیں چاہتے تھے، کیونکہ جنس اور حقیقت پر تو خود لفظ بقرہ دلالت کرتا ہے وہ وضع ہی کیا گیا ہے کہ گائے کی جنس اور ماہیت پر دلالت کرے، نیز جواب بھی بتاتا ہے کہ مقصود سوال جنس نہیں تھا۔ بس عمر وغیرہ دوسری صفات کے بارے میں سوال کرنے کے لئے جو الفاظ وضع ہوئے ہیں مثلاً کیف ہی، یا ایی بقرۃ ہی، وہ کیوں نہ استعمال کئے گئے، ماہی کے ذریعہ سوال کیا گیا؟ یہ لفظ تو جنس اور ماہیت مجملہ کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع ہوا ہے، یعنی جب کوئی پوچھتا ہے کہ البقرۃ ما ہی تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سائل کو بقرۃ کی ماہیت معلوم نہیں ہے، وہ نہیں جانتا کہ بقرۃ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس سوال کا قاضی نے جواب دیا ہے۔ اسی جواب کو ہم دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے نزدیک مذکورہ گائے کی بے جان ہونے کے چھوڑ دینے سے مردہ کا زندہ ہونا اس قدر حیرت انگیز تھا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ کسی معمولی اور روزمرہ مشاہدہ میں آنے والی گائے کا کام نہیں ہو سکتا، یہ تو کوئی مخصوص اوصاف اور مخصوص عمر کی گائے ہے، اور وہ خصوصیات بیان نہیں کی گئی ہیں، اور جب کسی مخصوص چیز کا حکم دیا جائے اور اس کی نشان دہی نہ کی جائے تو مامور کے لئے وہ ایسی مجمل ہوتی ہے جسے غیر معلوم الجنس غیر مجمل ہوتی ہے اس لئے انہوں نے سوال میں ماہی کا کلمہ استعمال کیا جو ماہیت مجملہ کو معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اگرچہ ان کا مقصود اوصاف کو معلوم کرنا تھا، انہا بقرۃ۔ یہاں مفسرین میں ایک بحث جل پڑی ہے وہ یہ کہ آیا حکم کا مقصود بقرۃ معینہ تھی یا بقرۃ مبہمہ؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۃ معینہ تھی لیکن حکم میں الفاظ مطلق اور مبہم استعمال فرمائے گئے بعد میں ان کی تفسیر اور توضیح کی گئی اس گروہ میں بیضاوی بھی شامل ہیں کیونکہ بیضاوی نے اس قول کو مقدم ذکر کیا ہے اور یہ اُن کا وہ اسلوب ہے جو متبعین کرتا ہے کہ یہی اُن کی بھی رائے ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۃ مبہمہ مطلقہ معینہ تھی لیکن جب غامضین نے سوالات شروع کئے تو غیر معینہ کو معینہ میں تبدیل کر دیا گیا، قول اول کی دلیل یہ ہے کہ اٹھا بقرۃ لا فارض ولا بکر، اٹھا بقرۃ صفراء اور اٹھا بقرۃ لا ذلول تشری الاوض الایہ میں تینوں غیر مبہم بقرۃ اولی منکر کا طرف راجع میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات ان ضمار کے بعد

ہے۔ امرتک للخیر فانعل ما امرت به۔ فافعلوا ما تو مروں بہ، میں باء کو حذف کیا گیا ہے
پھر ضمیر کو حذف کیا گیا، فافعلوا ما تو مروں ہوا، شعر تذکرہ کی مکمل شکل یہ ہے۔
"امرتک الخیر فافعل ما امرت به۔ فقد ترکتک ذامال وذا نسب" یہ شعر بعض کہتے
ہیں عباس بن مرداس کا ہے اور بعض کہتے ہیں اعشی کا ہے، شاعر کے باپ نے شاعر کو وصیت کی ہے کہ میں نے
تجھ کو بھلائی کا حکم کیا ہے، لہذا جس چیز کا تجھ کو حکم دیا گیا ہے بجالا، کیونکہ میں نے تجھ کو صاحب مال اور صاحب
چھوڑا ہے، لہذا اس احسان کی وجہ سے میں اس کا مستحق ہوں کہ میرے امر کا امتثال کیا جائے۔
ما تو مروں کا ما اگر مصدر یہ ہے۔ تو ما تو مروں، امر کہہ کے معنی میں ہوگا، معنی ہوں گے فافعلوا
امر کہہ پھر امر کہہ معنی میں ما مور کہہ کے ہوگا، شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اس
لئے کہ مصدر مرتج کو تو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز لیکن مصدر مؤنل کو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز نہیں ہے۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْ هُنَّ اَقَالِ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَ اَعْدَا
فَاَقِعْ لَوْ هُنَّ اَلْفَقُوعُ نَصُوعُ الصَّفْرَةُ وَلِذٰلِكَ تَوَكَّدَ بِهٖ فَيَقَالُ اَصْفَرُ
فَاَقِعَ كَمَا يَقَالُ اَسْوَدُ حَالِكٌ وَفِي اِسْنَادِهٖ اِلَى اللّٰوْنِ وَهُوَ صِفَةُ صَفْرٍ
لِّمَلَابِسَةٍ بِهَا فَضْلٌ تَاكِيْدٌ كَاَنَّهُ قِيلَ صَفْرًا شَدِيْدَةً الصَّفْرَةُ صَفْرَتُهَا وَعَنِ الْحَسَنِ
سُودًا شَدِيْدَةً السَّوَادُ وَبِهٖ فَسَرَقُوْهُ تَعَالٰى جَمَالَاتٌ مُّفَرَّقًا اَلَا عَشْرُ
: تَلَكْ خِيْلِيْ مِنْهُ وَتَلَكْ رَكَابِيْ : هُنَّ صَفْرًا وَّلَا دَهَا كَالزَّبِيْبِ : وَلَعَلَّ عَمِيْرَ
بِالصَّفْرَةِ عَنِ السَّوَادِ لِاَنَّهَا مِنْ مَّقْدَمَاتِهٖ اَوَّلَانِ سَوَادٌ اَلَا بَلَّ تَعْلُوَةُ صَفْرَةٍ
وَفِيْهِ نَظَرَانِ الصَّفْرَةُ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا تَوَكَّدُ بِالْفَقُوعِ تَسْرُ النَّظَرَيْنِ اِى
تَعْجِبُهُمُ وَالسُّرُوْرُ اَصْلُهُ لَذَّةٌ فِى الْقَلْبِ عِنْدَ حَصُوْلِ نَفْعٍ اَوْ تَوَقُّعِهِ مِنَ السَّرِّ

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ اس کا رنگ
کیا ہے؟ موسیٰ نے کہا کہ وہ فرماتا ہے کہ وہ زرد رنگ کی گائے ہے اس کا رنگ گہرا ہے وہ
دیکھنے والوں کو بھلی لگتی ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فافعلوا ما تو مروں سے اشارہ ہے کہ مزید سوالات میں نہ پڑو۔ اور
جس چیز کا حکم ہوا ہے اس کو کر گزرو، بقرہ میں مزید کوئی خاص صفت مطلوب
نہیں ہے، لیکن بنی اسرائیل کی طبع غلیظ کے لئے یہ اشارہ مانع نہ ہوا اور انہوں نے دوسری تفصیلات معلوم کرنی

شروع کر دیں، فاقع لونہا فُقُوْع کے معنی ہیں زردی کا بیل اور خالص ہونا، اسی صفت کی شدت و قوت کو فقوْع کے مشتقات کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، چنانچہ اصفر فاقِع (گہرا زرد) اسی طرح بولا جاتا ہے جس طرح ہونہ حالِک بمعنی گہرا سیاہ بولا جاتا ہے، فاقِع کو لون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور لون کو فاقِع کا فاعل بنایا گیا ہے، حالانکہ وضع کے اعتبار سے فاقِع، وصف ہے صفراء کا، یعنی اصفر فاقِع، یا صفراء فاقِعہ بولا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اسناد الی اللون مجاز ہے، اور مجاز کی وجہ یہ ہے کہ لون صفراء کا ملاں اور اس سے تعلق و اتصال رکھنے والا ہے کیونکہ لون حال (حلول کرنے والا) اور بقرة صفراء محل (جائے حلول ہے) اور حال و محل کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اس لئے لون اور صفراء کے درمیان اتصال ہے "اس اسناد مجازی میں حکمت اور بلاغت یہ ہے کہ اس سے صفت کی تریب تاکید اور شدت ثابت ہوتی ہے۔ فاقِع لونہا، فرمانا ایسا ہے گویا یوں فرمایا گیا۔ صفراء شدید الصفرۃ صفر تھا" یعنی ایسی زرد کہ اس کی زردی کی زردی شدید ہے "اس تاکید کو شیخ زادہ نے اس طرح سمجھایا ہے کہ فقوْع یا شدت صفت پر سے جسم میں سرایت کر گئی ہے حتیٰ کہ جو چیز خود عرض ساری ہے یعنی لون اس میں بھی سرایت کر گئی ہے، یہ شدت کی انتہا ہے، مثلاً "حب جنونہ" اس کا جنون مجنون ہو گیا یعنی جنون کی رنگ و بے میں اس قدر سرایت کر گیا ہے کہ خود جنون محل سرایت بن گیا ہے

حضرت حسن فرماتے ہیں کہ صفراء کے معنی سوداء شدیدۃ السواد کے ہیں یعنی کالی انتہائی کالی، اور فرمان باری جالات صفر کی یہی تفسیر کی گئی ہے یعنی کالے اونٹ، اعتنی کہا ہے۔ تَلَکَ خِیلِ مِنْہ و تَلَکَ رِکَابِیْ هُنَّ صُفْرًا وَاُولَٰئِہَا کَالزَّبِیْبِ، یہ شعر قیس بن معدیکرب کی تعریف میں ہے، یہاں صُفْرًا کا فاعل اولاد ہا ہے اور صُفْر بمعنی سوڈ ہے، کیونکہ اولاد کو زبیب (کشمش) کے ساتھ تشبیہ دینا اسی وقت مقول ہو گا جبکہ صفر کو سوڈ (سیاہ) کے معنی میں لیا جائے، شاعر کہتا ہے کہ میرے وہ گھوڑے اور میرے وہ اونٹ معدیکرب کے حاصل ہوئے ہیں۔ اونٹوں کے بچے کشمش کی طرح سیاہ ہیں "اور غالباً سیاہی کو زردی سے اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ زردی، سیاہی کا پیش خیمہ ہے، یا اس لئے کہ اونٹوں کی سیاہی پر زردی چھائی رہتی ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ جو تفسیر حضرت حسن سے منقول ہے، اس میں اشکال ہے، اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اگر صُفْرہ کے یہی معنی مراد ہوتے تو اس کی تاکید کے لئے فُقُوْع کا لفظ نہ آتا بلکہ سواد کی تاکید کے لئے جو لفظ ہے، یعنی "حَالِک" وہ آتا۔ "تَسْرُ النَّاطِلُونِ" یعنی دیکھنے والوں کو وہ گلے اچھی لگے، اس کا حسن قامت اور وفور صحت نظروں کو بھائے، سرو کے اصل معنی اس لذت سے ہیں جو کسی نفع کے حاصل ہونے کے وقت یا کسی نفع کی توقع کے وقت دل میں حاصل ہوتی ہے، یہ سُر سے ماخوذ ہے جن کا مطلب یہ ہوا کہ باطنی اور اندرونی لذت کا نام سُر ہے

قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ یَبِّیْ لَنَا مَا هِیَ تَکْرِیْرُ السُّوَالِ الْاَوَّلِ وَاسْتِکْشَافِ زَائِدٍ وَقَوْلِهِ اِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اَعْتَدَ اِیْ اِنَّ الْبَقْرَ الْمَوْصُوفَ بِالْتَعْوِیْنِ وَالصَّفْرَةَ کَثِیْرًا شَبَّہَ عَلَيْنَا وَقَوَّیْ اِنَّ الْبَاقِرَ وَهُوَ اسْمُ لِحْمَاعَةٍ

البقر والاباقر والبواقر ویتشابه بالیاء والتأ تشابه بطرح التاء وادغامها
 علی التذکیر والثانیث وتشابهت لخفضا ومشدد او تشبہ بمعنی تشبہ
 ویشتہ بالتذکیر ومُتشابه ومتشابهة ومشتبه ومتشبه وَاِنَّا اِنْ شَاءَ
 اللہ لَمُهْتَدُونَ ۝ الی المراد ذبحها او الی القاتل وفي الحديث لو لم یستثنوا
 لما بینت لهم اخر الابد واحتمر به اصحابنا علی ان الحوادث بارادة الله تعا
 وان الامر قد ینفک عن الارادة والامر یکن للشرط بعد الامر معنی المعترضة
 والکرامیة علی حدوث الارادة واجیب بان التعلیق باعتبار التعلق۔

ترجمہ

(آیت) کہنے لگے دعا کیجئے ہمارے لئے اپنے رب سے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ وہ کئے کیا
 ہے، بیشک گائیش ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئیں اور بلاشبہ ہم اگر اللہ نے چاہا راہ یاب ہوں گے،
 (ترجمہ عبارت) یہ سوال اول کی تکرار ہے اور مزید وضاحت کا مطالبہ ہے اور ارشاد باری اِنَّ ابقر تشابه
 عَلَيْنَا ۝ اس سوال کی طرف مہذرت ہے یعنی وہ گائیش جو عوان اور اصفر کا وصف رکھتی ہیں بہت ہیں لہذا
 مطلوبہ کئے ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئی ہے، اور ایک قرأت اِنَّ اباقر کی ہے، باقر بقر کی جماعت کا نام ہے
 جیسا کہ اباقر اور بواقر، اور یتشابه یاء کے ساتھ اور تاء کے ساتھ ہے، اور تشابه تاء کے حذف
 کے ساتھ بھی ہے، اور تاء کو شین میں مدغم کرنے کے ساتھ بھی ہے، یہ ادغام ٹونٹ کے صیغہ میں ہو تو قرأت
 تشابه ہوگی، اور اگر مذکر کے صیغہ میں ہو تو قرأت یتشابه ہوگی، اور تشابه شین کی تحفیف کے ساتھ
 اور تشابه شین کی تشدید کے ساتھ، اور ایک قرأت تشبہ ہے جو معنی میں تشبہ کے ہے، اور ایک
 قرأت یشبہ مذکر کے صیغہ کے ساتھ ہے اور بقیہ قرأتیں متشابه، متشابهة، متشبه اور متشبهہ ہے۔
 وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللہ لَمُهْتَدُونَ ۝ مہتدوں کے معنی یہ ہیں کہ ہم اُس بقوہ تک ہدایت پا جائیں گے،
 جس کا ذریعہ مقصود ہے، یا مراد یہ ہے کہ قاتل تک ہدایت پا جائیں گے، اور حدیث شریف میں ہے کہ اگر وہ لوگ اِنْ
 شاء اللہ نہ کہتے تو بقرہ کی توضیح قیامت تک نہ ہوتی، اور اس آیت سے ہمارے متکلمین اسلام نے اس پر استدلال
 کیا ہے کہ تمام حوادث اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور یہ کہ امر باری تعالیٰ کبھی ارادہ باری تعالیٰ
 سے جدا ہوتا ہے، ورنہ امر کے بعد ان شاء اللہ کی شرط کے کوئی معنی نہ ہوں گے اور قنزل اور کرامیہ نے ارادے کے
 حادث ہونے پر استدلال کیا ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارادہ باری پر کسی شئی کو معلق کرنا تعلق کے اعتبار سے ہے
 قالوا ادع لنا ربک یمین لنا ماہی؟ یہ ماہی، سوال اول کی تکرار نہیں ہے بلکہ سوال
 التشریح | اول اور سوال ثانی کے جواب کے بعد بقوہ جس صفت پر بھڑی تھی، اُن صفات کے بعد
 مزید وضاحت کے لئے دیگر صفات اُس ماہی کے ذریعہ معلوم کی جا رہی ہیں جیسا کہ بیضاوی نے استکشاف
 زائد سے اس کی مراد کی، پس بیضاوی کا اس سوال کو سوال اول کی تکرار قرار دینا اور تکرار سوال الاول

کے الفاظ استعمال کرنا یا نہیں معنی ہے کہ جس طرح پہلے سوالات کا مقصود بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے، اسی طرح اس سوال کا مقصود بھی بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے۔ وقوئِ اِنّ الباقو۔ یعنی یہاں چار قراءتیں ہیں، اِنّ البَقْرَ، اِنّ البَاقِرَ، اِنّ الَاقِرَ اِنّ البَاقِرَ، جو ہری لغوی کہتے ہیں کہ آخر کی تین قراءتیں اسم جمع ہیں، اور باقر خاص کر گاؤں کا وہ رپوڑ ہے جس کے ساتھ چرواہا بھی ہو، آیت میں بقرہ واحد کیلئے اسم جمع کا استعمال استعمال اللفظ فی جزئہ کے قبیل سے ہے، وَیَتَشَابَهُ بِالْبَاءِ وَالْتَاءِ شیخ زادہ فرماتے ہیں کہ بیضاوی نے تشابہ کے کلمہ میں چونکہ قراءتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے آٹھویں قراءت کی توجیہ مشکل ہو گئی ہے، فقرات اولیٰ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءتِ ثانیہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءتِ ثالثہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قراءتِ رابعہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس میں ایک تاء کا حذف ہے اس کی اصل تَشَابَهُ ہے، قراءتِ خامسہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، اس کی اصل تَشَابَهُ ہے، تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا ہے، قراءتِ سادسہ، تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل تَشَابَهُ تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا گیا، قراءتِ سابعہ تَشَابَهُ بروزن تفاعل باب تفاعل سے ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قراءتِ ثامنہ تَشَابَهُ بہ تشدید شین اس قراءت کی توجیہ مشکل ہے، یہاں مشا رہیں حیران ہیں کہ اس کا شین مُشَدِّد کیوں ہے؟ اور یکس باب کا صیغہ ہے۔ قراءتِ ناسطہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل ہے تَشَابَهُ تاء ثانیہ کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا تَشَابَهُ ہو گیا، قراءتِ عاشرہ تَشَابَهُ واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف از باب تفاعل، قراءتِ حادی عشر متشابہ باب تفاعل کا اسم فاعل، قراءتِ ثانی عشر متشابہ باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث، قراءتِ ثالث عشر متشابہ باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث، قراءتِ رابع عشر متشابہ باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث۔

وَ اٰخِذْ بِهٖ اَصْحَابُنَا عَلٰی اَنْ الْحَوَادِثُ اَلْحَقُّ يَهَا اَيُّ مَسْئَلَةٍ كَلَامِيَّةٍ بِرُشْدِي دَالٍ لَّهٖ هِيَ، متکلمین

اسلام اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا ارادہ باری تعالیٰ عین امر باری تعالیٰ ہے یا غیر امر باری تعالیٰ ہے؟ نیز تمام حوادث و واقعات ارادہ باری تعالیٰ سے ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ یا بعض؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ باری عین امر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی شئی کے لئے حکم فرمانا اس شئی کا ارادہ فرمانا ہے، اور کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو بغیر ارادہ باری کے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ارادہ باری غیر امر باری ہے، اور تمام حوادث و واقعات ارادہ باری پر موقوف ہیں اور اسی کے تحت ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ارادہ باری تعالیٰ معتزلہ کے نزدیک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم ہے، معتزلہ کی دلیل اپنے دعاوی کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مکلفین سے یہ چاہا اور ان کو اس کا حکم دیا کہ وہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں اور مجمع اعمال و اخلاق کی طرف رہنمائی حاصل کریں۔ مگر اکثر مکلفین نے اس کے خلاف چاہا تو مکلفین کی منیت اللہ تعالیٰ کی منیت پر غالب آئی، لغو ذلک منہ کیوں کہ وہی ہوا جو مکلفین نے چاہا اور وہ نہیں ہوا جو اللہ تعالیٰ

نے چاہا، پس معلوم ہوا کہ کچھ حوادث ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز اس آیت میں بنی اسرائیل نے اپنی ہدایت کو ان شاء اللہ پر معلق کیا ہے۔ یہاں مشیت پر انی داخل ہے، اور ان کا مدخول زمانہ آئندہ میں پایا جاتا ہے۔ تعلیق کے وقت موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ مشیت باری حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھی پھر وجود میں آئی۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی زبان سے یہ حقیقت بیان ہوئی "وَأَنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ" کہ ہدایت کا حصول اور اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت کی وجہ سے ہے، اور ہدایت حوادث میں سے ایک حادثہ اور واقعات میں سے ایک واقعہ ہے، جب ایک واقعہ کے بارے میں یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو ثابت ہو گیا کہ تمام واقعات و حوادث کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادہ پر موقوف ہے، کیونکہ کوئی قرینہ مرجح نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ بعض واقعات و حوادث مشیت باری کی وجہ سے ہیں اور بعض بغیر مشیت کے ہیں، اور اسی آیت سے اس حقیقت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ امر باری اور ارادہ باری دو الگ الگ چیزیں ہیں، ذبح بقرہ کے سلسلے میں امر باری محقق تھا، لیکن ارادہ باری معلوم نہیں تھا، جیسا کہ بنی اسرائیل نے اپنے ابتداء کو ارادہ باری پر موقوف اور معلق کیا، کیونکہ معلق شئی میں ایک طرح کی نامعلومیت رہتی ہے، امور محققہ معلومہ کسی شئی کو بذریعہ ان معلق نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس تعلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی۔

معتزلہ نے حدود مشیت پر جو استدلال کیلئے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مشیت اور ارادہ باری کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مشیت اور ارادہ کا مراد سے تعلق کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مشیت تو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے، البتہ حوادث و مرادات سے اس کا تعلق وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے۔ واضح ہو کہ معتزلہ کا مسلک جو سابق میں بیان ہوا ہے وہ شراح بیضاوی سے منقول ہے اور نہایت افسوس کے ساتھ لکھا پڑتا ہے کہ اپنے حریف کا مسلک بیان کرنے میں ہمارے اچھے اور بڑے لوگ بھی تحقیق سے کام نہیں لیتے، سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کر لیتے ہیں اور اس کو ضبط تحریر میں لے آتے ہیں، کسی مخالف کی رائے بیان کرنے کا تحقیقی اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ اس کی کتب متداولہ مقبرہ سے اس کے مسلک کو نقل کیا جائے مشیت و ارادہ باری کے بارے میں معتزلہ کی جانب سے جو مسلک شیخ زادہ اور دیگر شارحین نے نقل کیا ہے راقم کے نزدیک اہل قبلہ میں کوئی مجنون اور سفیہ بھی وہ مسلک نہ رکھتا ہو گا چہ جائیکہ معتزلہ جیسی فلسفی اور ذی علم جماعت، ان فرض ہیں اس سے بچنا چاہئے کہ ہم عقائد میں کسی ایسے عقیدہ کو اہل قبلہ کی جانب منسوب کریں جس کے وہ قائل نہیں ہیں، کیونکہ ایسا کرنا تکفیر و تغیب کے ہم معنی ہوتا ہے، اَللّٰهُمَّ احْفَظْنَا۔

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ اِي لَمْ تَذَلَّلْ لِلْكَرْبِ وَسَقَى الْحَرْثَ وَلَا ذَلُولَ صِفَةُ الْبَقَرَةِ بِمَعْنَى غَيْرِ ذَلُولَ وَلَا الثَّانِيَةِ مَزِيدَةٍ لِّتَاكِيدِ رَوْنِي وَالْفِعْلَانِ صِفَتَا ذَلُولَ كَأَنَّهُ قِيلَ لَا ذَلُولَ

مثیرۃ وساقیۃ وقری لا ذلول بالفتح ای حیث ہی کقولک مررت برجل
 لا یخیل ولا جبان ای حیث هو وتسقی من السقی مُسَمَّیۃ سَلَمَہا اللہ من
 العیوب اواہلہا من العمل واخلص لونها من سَلَمَ لہ کذا اذا اخلص
 لہ لاشیۃ فیہا لا لون فیہا یخالف لون جلدہا وہی فی الاصل مصدر
 وشاہ وشیاً وشیۃ اذا خلط بلونہ لوناً اخر قالوا الثن جِئْتَ بِالْحَقِّ ای
 بحقیقۃ وصف البقرۃ وحققنا لنا وقری الآن بالمد علی الاستفہام و
 الان یحذف الهمزۃ والقاء حرکتها علی اللام فذبحوها فیہ اختصار و
 التقدير فحصلوا البقرۃ المنعونۃ فذبحوها وما کادوا یفعلون لتطویلہم وکثرة
 مراجعاتہم والخوف الفضیحة فی ظہور القاتل اولغلاء ثمنہا اذ روی ان
 شیخا صالحا منہم کان لہ عجلۃ فاتی بہا الغیضۃ وقال اللہم انی استودعکما
 لابنی حتی یکبر فشیبت وکانت وحیدۃ بتلك الصفات فساوموها الیتیم
 وامہ حتی اشتروها بملء مسکما ذہبا وکانت البقرۃ اذ ذاک بثلاثۃ دنانیر
 وکاد من افعال المقاربۃ وضع لدنو الخبر حصولا فاذا دخل علیہ النفی
 قیل معناه الاثبات مطلقا وقیل ماضیا ولصحیح انہ کسائر الافعال ولا
 ینافی قولہ وما کادوا یفعلون قولہ فذبحوها لا اختلاف وقتیہما اذ المعنی
 انہم ما قاربوا ان یفعلوا حتی انتہت سوالا لہم وانقطعت تعللا لہم ففعلوا
 کالمضطر الملجئ الی الفعل -

ترجمہ آیت

موسیٰ نے کہا کہ بے شک اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ کیری ہے نہ کر میں
 جوتی ہو اور نہ کھیتی کو پانی دیتی ہے، وہ صحیح سالم ہے، اس میں کوئی داغ دھبہ نہیں ہے
 انہوں نے کہا کہ اب آپ لائے ٹھیک پتہ، چنانچہ انہوں نے اس کو ذبح کر دیا اور وہ قریب نہیں تھے کہ ایسا کریں

ترجمہ عبارت مع التشریح

لاذلول یعنی وہ زمین جو تنے اور کھیتی کو سیراب کرنے کے کام میں نہ لائی گئی ہو، اور لاذلول صفت ہے بقرة کی غیر ذلول کے معنی

میں ہے اور دوسرا پہلے والے لاکے تاکید کے لئے بڑھایا گیا ہے، اور تثنیہ الارض اور تسقی المحرث دونوں کے دونوں ذلول کی صفت ہیں گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "لاذلول مثنیۃ و ساقیۃ" اور ایک قراءت ہے لا ذلول یہ فتح کے ساتھ ہے اس صورت میں لانی جنس کے لئے ہوگا اور خبر حیث ہی مقدار مانی جائے گی۔ عبارت نکلے گی "لاذلول حیث ہی" جیسے آپ کہتے ہیں مرت برجل لا یجیل ولا جبان یعنی لا یجیل ولا جبان حیث ہو" یہاں بظاہر ذلول کی نفی اُس مقام سے ہو رہی ہے جس مقام پر بقرة موجود ہے۔ نیز یجیل اور جبان کی نفی اُس مکان اور جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر وہ آدمی موجود کیونکہ ترجمہ ہوگا کوئی ذلول اور کبری نہیں ہے جہاں وہ بقرة موجود ہے، یا کوئی یجیل اور بزدل نہیں ہے جہاں وہ آدمی موجود ہے۔

لیکن مقصود اُس بقرة سے ذلول کی نفی ہے، اسی طرح دوسری مثال میں مقصود یجیل اور جبان کی نفی ہے خود اس شخص سے کیونکہ جب کسی شے کے مکان سے کوئی شے منتفی ہے تو لازمی طور پر خود اس شے سے بھی اس کی نفی ہوگی پس ان دونوں مثالوں میں نفی بطور کنایہ ہے، و تسقی من استقی۔ یعنی ایک قراءت تسقی ہے۔ یہ باب افعال استقی کا فعل مضارع ہے، مُسْتَمِئۃ یعنی اُس کو اللہ تعالیٰ نے عیوب سے صحیح سالم رکھا ہو، یا جی لوگوں کے یہاں وہ پرورش پاری ہے۔ ان لوگوں نے اس کو محنت سے محفوظ رکھا ہو، اُس سے محنت کا کام نہ لیتے ہوں یا مُسْتَمِئۃ کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے رنگ کو خالص رکھا گیا ہو، اس صورت میں یہ سلم لہ کن اسے ماخوذ ہوگا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی شخص کے لئے خالص ہو جائے، لا شبة فیہا یعنی اُس میں کوئی دوسرا رنگ نہ پایا جاتا ہو جو اُس کی جلد کے رنگ کے برخلاف ہو، شبة دراصل و شاک، و شبا و شبۃ کا مصدر ہے و شاکا کا استعمال اُس وقت ہوتا ہے جب کسی کے رنگ میں دوسرے رنگ کو مخلوط کر دیا جائے۔

تَمَّا لَوَ الْآنَ رَجَعْتُ بِالْحَقِّ بِالْحَقِّ کے معنی ہیں بقرة کے حقیقی اوصاف، جن کی روشنی میں بقرة متحقق ہو سکے اور پورے طور پر اس کا تین ہو سکے، اور ایک قراءت آ لَآن ہمزہ استعہام کے مد کے ساتھ ہے، لیکن یہ انکار و تعجب کے لئے نہیں بلکہ تقریر و تحقیق کے لئے ہے، اور ایک قراءت میں الْآن ہے اس میں ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی حرکت لام کو دے دی گئی ہے، فَذَبْحُوْهَا۔ اس تعبیر میں اختصار ہے اور اس کی تہر میں ایک جملہ پوشیدہ ہے اُس کو ظاہر کرنے کی صورت میں عبارت اس طرح بنے گی "فَحَصَلُوا الْبَقْرَةَ الْمَنْعُونَةَ فَذَبْحُوْهَا۔ یعنی ان تفصیلات کے بعد یہ ہو کہ بنی اسرائیل بقرة مذکورہ بالا کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور انہوں نے اُس کو ذبح کر دیا، وَمَا كَاذُ ذَا يَعْمَلُونَ۔ اور وہ کرنے کے قریب نہیں تھے، کیونکہ معاملہ کو طول دے رہے تھے اور بار بار مراجعت کر رہے تھے، یا یہ وہ بھی کہ ان کو قاتل کے ظہور میں رسوائی کا اندیشہ تھا، یا وجہ اس کی قیمت کی گرانی تھی، اس لئے کہ روایات میں آتا ہے کہ ایک صالح بزرگ نے پاس ایک بچھا ہوا، اس کو وہ بیان میں لے کر آیا اور اس نے دعا کی اے اللہ تبارک و تعالیٰ یہ بچھاپیل تیرے پاس اپنے بیٹے کے لئے امانت رکھتا ہوں، تا آنکہ وہ بیٹا بڑا ہو جائے، وہ بچھا جوان ہوئی اور ان اوصاف میں وہ منفرد بھی تو بنی اسرائیل اُس یتیم اور اُس کی ماں سے اُس بقرة کے سلسلے میں بھادو تاؤ کیا، یہاں تک

کہ اُس کی کھال بھر کر سونے کے بدلے اُس کو خرید لیا، حالانکہ گائے کا عمومی مول ان دونوں میں دینا رہتا
وَكَادَ مِنْ اَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ - اور کاد افعالِ مقاربہ میں سے ہے اور خبر کے قریب الحصول ہونے پر دلالت
کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر جب اس کے اوپر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی مطلقاً اثبات کے
ہوتے ہیں، مطلقاً کا مفہوم یہ ہے کہ خواہ اس کا مدخول ماضی ہو، خواہ مضارع، اور بعض نے کہا کہ جب کاد ماضی
پر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے ہوتے ہیں مَّا كَادَ دِلالت کرتا ہے اس پر کہ خبر حاصل
ہو گئی، اور اگر مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے نہیں ہوتے، اور صحیح بات یہ ہے کہ کاد
دیگر افعال کی طرح ہے، جس طرح دیگر افعال پر اگر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو فعل منفی ہوتا ہے اور حرف نفی نہیں
داخل ہوتا تو مثبت ہوتا ہے، اسی طرح کاد بھی ہے، اور غالباً جن حضرات نے اثبات کے معنی کئے ہیں ان کی
مراد لازمی معنی سے ہے یعنی نفی داخل ہونے کی صورت میں ظاہری معنی تو نفی قرب کے ہیں، لیکن لازم ہوتا ہے
وہ اثبات ہے، وَكَادَ يَنَاقِي قَوْلَهُ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ قَوْلُهُ فَنَجَّوْهُ - یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال
یہ ہے کہ جب کاد دوسرے افعال کی طرح ہے تو مَا كَادَ کے معنی قرب کی نفی کے ہوتے ہیں وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ
کے معنی ہونے کو نہ کرنے کے قریب نہیں تھے اور فَذَنْبُكَ جُھلے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذبح کر ڈالا
بس دونوں میں بظاہر منافات اور تناقض ہے، تاہنی بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ دونوں جملے دو
مختلف وقتوں کے بارے میں ہیں، وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ایک وقت کے بارے میں ہے اور فَذَنْبُكَ
دوسرے وقت کے بارے میں ہے، تناقض اُس وقت ہوتا ہے جب دونوں کا وقت ایک ہوتا ہے جب
اُن کے سوالات کا سلسلہ چل رہا تھا اُس وقت کے لئے تو وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ہے اور جب سوالات
منقطع ہو گئے۔ اور اُن کو وہ کام انجام دینا پڑا، اُس وقت کے لئے فَذَنْبُكَ جُھلے سے فرمایا گیا۔
اسی کو بیضاوی ان لفظوں میں فرماتے ہیں، اور فرمان باری تعالیٰ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ، فرمان باری
فَذَنْبُكَ جُھلے سے منافی نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا وقت الگ الگ ہے، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ وہ ایک کرنے
کے قریب نہیں تھے، یہاں تک کہ ان کے سوالات ختم ہو گئے اور اُن کی مثال مول کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو
انہوں نے یہ کام اس طرح انجام دیا جیسا کہ کوئی مضطر اور مجبور آدمی کسی کام کو انجام دیتا ہے۔

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا خَطَابُ الْجَمْعِ لَوْ جُودَ الْقَتْلُ فِيهِمْ فَادْرَأْتُمْ فِيهَا اخْتَصَمْتُمْ فِي
شَأْنِهَا إِذَا الْمُتَخَصَّمَانِ يَدْفَعُ بَعْضُهُمَا بَعْضًا وَقَدْ افْتَعَمَ بَانَ طَرَحَ كُلِّ قَتْلِهَا عَنِ
نَفْسِهِ إِلَى صَاحِبِهِ وَاصِلُهُ تَدَارَأْتُمْ فَادْغَمْتَ التَّاءُ فِي الدَّالِ وَاجْتَلَبْتَ
لَهَا هَمْزَةَ الْوَصْلِ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ مَظْهُرُهُ لَا مَحَالَةَ
وَأَعْمَلُ مُخْرِجٌ لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ مُسْتَقْبَلُ مَا أَعْمَلُ بِأَسْطُ ذَرَاعِيهِ لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ

حال ماضیة فقلنا اضربوه عطف علی اداراتہ وما بینہما اعتراض و الضمیر للنفس والتنکیر علی تاویل الشخص والمجتبیٰ علیہ ببعضہا ای بعض کان وقیل باصغریہا وقیل بلسانہا وقیل بفخذہا الیمنی وقیل بالاذن وقیل بالعجب کذلک یُحیی اللہ الموتی یدل علی ما حذف وهو فرضیہ فیجی والخطاب مع من حضر حیوة القلیل وانزول الایۃ وَیُرِیکُمْ آیاتِہ دلائلہ علی کمال قدرتہ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ لکی یکمل عقلکم وتعلموا ان من قد رعی احياء نفس قد رعی احياء الانفس کلہا او تعلموا علی قضیتہ ولعلہ تعالیٰ انما لم یجیہ ابتداء وشرط فیہ ما شرط لما فیہ من التقرب واداء الواجب ونفع الیتیم والتنبیہ علی بركة التوکل والشفقة علی الاولاد وان من حق الطالب ان یقدم قریبہ والمتقرب ان یتحرى الاحسن ویغالی ثمنہ کما روی عن عمرؓ انه ضحیٰ بنجیبة اشتراها بثلاث مائة دینار وان المؤثر فی الحقیقة هو اللہ تعالیٰ والاسباب امارات لا اثر لہا وان من اراد ان یعرف اعدی عدوہ الساعی فی اماتتہ الموت الحقیقی فطریقہ ان یدبح بقرۃ نفسہ التی ہی القوة الشهویۃ حین زال عنها شرۃ الصبی علم لِحِقْہا ضعف الکبر وکانت مُعْجِبَةً رَائِقَةً المنظر غیر مذللۃ فی طلب الدنیا مسلمۃ عن دنسہا لاشیہ بہا من مقابحہا بمیث یصل اثرہ الی نفسہ فیجلی حیوة طیبۃ وتعرب عما بہ یتکشف الحال ویرتفع ما بین العقل والوہم من التدارأ والنزاع -

ترجمہ آیت اور وہ وقت یاد کرو جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر تم اس کے بارے میں جھگڑنے لگے اور اللہ تعالیٰ اس چیز کو ظاہر کرنے والا تھا جس کو تم چھپاتے تھے، تو ہم نے

کہا کہ مقتول کو کھانے کے کسی حصے سے مارو، یوں ہی زندہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ مردوں کو اور دکھلاتا ہے تم کو اپنی نشانیاں تاکہ تم سوچو۔

(عبارت) وَادْقَنْتُمْ کا خطاب، خطاب جمع ہے، کیونکہ قتل ان سب کے درمیان پایا گیا تھا۔
فَاذْارَا تُمْ فیہا۔ پھر تم اُس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے، جھگڑنے کی تعبیر اذرا تم سے اس لئے کی گئی کہ دو جھگڑنے والے ایک دوسرے کو دفع کرتے اور ڈھکیلتے ہیں، یا اذرا تُمْ کے معنی تدفیع کے ہیں کہ تم میں سے ہر ایک قتل کو اپنے اوپر سے دوسرے پر ڈال رہا تھا، اور اذرا تُمْ کے اصل تدارا تُمْ ہے۔ تدار کو دال میں مدغم کر دیا گیا اور دال ساکنہ کے لئے ہمزہ وصل لے آ گیا۔

وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ۔ مخْرِج کے معنی لامحالہ ظاہر کرنا والا ہے، اور مخْرِج کو عمل اس لئے دیا گیا کہ وہ فعلِ مستقبل کی حکایت کر رہا ہے، جیسا کہ باسط ذراعیہ کو اس لئے عمل دیا گیا کہ وہ حال ماضی کی حکایت کر رہا ہے، فقلنا اضربوه یہ عطف ہے اذرا تُمْ پر، اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے، یعنی وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وہ جملہ مقرضہ ہے اور اضربوه کی ضمیر مفعول بہ نفسا کے لئے ہے اور یہاں اس کو مذکر اس لئے لایا گیا کہ وہ شخص کی تاویل میں ہے یا اَلْمُخْتَبِیْ عَلَیْہِ (جس پر زیادتی کی گئی) کی تاویل میں ہے۔ ببعضہا۔ بعض سے مراد کوئی بھی جز، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے دو چھوٹے اعضاء یعنی قلب و لسان مراد ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی زبان اور بعض کہتے ہیں کہ اسکی داہنی ران اور بعض کہتے ہیں کہ کان اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی دم کی جڑ مراد ہے، کذلک یُخْبِیْ اللّٰهُ الْمَوْتِیَ یہ ایک محذوف عبارت پر دلالت کرتا ہے اور وہ عبارت ہے فضریوہ فِیْہِ۔ یعنی بنو اسرائیل نے اس کو وہ حصہ بقرہ لگایا اور وہ زندہ ہو گیا۔ گویا اس عباد کے بعد ریا جارا رہا ہے کذلک یُخْبِیْ اللّٰهُ الْمَوْتِیَ۔ اور یہ خطاب اُن لوگوں سے ہے جو مقتول کی جیات کے وقت موجود تھے، یا خطاب اُن لوگوں سے ہے جو نزولِ آیت کے وقت موجود تھے، وَیُؤِیْکُمْ اٰیٰتِہِ اور اپنی آیتیں دکھلاتا ہے یعنی اپنے کمالِ قدرت کی دلیلیں دکھاتا ہے، لعلکم تعقلون تاکہ تم سوچو یعنی تاکہ تمہاری عقل کامل ہو جائے اور تم جان لو کہ جو سچی ایک شخص کو زندہ کرنے پر قادر ہے، وہ تمام نفوس کو زندہ کرنے پر قادر ہے، یا تاکہ تم اس کے تقاضے پر عمل کرو، اور اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو براہِ راست زندہ نہیں کیا اور اس کے لئے مذکورہ شریطیں رکھیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تقرب یعنی مامور بہ کی ادائیگی، اور واجب کو بحال پایا جا رہا ہے، نیز اس میں یتیم کی نفع رسانی اور توکل کی برکت پر تبنیہ کنی ہے، اور اذرا تُمْ پر شفقت کرنی ہے، اور یہ تعلیم دینی ہے کہ طالب پر یہ عائد ہوتا ہے کہ پہلے کوئی قربت و عبادت کی چیز پیش کرے، اور جو قربانی پیش کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ عمدہ ترین چیز تلاش کرے، اور اس کی بھاری قیمت کو ادا کرے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قیمتی اور منتخب اونٹنی کی قربانی کی جس کو تین سو دینار میں خریدا تھا اور یہ بھی تعلیم دینی ہے کہ ٹوٹر درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اور اسباب تو صرف علامات ہیں، ان کی تاثیر کچھ نہیں ہے، اور یہ تعلیم بھی دینی ہے کہ جو شخص اپنے بدترین دشمن کو بچانا چاہتا ہے ایسا دشمن ہوں کو حقیقی موت کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے نفس کی نگاہ کو یعنی قوتِ شہوانیہ کو اس وقت ذبح کر دے جس وقت اس سے بچنے کی نیم چنگلی یا حرص چاہکی ہو، اور بڑھاپے کا ضعف اس کو نہ

لاحق ہوا ہو، اور جس وقت وہ قوتِ شہوانیہ خوش نما اور خوش منظر ہو، طلبِ دنیا کے لئے اس کو استعمال نہ کیا گیا ہو، وہ اپنے عیوب سے پاک ہو، اُس میں قبائحِ شہوت کا کوئی ایسا داغ دھبہ نہ ہو جس کا اثر نفس تک پہنچتا ہو، جب بقرہ نفسِ ذبح ہو جائے گی تو آدمی پاکیزہ اور سُتھری زندگی کے ساتھ جئے گا، اور اس کی روح سے اُن چیزوں کا اظہار ہوگا جس سے حقیقتِ حال منکشف ہو جائے گی، اور عقل و وہم کے درمیان ہوتا دفاع اور نزاع رہتا ہے وہ اٹھ جائے گا۔

التشریح

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ واذ قتلتم نفسا کاعطف یا توہ واذ قتلتمکم البھی پر ہے یا واذ قال موسیٰ لقومہ إِنَّ اللہَ یامُرکم ان تدبحوا بقرة پر ہے، پہلی صورت میں یہ ایک انعام ہے جو یاد دلایا جا رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ بنی اسرائیل کو مخاطب فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل ہمارا تم پر ایک انعام یہ بھی ہے کہ جب تمہارا ایک فرد قتل کر دیا گیا تھا اور اس کے قتل کا الزام بے گناہوں پر آ رہا تھا اور اصل قاتل کا پتہ نہ چلتا تھا اس وقت ہم نے اصل قاتل کی نشان دہی کی اور بے قصور لوگوں کو بری کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ تم کو اپنی اس قدرت کا شاہدہ کر دیا کہ مردوں کو ہم کس طرح زندہ کرتے ہیں؟ دوسری صورت میں یہ ایک عتاب اور بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم کا ذکر ہے، مفہوم ہوگا کہ تمہارا ایک جرم اور تمہاری ایک قابلِ عتاب خصلت اس وقت ظاہر ہوئی جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا، پھر دوسروں پر اس کی ذمہ داری ڈالنے لگے، اول تو ناحق قتل ہی بہت بڑا گناہ ہے، مزید یہ کہ بے گناہوں کو منہم کرنا بھی تمہارے درمیان پایا گیا۔

واذ قتلتم۔ قتل کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ پوری قوم قاتل تھی حالانکہ قاتل ایک خاندان کے مخصوص افراد تھے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قوم کو چونکہ قاتل معین طریقہ پر معلوم نہیں تھا اس لئے پوری قوم کی جانب قتل کی نبت کی گئی کیونکہ قتل انھیں کے درمیان پایا گیا تھا۔

اذا راۓ تم۔ اس کی اصل تداراۓ تم ہے۔ یہ باب تفاعل سے ہے، تاء کو دال سے بدل کر دال میں مدغم کر دیا گیا اور شروع میں ہمزہ وصل لے آیا گیا، اذا راۓ تم ہو گیا، یہاں یہ دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ تمہارا صمم یعنی جھگڑنے کے معنی میں ہو، چونکہ فریقین جب آپس میں جھگڑتے ہیں تو ایک دوسرے کو دھکے دیتے ہیں اس لئے تداراۓ اور تدافع کے معنی پائے گئے، دوم یہ کہ اس کے معنی تدافع کے ہیں یعنی الزام قتل کو ایک دوسرے پر ڈالنا، فیہا، شیخ زادہ میں ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع واقعہ قتل بھی ہو سکتا ہے اور نفسِ مقتولہ بھی، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس واقعہ کے سلسلہ میں جھگڑنے لگے ہو دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے۔"

وَأَعْمَلْ مُخْرَجٌ۔ یہاں مُخْرَجٌ جو کہ اسم فاعل ہے، وہ ماکنتم تعملون میں عمل کر رہا ہے، اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، قاضی فرماتے ہیں کہ یہاں مُخْرَجٌ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جس وقت کی یہ جملہ حکایت کر رہا ہے اور جس صورتِ حال کی خبر دے رہا ہے اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا بلکہ آئندہ اظہار ہونے والا ہے، پس جس طرح سورہ کہف میں باسط ذراعیہ میں باسط اسم فاعل ہے اور حکایتِ حال کی وجہ سے ذراعیہ میں عمل کر رہا ہے، اسی طرح مُخْرَجٌ بھی حکایتِ حال مستقبل کی وجہ سے عمل کر رہا ہے۔

والخطاب مع من حضر حياة القتل وانزول الآیہ - کذلک یحیی اللہ الموتی کا خطاب یا تو قوم موسیٰ سے تھا جو ایاہ قتل کے وقت موجود تھے، اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جب گناہ کی بولی کے لگانے سے مردہ زندہ ہو گیا اور قوم موسیٰ نے اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کر لیا تو ہم نے اُن سے کہا، کذلک اللہ یحیی الموتی کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے، اے قوم موسیٰ قیامت کے ایاہ موتی کو اسی پر قیاس کرو، اور اگر خطاب ان شکرین بعث سے ہے جو عہد نبوت میں نزول قرآن کے وقت موجود تھے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اے شکرین بعث قتل قوم موسیٰ کا یہ واقعہ تو ختم کو تو ان کی حد تک پہنچا ہے اور تم کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں خرقی عادت کے طور پر ایک مقتول اور مردے کو زندہ فرمایا تھا پس اسی طرح سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ آئندہ بھی مردوں کو زندہ فرمائے گا۔

لعلہ تعلے انما لہ یحییہ ابتداءً - یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقتول کو زندہ کرنے کے لئے ایک مخصوص قسم کی بقرہ کو ذبح کرنے اور اس کی بولی مقتول کے جسم سے لگانے کی شرط کیوں رکھی؟ وہ تو ان شرائط و تخصیصات کے بغیر بھی مقتول کو زندہ کر سکتا تھا۔

فاضی نے اس سوال کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ مقتول کو براہ راست زندہ کرنے پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود ان شرائط کو درمیان میں رکھنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، ایک حکمت یہ تعلیم دینی ہے کہ انسان جب اللہ تعالیٰ سے کچھ طلب کرے تو اسے چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قربانی پیش کرے، نیز مخصوص قسم کی گائے کو متعین کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ اس یتیم کو فائدہ پہنچے جس کی ملکیت میں گائے موجود تھی، نیز یہ ظاہر فرمانا ہے کہ یتیم کے باپ نے توکل کیا تو یتیم کو اللہ تعالیٰ نے توکل کی برکت سے نوانا نیز یہ تعلیم دینی تھی کہ اولاد پر شفیق ہونا چاہئے، جس طرح یتیم کا باپ یتیم پر شفیق تھا، وغیرہ۔

ثُمَّ تَسْتَقْلُبُكُمْ الْقِسَاوَةُ عِبَارَةً عَنِ الْغَلَامَةِ الصَّلَابَةِ كَمَا فِي الْحَجَرِ
وَقِسَاوَةُ الْقَلْبِ مَثَلٌ فِي نُبُوَّةٍ عَنِ الْإِعْتِبَارِ وَثَمَرُ لِسْتِبْعَادِ الْقِسْوَةِ مِنْ
بَعْدِ ذَلِكَ يَعْنِي أَحْيَاءَ الْقَتِيلِ أَوْ جَمِيعَ مَا عَدَدَ مِنَ الْآيَاتِ فَاتَهَا مِمَّا
تُوجِبُ لِبِنِ الْقَلْبِ فِيهِ كَالْحَجَارَةِ فِي قِسْوَتِهَا أَوْ أَشَدَّ قِسْوَةً ط
مِنْهَا وَالْمَعْنَى أَنَهَا فِي الْقِسَاوَةِ مَثَلُ الْحَجَارَةِ أَوْ أَزِيدُ مِنْهَا وَأَنَهَا مَثَلُهَا
أَوْ مَثَلُ مَا هُوَ أَشَدَّ مِنْهَا قِسْوَةً كَالْحَدِيدِ فَحَذَفَ الْمُضَافَ وَأَقَامَ الْمُضَافَ
إِلَيْهِ مَقَامَهُ وَيَعْضُدُهُ قِرَاءَةُ الْجَزِّ بِالْفَتْحِ عَطْفًا عَلَى الْحَجَارَةِ وَأَنَّهُ لَمْ يُقَلَّ
أَقْسَى لِمَا فِي أَشَدَّ مِنَ الْمُبَالَغَةِ وَالِدَلَالَةِ عَلَى أَشَدَّ الْقِسْوَتَيْنِ وَاشْتِمَالِ

المفضل علی زیادة واول التخییر واول التزید بمعنی ان من عرف حالها شبہها
بالحجارة او بما هو اقسی منها وان من الحجارة لما یتفجر منه الانهر
وان منها لما یشقق فیخرج منه الماء وان منها لما یهبط من
خشية الله تعلیل للتفضیل والمعنی ان الحجارة تتاثر وتنفعل
فان منها ما یشقق فینبع منه الماء ویتفجر منه الانهار ومنها یتردی
من اعلی الجبل انقیاداً لما اراد الله به وقلوب هؤلاء لا تتاثر ولا
تنفعل عن امره والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقیاد
وقری ان علی انها المخففة من المثقلة ویلزمها اللام الفارقة بینها و بین
النافیة ویهبط بالضم وما الله بغافل عما تعملون وعید علی ذلك قرأ
ابن کثیر ونافع و یعقوب وخلف و ابوبکر وحماد بالياء ضما الی ما بعده
والباقون بالتاء۔

ترجمہ (آیت) پھر اس واقعہ کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے چنانچہ وہ پتھر کی طرح ہیں، بلکہ پتھر سے بھی
زیادہ سخت ہیں، اور یقیناً پتھروں میں ایسے بھی ہیں جن سے نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور ان میں
ایسے بھی ہیں جو پھٹ جاتے ہیں، پھر ان سے پانی نکل آتا ہے، اور یقیناً ان میں ایسے بھی جو اللہ تعالیٰ کے خوف کی
وجہ سے گر پڑتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بے خبر نہیں ہے جو تم کرتے ہو۔
(عبارت) قساوت نام ہے سختی کے ساتھ ڈھٹا ہونے کا جیسا کہ پتھر میں ہے، اور قلب کی قساوت تمثیل
ہے اس کے عبرت پذیر ہونے سے دور ہونیکے سلسلے میں، اور ثمر قساوت کو مستبعد ظاہر کرنے کے لئے ہے، من
بعد ذلك یعنی مقول کو زندہ کرنے کے بعد، یا ان تمام نشانیوں کے بعد جو شمار کی جا چکی ہیں، کیونکہ وہ نشانیاں
ایسی ہیں جو واجبی طور پر نرمی پیدا کرتی ہیں، فہمی کا لہجہ ہے تو دل پتھر کی طرح ہی سختی میں ادا شد قسوة
یا زیادہ سخت میں پتھروں کے مقابل میں، اور معنی یہ ہیں کہ قلوب سختی میں پتھروں جیسے ہیں یا ان سے بڑھ کر ہیں
یا یہ معنی ہیں کہ قلوب پتھروں جیسے ہیں یا ان چیزوں جیسے ہیں جو پتھروں سے زیادہ سخت ہیں جیسے لوہا، تو مناف
کو حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا، اور اس معنی کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ ایک
قراءت حالت جڑی کی ہے جس میں اشد کو حجارة پر عطف کرتے ہوئے مفتوح پڑھا گیا، اور اشد فرمایا ہے
اقتنی نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ اشد کے اندر بالغ ہے اور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں قساوتیں

شدید ہیں، اور مفضل زیادتی پر مشتمل ہے اور اُو تخیر یا تردید کے لئے ہے، بایں معنی کہ جو شخص ان قلوب کا حال جانتا ہو وہ ان کو چاہے پتھروں کے ساتھ تشبیہ دے یا چاہے تو اُس چیز کے ساتھ تشبیہ دے جو پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے، وان من الحجارۃ الایہاں سے قلوب کو اشد قرار دینے کی علت بیان ہو رہی ہے، اور معنی یہ ہیں کہ پتھر متاثر اور منفعل ہوتے ہیں، چنانچہ بعض پتھر ایسے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں پھر اُن سے پانی اُلتا ہے، اور نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور بعض پتھر ایسے ہیں جو ارادہ باری تعالیٰ کی اطاعت کی وجہ سے پہاڑ کے اوپر سے گر پڑتے ہیں، اور ان بنی اسرائیل کے دل میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے منفعل اور متاثر نہیں ہوتے، اور تَقَعْبُرُ کے معنی کشادگی اور کثرت کے ساتھ کھل جانے کے ہیں، اور خَشِیۃ انبیاء کی مجازی تعبیر ہے، اور ایک قراءت میں ان بتخیف نون ہے، یہ ایک مشغلہ سے محققہ بنایا گیا ہے۔ اور ان محققہ کے لام کا ہونا ضروری ہے جو ان محققہ اور ان نافیہ کے درمیان فرق کرے، اور یحبط باء کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ۔ یہ کیفیت مذکورہ پر وعید ہے، اور ابن کثیر، نافع، یعقوب، خلف، ابوبکر اور حماد نے یعملون یا کے ساتھ قراءت کی ہے، انہوں نے اس صیغہ کو بعد والے صیغوں کے ساتھ ملا دیا ہے، اور باقی قراء نے تَعْمَلُونَ تاء کے ساتھ قراءت کی ہے۔

التشریح

اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ مفضل علیہ محذوف ہے، یعنی اُو اشد قسوة میں دون کو سختی میں فضیلت دی گئی ہے لیکن فضیلت کو کسی چیز کے مقابلے میں دی گئی ہے اس کو منہا ظاہر کر رہا ہے منہا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ فضیلت حجارہ پر دی گئی ہے اور قلوب مفضل اور حجارہ مفضل علیہ ہیں، کا لِحجَارۃ میں کاف اسم ہے اور مثل کے معنی میں ہے پس کا لِحجَارۃ کے معنی ہوئے مثل الحجارۃ، کا لِحجَارۃ مرفوع المحل ہے، کیونکہ بھی کی خبر ہے، اُو اشد قسوة کا لِحجَارۃ پر معطوف ہے، چونکہ معطوف علیہ مرفوع المحل ہے اس لئے معطوف بھی مرفوع ہے۔ اس صورت میں قلوب کی تشبیہ صرف حجارہ سے ہوگی، معنی ہوں گے، قلوب سختی میں پتھر جیسے ہیں یا پتھر سے بھی بڑھ کر ہیں، دوسری صورت ہے کہ اشد سے پہلے مثل کا لفظ محذوف مانا جائے مثل مضاف اور اشد مضاف الیہ، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ مضاف مرفوع تھا اس لئے اُس کا قائم مقام یعنی اشد بھی مرفوع ہے، اس صورت میں قلوب کو دو چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، حجارہ کے ساتھ کا لِحجَارۃ کے کلمہ میں، اور حدید یعنی لوہے کے اُو اشد قسوة کے کلمہ میں اب معنی یہ ہوں گے کہ قلوب پتھر جیسے ہیں، یا جو چیز پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی لوہا، اُس جیسے ہیں، اس ترکیب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اشد کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اُس کی حالت جری ہے اور اشد چونکہ وزن فعل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف حالت جری میں مفتوح ہوتا ہے اس لئے اشد مجرد ہونے کے باوجود مفتوح ہے، فتح کی قراءت کی صورت میں اشد الحجارۃ پر معطوف ہوگا، اور کاف کا مدخول ہوگا گویا عبارت یوں ہوئی تھی کا لِحجَارۃ اُو اشد قسوة ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی قلوب کی تشبیہ دو چیزوں سے ثابت ہوتی ہے، حجارہ سے اور حجارہ سے سختی میں بڑھی ہوئی کسی دوسری چیز مثلاً لوہے سے، وانما لم یقل اقلی لما فی اشد من المبالغة یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ وصف اگر ثلاثی مجرد ہو اور از

قبیل لون و عیب نہ ہو تو اُس وصف میں فضیلت بیان کرنے کے لئے اسم تفضیل کو اَصْل کے وزن پر لاتے ہیں، فضیلت ثابت کرنے کے لئے اَشَدُّ کا ذریعہ ثلاثی مزید میں اور الوان و عیوب کے اوصاف میں اختیار کیا جاتا ہے یہاں قساوت ایک وصف ہے، اُس میں قلوب کی حجارہ پر فضیلت ظاہر کرتی ہے، تو قیاس کا تقاضہ تھا کہ فہی کا لِحْجَارَةُ واقعی منها فرمایا جاتا، نیز یہ مختصر بھی ہے، پس اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر کیوں اختیار کی گئی؟ جواب یہ ہے کہ اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر میں جو بالغہ ہے وہ اقصیٰ میں نہیں ہے، اس لئے اَوُّ اَشَدُّ قسوة کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اقصیٰ فرمایا جاتا تو قساوت میں مفضل اور مفضل علیہ دونوں شریک ہوتے اور شدت قساوت صرف مفضل کے لئے ثابت ہوتی، اور جب اَشَدُّ قسوة فرمایا گیا تو دونوں شدت میں شریک ہو گئے، کیونکہ اسم تفضیل کا مادہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے، البتہ مفضل کے لئے وہ شدت زیادتی کے ساتھ ثابت ہوگی، وَ اَوُّ للتخیر اور للتردید۔ اَوُّ کو کبھی متکلم شک کی بنا پر استعمال کرتا ہے، یعنی اُس کو دو چیزوں میں شک ہوتا ہے تو اُن کے درمیان اَوُّ ذکر کرتا ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کو تو یقین ہے لیکن مخاطب کو دو چیزوں میں اختیار دنیا منظور ہوتا ہے کہ ان میں جس کو چاہے اختیار کرے، اُس صورت میں بھی اَوُّ استعمال کیا جاتا ہے، یہاں اَوُّ شک کے لئے نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ شک سے تبرک ہے، یہاں اَوُّ تخیر کے لئے ہے، اور مخاطب کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے، یعنی جو قلوب بنی اسرائیل کا حال جانتا ہے اس کو اختیار ہے وہ چاہے تو قلوب کو حجارہ سے تشبیہ دے اور چاہے تو اُس سے بھی بڑھ کر سخت چیز سے تشبیہ دے، وَ اِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ، یہ قلوب، حجارہ سے سختی میں بڑھے ہوئے نہیں یہ ناقابل کا دعویٰ ہے، اور اِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ سے اس کی علت اور دلیل ہے اسی مفہوم کو قاضی نے تعلیل للتفضیل سے تعبیر کیا ہے، وَ قَوَّيْ اِنَّ عَلَى اَنْهَاءِ الْمَخْفَقَةِ مِنَ التَّغْيِيلَةِ فَرَمَانِ بَارِي تَعَالٰی اِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ، اور اِنَّ مِنْهَا مَا يَشْتَقُّ، اور اِنَّ مِنْهَا مَا يَهْبِطُ تینوں جگہ ان میں دو قرائتیں ہیں، ایک نون کی تشدید کے ساتھ، دوسری نون کی تخفیف کے ساتھ، تشدید کی صورت میں لَمَّا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ اور لَمَّا يَشْتَقُّ اور لَمَّا يَهْبِطُ کالام، لام ابتدا ہوگا جو ان کے اسم بردار ہوں، اور تخفیف کی صورت میں لام، لام فارق ہوگا جو ان نافیہ اور اِنَّ مشبہ بالفعل کے درمیان فرق کرنے کے لئے آتا ہے، یعنی اس لام مفتوح نے یہ راحت کر دی کہ اِنَّ نافیہ نہیں ہے بلکہ اِنَّ حرف تاکید مشبہ بالفعل ہے اب جو حضرات اِنَّ مخففہ کو عامل مانتے ہیں وہ لَام کے مدخول کو محل نصب میں فرار دیتے ہیں اور جو حضرات اِنَّ مخففہ کے اھمال قائل ہیں وہ لام کے مابعد کو مرفوع محل سمجھتے ہیں، قرآن حکیم کی متعدد قرائتوں سے دونوں چیزیں ثابت ہیں، اِنَّ کا اھمال اور اس کا اھمال، چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے وَ اِنَّ كَلَّا لَمَّا يُبْقِيْنَهُمْ یہاں ایک قراءت کے مطابق کَلَّا اِنَّ کی وجہ سے منصوب ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے وَ اِنَّ كَلَّا لَمَّا جَمِيعٌ، یہاں کَلَّا مرفوع ہے۔ شیخ نادہ میں ہے کہ مشہور اھمال ہی ہے، وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یہاں دو قرائتیں ہیں، بصیغہ حاضر یعنی تعملون دوسری قراءت یا، کے ساتھ بصیغہ غائب يَعْمَلُونَ ہے صیغہ غائب کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ بعد والے کلام میں بھی صیغہ غائب استعمال ہوا ہے، شَالَا يُؤْمِنُوْا لَكُمْ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ، ثُمَّ يَحْزَنُوْنَ، یہاں يُؤْمِنُوْا، اور مِنْهُمْ اور يَحْزَنُوْنَ غائب کے صیغہ کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

أَفَتَطْمَعُونَ الْخُطَابَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ أَنْ يُؤْمِنُوا
لَكُمْ أَنْ يَصْدَقُوا أَوْ يُؤْمِنُوا لِأَجْلِ دَعْوَتِكُمْ بِغَيْرِ الْيَهُودِ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ
طَائِفَةً مِنْ أَسْلَافِهِمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ يَعْنِي التَّوْرِيَةَ ثُمَّ يُحَرِّفُونَ
كُنْعَتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآيَةَ الرَّجْمِ وَيَالُونَهُ فَيُفْسِرُونَهُ
بِمَا يَشْتَهُونَ وَقِيلَ هَؤُلَاءِ مِنَ السَّبْعِينَ الْمُخْتَارِ سَمِعُوا كَلَامَ اللَّهِ
حِينَ كَلَّمَ مُوسَى بِالطُّورِ ثُمَّ قَالُوا سَمِعْنَا اللَّهَ يَقُولُ فِي آخِرِهِ أَنْ
اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فَافْعَلُوا وَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَفْعَلُوا
مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا أَيْ فَهَمْوَاهُ بِقَوْلِهِمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ فِيهِ رِبِّيَّةٌ وَهُمْ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ مُفْتَرُونَ مُبْطِلُونَ وَمَعْنَى الْآيَةِ أَنْ أَحْبَارَهُمْ هَؤُلَاءِ وَ
مَقْدَمُهُمْ كَانُوا عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ فَمَا طَمَعُوا بِسُفْلَتِهِمْ وَجْهًا لَهُمْ وَأَنَّهُمْ
أَنْ كَفَرُوا وَاحْرَفُوا قَوْلَهُمْ سَابِقَةً فِي ذَلِكَ -

ترجمہ (آیت) کیا تم یہ توقع رکھتے ہو کہ وہ تمہارے کہنے کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، حالانکہ ان ہی
میں سے کچھ لوگ تھے جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سنتے تھے، پھر اس کو سمجھنے کے بعد اس کا کچھ نہ کچھ
کر ڈالتے تھے، اور وہ یہ جانتے ہو جتے تھے۔

(عبارت) یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے ہے، اُن یؤمنوا لکم کے معنی ہیں
یہ کہ تمہاری تصدیق کریں گے یا یہ کہ تمہاری دعوت کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، مراد اُن سے یہودی ہیں،
فَرِیقٌ مِنْهُمْ سے مراد اُن کے اسلاف کی ایک جماعت ہے، یسمعون کلام اللہ سے مراد تورات ہے۔ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُ تحریف کی مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف اور احکامِ رحیم کی تحریف ہے یا مراد یہ ہے کہ
وہ کلام اللہ کی تاویل کرتے ہیں اور اس کی من چاہی تفسیر کرتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اُن شتر منتخب لوگوں
میں سے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا جس وقت اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کوہ طور پر کلام فرمایا، پھر
کہنے لگے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو آخر میں یہ بھی کہتے سنا ہے کہ اگر تم لوگ یہ چیزیں کر سکو تو کرنا اور اگر نہ کرنا چاہو تو نہ
کرنا من بعد ما عاقلوہ یعنی اس کے بعد کہ انہوں نے اس کو اپنی عقلوں کے ذریعہ سمجھ لیا، اور اُن کے لئے اُس
کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہا، وہم یعلمون یعنی وہ اس بات کو جانتے تھے کہ وہ افسر کر رہے ہیں
اور باطل پر ہیں، اور پوری آیت کا مقصد یہ ہے کہ ان یہودیوں کے علماء اور ان کے اسلاف اس حالت پر تھے

التشریح

تو متھارا اُن سے نیچے درج کے لوگوں اور جاہلوں کے بارے میں کیا گمان ہے؟ اور یہ بھی مقصود ہے کہ اگر ان لوگوں نے کفر کیا اور تحریف کی تو کیا تعجب ہے، اس بارے میں تو ان کا سابقہ ریکارڈ یہی رہا ہے افطمعون کی فار فسیحہ ہے جو کلام موصوف پر دلالت کرتی ہے، اصل تقدیر اس طرح ہے اتغفلون عن کون قلوبہم قاسیۃ کالحجارة او اشد قسوة فطمعون ان یؤمنوا لکم۔ یعنی اے مسلمانو! کیا تم ان کی سنگ دلی سے بے خبر ہو اور تم کو یہ توقع ہے کہ یہ تمھاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے؟ اس آیت کریمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یا مومنین کو یہود سے ناامید اور غیر متوقع رہنے کی تعلیم دی گئی ہے ناامیدی کی وجہ اُن کی سنگدلی اور ان کا کلام اللہ میں دیدہ و دانستہ تحریف کرنا ہے، ان یؤمنوا لکم لکم کلام اگر صلہ کا ہے یعنی زائد ہے اور یؤمنوا کو کلمہ کی طرف متغیری کرنے اور اس کے عمل کو تقویت دینے کے لئے لایا گیا ہے تو ان یؤمنوا لکم کے معنی ہوں گے اَنْ یُصَدِّقُوْکُمْ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ لام تعلیل کے لئے ہے اس صورت میں معنی ہوں گے اَنْ یؤمنوا لاجل دعوتکم دوسرے معنی راجح ہیں اور یؤمنوا کے بموجب بھی لام آئے تو اس کو ملت کے معنی پر محمول کرنا راجح ہوگا۔

وقد کان فریق منہم یسمعون کلام اللہ۔ یہ کون سا فریق ہے متقدمی سے یا معاصرین قرآن میں سے؟ شیخ زادہ میں ہے کہ دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے، اگر متقدمین مراد ہیں، تو یہ وہ نشر افراد ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے کوہ طور پر معذرت کرنے کے لئے لائے تھے اور انہوں نے کلام اللہ اپنے کانوں سے سنا، لیکن اُس کی تحریف کی اللہ تعالیٰ نے احکام کے سلسلے میں اختیار دیا ہے کبھی چاہے تو عمل کرو اور نہ جی چاہے تو نہ کرو، حق تعالیٰ اُن کی اس شیع حرکت کو یاد دلا کر فرماتے ہیں کہ جس یہودیوں نے اسلام ایسے تھے اُن سے تم کو ایمان لانے کی توقع نہ رکھنی چاہئے، اور اگر معاصرین مراد ہیں تو خاص کر علماء مراد ہوں گے اور سیمعون کلام اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جن طرح ہمارے علماء اور حفاظ دوسرے سے قرآن حکیم پڑھوا کر سنتے ہیں اسی طرح علماء یہودی بھی دوسروں سے توریت کو پڑھوا کر سنتے تھے پھر نبی آخر الزمان کے اوصیا اور آیات احکام کو تحریف کر ڈالتے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طبقہ کے علماء کا یہ حال ہو اُس کے عوام سے کیا توقع کی جاسکتی ہے؟

ایک بات یہ ہے کہ علماء یہود نے توریت میں جو تحریف کی وہ لفظی تھی یا معنوی، بیفاوی فرماتے ہیں دونوں ممکن ہیں، چنانچہ کنعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآیۃ الرحمہ سے تحریف لفظی اور اَوْ بَا وْ لَوْ نَہُ یُفْسِدُوْہُ بَیْٰ شَہُوْنَ سے تحریف معنوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

وَ اِذَا لَقُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَعْنٰی مَنَافِقِہُمْ قَالُوْۤا اٰمَنَّا بِاَنکُمْ عَلٰی الْحَقِّ وَرَسُولُکُمْ
هُوَ الْمُبَشِّرُ بِفِی التَّوْرٰتِہِ وَ اِذَا خَلَا بِعَضُفُہُمْ اِلٰی بَعْضٍ قَالُوْۤا اٰی الَّذِیْنَ لَمْ یُنٰہَ فَعَلُوْۤا
مِنْہُمْ عَاتِبِیْنَ عَلٰی مَنْ نَافَقٍ اَتَحٰلِلُوْنٰہُمْ بِمَا فَنَحَّ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ۔

بما بین لکم فی التورۃ من نعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم او الذین نافقوا
 لا عقابہم اظہار التصلب فی الیہودیۃ ومنع الہم عن ابداء ما وجدوا
 فی کتابہم فینافقون الفریقین فالاستفہام علی الاول لتفہیم وعلی الثاني انکار
 ونہی ليجاجوکم بہ عند ربکم ليجتجوا علیکم بما انزل ربکم فی کتابہ
 جعلوا ما حاجتہم بکتاب اللہ وحکمہ حاجۃ عندہ کما یقال عند اللہ کذا او
 یراد بہ انہ فی کتابہ وحکمہ وقیل عند ذکر ربکم او بما عند ربکم او بین
 یدی رسول ربکم وقیل عند ربکم فی القيامة وفيہ نظر اذا الاخفاء لا یدفعہ
 افلا تعقلون ہ اما من تمام کلام اللامین وتقديرہ افلا تعقلون انہم یجاجوکم
 بہ فیحجونکم او خطاب من اللہ تعالیٰ للمؤمنین متصل بقولہ اقتطعون و
 الماعنی افلا تعقلون حالہم وان لامطمع لکم فی ایمانہما ولا یعلمون یعنی هؤلاء
 المنافقین او اللامین او کلیہما او ایاہم والمحققین ان اللہ یعلم ما یسررون و
 ما یعلنون ہ ومن جملتہا اسرارہم الکفر واعلانہم الایمان واخفاء ما فتم
 اللہ علیہم واظہار غیرہ وتخریف الکلم عن مواضعہ ومعانیہ ۔

ترجمہ (آیت) اور جب یہ لوگ اُن لوگوں سے ملاقات کرتے ہیں جو ایمان لا چکے ہیں تو اُن سے کہتے ہیں کہ ہم
 ایمان لا چکے ہیں، اور جب ایک دوسرے کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کیا تم ان
 سے وہ باتیں بیان کرتے ہو جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کھولی ہیں تاکہ یہ لوگ ان باتوں کے ذریعہ تم پر تمھارے رب کے
 پاس حجت قائم کریں، تو کیا تم نہیں سوچتے، کیا اُن کو یہ نہیں معلوم ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ اُن باتوں کو بھی جانتا ہے،
 جس کو یہ چپکے سے کہتے ہیں اور ان باتوں کو بھی جانتا ہے جن کو پکار کر کہتے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) لَقُوا کے فاعل سے مراد منافقین یہود ہیں قَالُوا اٰمَنَّا ہم اس بات پر ایمان لائے
 کہ تم حق پر ہو، اور تمھارے رسول ہی ہیں جن کی توریت میں بشارت دی گئی ہے، واذ اخلا بعضہم الی
 بعضی قالوا۔ قالوا کا فاعل وہ یہود ہیں جنہوں نے نفاق نہیں کیا، یہ اُن لوگوں کو عتاب کر رہے ہیں جنہوں نے
 نفاق کیا، بما فتم اللہ علیکم یعنی جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے توریت میں واضح فرمادی ہیں،
 جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف، یا قَالُوا کا فاعل منافقین ہیں جو اپنے بعد کے پیروکاروں سے

یہ کہہ رہے ہیں تاکہ یہودیت میں ان کی سختی ظاہر ہو اور اپنے پیروکاروں کو ان چیزوں کے اظہار سے بھی روک سکیں جن کو وہ اپنی کتابوں میں پلاتے ہیں، اس طرح وہ منافق دونوں فریقوں سے نفاق کرتے ہیں، پس استفہام تفسیر اول کی بنا پر تفریح و تویج کے لئے ہے، اور تفسیر ثانی کی بنا پر انکار و تنہی کے لئے ہے۔ لیجا جو کہ بہ عند ربکم۔ تاکہ وہ لوگ تم پر اس چیز کے ذریعے حجت قائم کریں جس کو تمہارے رب نے اپنی کتاب میں اتارا ہے۔ کتاب اللہ کے ذریعہ حجت قائم کرنے اور فیصلہ کرنے کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے روبرو حجت قائم کرنا قرار دیا، جیسا کہ بولا جاتا ہے، عند اللہ کذا اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے فیصلے میں ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عند ربکم کے معنی عند ذکر و بکر کے ہیں، یا معنی میں بما عند ربکم یعنی اس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے پاس ہے، یا معنی میں تمہارے رب کے رسول کے سامنے، اور بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں ”تمہارے رب کے سامنے قیامت کے دن“ لیکن اس توجیہ میں اشکال ہے کیونکہ اخفاء اس کو نہیں دفع کر سکتا،

أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔ یہ جملہ یا تو ملامت کر نیوالوں کے کلام کا جز ہے، اور تقدیری عبارت اس طرح ہے أَفَلَا تَعْقِلُونَ اِنَّہُمْ یُحَاجُّوْنَکُمْ بِہِ فِیْ حُجُوْنِکُمْ، کیا تم یہ نہیں سوچتے کہ وہ تمہارے اوپر اس کے ذریعہ حجت قائم کر دیں گے پھر تم کو مغلوب کر دیں گے، یا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مومنین کو خطاب ہے اور اس کا اَفْتَطَمْعُونَ سے تعلق ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے، کیا تم اُن کے حال میں غور نہیں کرتے اور یہ نہیں سوچتے کہ تمہارے لئے ان کے ایمان کے سلسلہ میں کوئی توقع کی چیز نہیں ہے۔

أَوْ لَا یَعْلَمُونَ، کیا نہیں جانتے یہ منافقین، یا ملامت کرنے والے یا دونوں یعنی منافقین بھی اور ان کو ملامت کرنے والے بھی، یا یہ دونوں اور نیز تیسرا طبقہ تحریف کرنے والوں کا، اِنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا یُسْوِرُونَ و ما یعلنون۔ ان کی چھپانے کی چیزوں میں سے ایک کفر ہے، اور ان کے اظہار کی چیزوں میں سے ایک ایمان ہے اور جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اوپر توریت میں واضح فرمائی تھیں اُن کا اخفاء اور ان کے علاوہ دوسری باتوں کا اظہار اور اس کے اور کلمات کو اُن کے صحیح استعمال اور اُن کے اصلی معانی سے پھیر دینا بھی مراد وَاِذْ اَتَوْا الذِّنِّیْنَ اٰمَنُوْا۔ یہ جملہ شرطیہ کلام متانف بھی ہو سکتا ہے اور وقد کان فوج منہم پر معطوف ہو کر حال بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں یہود کے نفاق کے اظہار کے لئے یہ ایک

التشریح

مستقل کلام ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا تعلق اَفْتَطَمْعُونَ ان یؤمنوا لکم سے ہوگا، مفہم یہ ہوگا کہ ان یہود سے تم کو ایمان کی توقع کیونکر ہے جبکہ ان کا حال یہ ہے کہ یہ تحریف کرنے والے، علماء کے پیرو ہیں اور مومنین کے ساتھ نفاق سے پیش آتے ہیں، نفاق بھی کرتے تھے اور انہوں سے ملامت بھی سنتے تھے صورت یہ ہوتی تھی کہ مومنین غلبہ میں سے ملاقات کے وقت یہ کہتے تھے کہ تمہارے نبی مجھے ہیں اور توریت میں اُن کے یہی اوصاف لکھے ہوئے ہیں جو ان کی ذات میں موجود ہیں، پھر جب اپنے یہودی علماء اور رؤسا کے پاس جلتے تھے جو کھل کر اسلام کے اور نبی اسلام کے خلاف تھے، تو اُن منافقین پر ان کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کہ تم نے مسلمانوں کو وہ باتیں کیوں بتا دیں جو اللہ تعالیٰ نے خاص طور سے توریت میں ذکر کی ہیں اور تم کو اُن سے باخبر کیا ہے وہ لوگ تمہاری ان باتوں کی وجہ سے خود اُلٹے تمہارے اوپر حجت قائم کریں گے کہ جب تمہاری کتاب میں اس نبی

کی تصدیق ہو رہے تو تم اس پر ایمان کیوں نہیں لاتے ؟ اَو الذین نافقُوا لا عتاب ہم۔ یہ واذ اخلا بعضهم اٰلى بعض قالوا کی دوسری تفسیر ہے، پہلی تفسیر میں قالوا کا فاعل رؤسار یہود ہیں جو منافقین کو ملامت کر رہے ہیں اور دوسری تفسیر میں قالوا کا فاعل خود منافقین ہیں یعنی منافقین جب اپنے اہل و عیال اور فائدہ کے لوگوں کے درمیان میں ہوتے ہیں تو ان سے یہ کہتے ہیں کہ خبردار کہیں ٹوٹنے کے سامنے تورت کی آیتیں اور نبی آخر الزمان کے اوصاف نہ بیان کر دیا ورنہ وہ الٹے تم پر حجت قائم کریں گے منافقین اپنے متعلقین کو یہ دیت اس لئے کہتے تھے کہ ان کا دینی تعلق ظاہر ہو اور یہ یقین کرا سکیں کہ وہ کس قدر متشداد اور کتنے کٹر مذہبی ہیں، پہلی تفسیر کی روشنی میں اتحاد ٹوٹنہم کا استفہام تو بیخ کے لئے ہوگا اور دوسری تفسیر کے مطابق منافقین کا اتفاق دوسرا ثابت ہو رہا ہے، وہ اپنے لوگوں کے ساتھ بھی نفاق کر رہے ہیں اور ٹوٹنہم مخلصین کے ساتھ بھی نفاق سے پیش آرہے ہیں۔

لیجاجو کہ ربہ عند ربکم۔ یہاں جواب مفاعلت سے ہے۔ بیضاوی نے اس کی تفسیر لیختجوا باب اتصال سے کی ہے۔ اس سے اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ملامت کرنے والوں کو اندیشہ دو طرفہ محتاجہ کا نہیں تھا بلکہ ایک طرفہ تھا یعنی ٹوٹنہم مخلصین کی جانب سے یہ اندیشہ تھا کہ وہ حجت قائم کریں گے۔

وقبل عند ذکر ربکم۔ عند ربکم کی یہ دوسری تفسیر ہے کہ عند ربکم سے مراد یہ ہے کہ جب تم بھارے رب کا تذکرہ آئے گا کہ اُس نے یہ فرمایا ہے اور یہ فرمایا ہے تو وہ لوگ تم پر حجت قائم کریں گے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ یہاں اہم موصول اپنے صدر وصلہ کے ساتھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لیجاجو کہ ربہ ثبت عند ربکم اس صورت میں ہما ثبت بیان ہوگا کہ ملامت کرنے والوں کو یہ حجت قائم کریں وہ تم پر اُس کے ذریعہ یعنی اُس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے نزدیک ثابت ہے، جو یہی تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد ہے تمہارے رب کے رسول کے سامنے، یعنی تمہارے اس بیان کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو حجت قائم کریں گے جن کو اندرونی طور پر تم جانتے ہو کہ وہ تمہارے رب کے رسول ہیں۔

پانچویں تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد عند ربکم فی القیامۃ یعنی تاکہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں تمہارے رب کے روبرو قیامت کے دن حجت قائم کریں، مقصود یہ ہوگا کہ مسلمانوں کے سامنے تورت کی باتیں مت بیان کیا کرو تاکہ قیامت کے روز وہ تمہارے مقابلے میں حجت نہ لاسکیں۔ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر محل اعتراض ہے اس لئے کہ ملامت کرنے والوں کا مقصود یہ تھا کہ اخفاء کیا جائے تاکہ ہم پر حجت نہ قائم ہو سکے۔ اور اخفاء دنیا میں قیام حجت سے تو روک سکتا ہے لیکن آخرت میں نہیں روک سکتا، اس لئے اُسی حجت کا قیام مراد ہوگا جس کو اخفاء دفع کر کے اور وہ حجت دنیاوی ہے نہ کہ اخروی، پس عند ربکم فی القیامۃ کی تفسیر محل نظر ہے۔

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ جَهْلَةً لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَةَ فَيَطَالِعُوا
التَّوْرَةَ وَيَتَحَقَّقُوا مَا فِيهَا وَالتَّوْرَةَ إِلَّا أَمَانِيَّ اسْتِثْنَاءَ مَنْقَطَعٍ وَالْإِمَانِيَّ
جَمْعُ أُمْنِيَّةٍ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ مَا بَقْدَرَهُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ مِنْ مَنَى إِذَا
قَدَّرَ وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْكَذِبِ وَعَلَى مَا يَتَمَنَّى وَمَا يَقْرَأُ وَالْمَعْنَى وَلَكِنْ
يَعْتَقِدُونَ الْكَاذِبَ اخْذُهَا تَقْلِيدًا مِنَ الْمُحَرِّفِينَ أَوْ مَوَاعِيدَ فَارْغَتْ
سَمْعُهَا مِنْهُمْ مَنْ إِنْ الْخُتَّةُ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا وَإِنْ النَّارُ لَنْ تَسْمَهُمُ
إِلَّا إِيَّامًا مَعْدُودَةً وَقِيلَ إِلَّا مَا يَقْرَأُونَ قِرَاءَةً عَارِيَةً عَنْ مَعْرِفَةٍ أَلْفَعْنِي وَتَدْبِرُ
مِنْ قَوْلِهِ تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ وَهُوَ لَا يَنْسَبُ
وَصَفَهُمْ بِأَنَّهُمْ أُمِّيُونَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَمَا هُمُ إِلَّا قَوْمٌ يَظُنُّونَ لَا أَعْلَمُ
لَهُمْ وَقَدْ يُطْلَقُ الظَّنُّ بِإِزَاءِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ وَإِنْ
جَزَمَ بِهِ صَاحِبُهُ كَاعْتِقَادِ الْمُقْلِدِ وَالزَّائِعِ عَنِ الْحَقِّ لَشَبْهَةٍ ۞

ترجمہ

(آیت) اور یہودیوں نے ناخواندہ لوگ بھی ہیں جو کتاب کا کچھ بھی علم نہیں رکھتے، مگر ہاں چند آرزوئیں رکھتے ہیں، اور وہ صرف گمان رکھتے ہیں۔

(عبارت) یعنی ایسے جاہل ہیں جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے کہ توریت کا مطالعہ کریں اور جو کچھ توریت میں ہے اس کا تحقیقی علم حاصل کریں، الا امانی۔ استثناء منقطع ہے، اور امانی جمع ہے امانیتہ کی۔ امانیتہ درحقیقت وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے دل و دماغ میں سوچتا ہے، یہ نئی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اُس سے اندازہ باندھا اسی لئے اس لفظ کا اطلاق کذب پر اور آدمی جو آرزو کرتا ہے اس پر اور جو کچھ بڑھاپے اس پر بھی ہوتا ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کتاب کا علم تو کچھ بھی نہیں رکھتے البتہ کچھ چھوٹی اور فرضی باتوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو انہوں نے تحریف کرنے والوں سے کسی کی تقلید میں حاصل کر لیا ہے یا کچھ فرضی وعدوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو تحریف کرنے والوں سے سن رکھا ہے کہ جنت میں صرف یہودی ہی داخل ہوں گے، اور دوزخ کی آگ اُن کو معدودہ چند ایام کے سوا کبھی نہیں چھوے گی اور بعض حضرات نے یہ تفسیر کی ہے کہ وہ کتاب کو نہیں سمجھتے مگر ہاں قرأت اور تلاوت کر لیتے ہیں جو معنی کی معرفت اور تدبر سے خالی ہے، یہ مفہوم شاعر کے اس شعر سے لیا گیا ہے ۞

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلَةٍ تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ وَأَمَّا هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ بَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ جَهْلَةً لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَةَ فَيَطَالِعُوا التَّوْرَةَ وَيَتَحَقَّقُوا مَا فِيهَا وَالتَّوْرَةَ إِلَّا أَمَانِيَّ اسْتِثْنَاءَ مَنْقَطَعٍ وَالْإِمَانِيَّ جَمْعُ أُمْنِيَّةٍ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ مَا بَقْدَرَهُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ مِنْ مَنَى إِذَا قَدَّرَ وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْكَذِبِ وَعَلَى مَا يَتَمَنَّى وَمَا يَقْرَأُ وَالْمَعْنَى وَلَكِنْ يَعْتَقِدُونَ الْكَاذِبَ اخْذُهَا تَقْلِيدًا مِنَ الْمُحَرِّفِينَ أَوْ مَوَاعِيدَ فَارْغَتْ سَمْعُهَا مِنْهُمْ مَنْ إِنْ الْخُتَّةُ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا وَإِنْ النَّارُ لَنْ تَسْمَهُمُ إِلَّا إِيَّامًا مَعْدُودَةً وَقِيلَ إِلَّا مَا يَقْرَأُونَ قِرَاءَةً عَارِيَةً عَنْ مَعْرِفَةٍ أَلْفَعْنِي وَتَدْبِرُ مِنْ قَوْلِهِ تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ وَهُوَ لَا يَنْسَبُ وَصَفَهُمْ بِأَنَّهُمْ أُمِّيُونَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَمَا هُمُ إِلَّا قَوْمٌ يَظُنُّونَ لَا أَعْلَمُ لَهُمْ وَقَدْ يُطْلَقُ الظَّنُّ بِإِزَاءِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ وَإِنْ جَزَمَ بِهِ صَاحِبُهُ كَاعْتِقَادِ الْمُقْلِدِ وَالزَّائِعِ عَنِ الْحَقِّ لَشَبْهَةٍ ۞

التشریح

صاحب ظن اُس کا یقین رکھتا ہو، جیسے قتلہ کا اعتقاد اور اس شخص کا اعتقاد جو حق سے کسی شبہ کی بنا پر پھر ایسا ہے
وَمِنْهُمْ أَقِیْثٌ شَارِحٌ بِنِیَادِیْ شِیْخٍ زَادَهُ كَیْفَ هُوَ وَمِنْهُمْ أَمِیْونٌ وَقَدْ كَانَ فَرِیْقٌ
مِنْهُمْ یَمْعُونُ كَلَامَ اللّٰهِ بِمَعْطُوْفٍ هُوَ ، اور جس طرح وہ حال ہے اسی طرح یہ بھی حال ہے ،

اور اقطامعون سے متعلق ہے یعنی یہ ہوں گے کہ اے مسلمانو! تم کو ان سے ایمان کی توقع ہے حالانکہ ان میں
ایسے اتنی بھی ہیں جن کو کتاب کا صحیح علم نہیں ہے۔ صرف چند خیالی ڈھکوسلے ہیں جن کو تقلید و اعتقاد کی وجہ سے
ذہنوں میں جمائے ہوئے ہیں اور ان سے ہٹنا نہیں چاہتے، ایسے کو چشم تمھاری کیا سنیں گے اور کیا سمجھیں گے۔

اُمّی وہ شخص ہے جس نے کسی سے پڑھا لکھا نہیں سیکھا، ناخواندہ اور اُن پڑھ انسان کو بھی اُمّی کہتے ہیں، وہ
تسمیہ یہ ہے کہ ماں کے پیٹ سے جس طرح بے پڑھا لکھا پیدا ہوا، اُسی طرح ہے، الکتاب مصدر ہے کتاب اور مکتوب
دونوں معنی میں آتا ہے پہلی صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ وہ لکھا پڑھا نہیں جانتے، دوسری صورت میں مکتوب سے
مراد تورات ہوگی، اب معنی ہوں گے کہ وہ تورات کا علم نہیں رکھتے۔ اِلَّا اَمَانِیٌّ اَلْمَانِیُّ جمع ہے اُمْنِیَّة کی بمعنی آرزو
اس فعل مثنیٰ ہے اس کے معنی ہیں ذہن میں کسی شئی کا اندازہ کرنا، ذہن میں کسی چیز کو تیار کر کے ترتیب دینا اُمْنِیَّة

کے تین معنی استعمال ہیں۔ بمعنی کذب، کیونکہ کذب تو خالص ذہن کی پیداوار ہے اُس کا تو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہے،
بمعنی آرزو، کیونکہ ذہن ہی میں سب سے پہلے اس کا وجود ہوتا ہے۔ بمعنی قرأت، کیونکہ اجزاء مقروءہ کو قاری
سب سے پہلے اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے کہ پہلے کون سے جزو کو پڑھے اور بعد میں کون سے جزو کی تلاوت کرے
امانی یہاں کسی بھی معنی میں ہو استثناء بہر حال منقطع ہے کیونکہ امانی الکتاب میں داخل نہیں ہے اور اُس کی جنس
سے نہیں ہے اَلْاَجِبُ انْقِطَاعُ كَلِّ لَمْ یُتَوَسَّلْهُ تَوَاسُطُ كَلِّ لَكِنْ سَمْعٌ یَّجِیْرُ كَرْتِیْ هُوَ -

لَا یَعْلَمُونَ الْكُتَابَ اِلَّا اَمَانِیٌّ کا مفہوم یہ ہے کہ ان ناخواندہ لوگوں کو تورات کا کچھ بھی علم نہیں ہے۔ لیکن
ہاں چند چھوٹی باتیں اور فرضی وعدے جو علماء متحررین سے سُن رکھے ہیں اُن کی کاغذ پر لکھے ہیں اور وہی ان کا مکتوب
ہیں اور وہی اُن کی کتاب ہیں اِسی طرح کچھ بے بنیاد آرزوئیں ہیں جن کو سمجھتے ہیں کہ یہی کتاب کا اصل مضمون ہیں
مثلاً یہ کہ جنت میں صرف یہودی ہی جائیں گے یا یہ کہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے محبوب اور اس کے فرزند ہیں،
یا یہ کہ بنی اسرائیل کو دوزخ کی آگ بھی نہیں لگے گی، سوائے اُن چند ایام کے جن میں اُن کے بزرگوں سے گوسالہ

پرستی ہوگئی تھی، ایک تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اَمَانِیٌّ سے مراد قرأت ہے، لیکن قرأت مجرودہ عن التدبر پس
اس صورت میں بھی استثناء منقطع ہی ہوگا، کیونکہ علم الکتاب سے مراد کتاب کو تدبر و تفکر سے پڑھنا اور اس کے
مضامین و مشتملات کو سمجھنا ہے، پس محض قرأت اس کی جنس میں داخل نہ ہوگی اور استثناء منقطع ہی رہے گا،
معنی ہوں گے، وہ لوگ کتاب کا علم تو نہیں رکھتے مگر یاں بے سوچے سمجھے اس کو پڑھ لیتے ہیں، قرأت کے معنی میں
اُمْنِیَّة یا تمثلی کا استعمال اشعار میں موجود ہے حضرت حسان ابن ثابت رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ
عنه کے مرثیہ میں فرماتے ہیں ۛ تَمَثَّلْ كِتَابَ اللّٰهِ اَوَّلَ لَیْلِهِ ۛ تَمَثَّلْ دَاوُدَ الزُّبُرَ عَلٰی رَسْلِ -

یہاں تمثلی قرأت کے معنی میں ہے، مقرر اول میں تمثلی فعل ماضی ہے، اُس کا فاعل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
ہیں، لیلہ کی ضمیر قل عثمان کی طرف راجع ہے، مصرع ثانی میں تمثلی مصدر ہے اور کاف تشبیہ اُس سے پہلے
مخذوف ہے اسی لئے وہ منصوب بنزع الخافض ہے، داود تمثلی مصدر کا فاعل اور التور اس کا مفعول ہے

ہے، علی رسل کے معنی ہیں پھر پھر کر پُر وقار طریقہ پر، شاعر کہتا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی شہادت کی رات کے اول حصہ میں پھر پھر کر اللہ تعالیٰ کی کتاب کی قراءت کر رہے تھے جس طرح سے حضرت داؤد علیہ السلام زبور کی قراءت کیا کرتے تھے۔

وہو لا یناسب وصفہم بانہم اُمیون۔ بیضاوی اس تفسیر پر نقد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اُمائی کی یہ تفسیر کلام کے شروع کے حصے سے موزونیت نہیں رکھتی، شروع میں تو اُن کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ اُمی تھے ہیں لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، اور اَلَا اُمائی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کو قراءت تھی ہے

فَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ هَٰذَا الَّذِي كُنْتُمْ تُكَذِّبُونَ
وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ أُادِئٌ فِي جَهَنَّمَ فَمِثْلُهَا
يَتَّبَعُ فِيهَا مَنْ جَعَلَ لَهُ الْوَيْلُ وَلَعَلَّه سَمَاءٌ
بِذَلِكَ حِجَابًا وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ
لَا فِعْلَ لَهُ وَانَّمَا سَاغَ الْإِبْتِدَاءُ بِهٖ نَكْرَةً
لَّأَنَّهُ دَعَاءٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُبَ
يَعْنِي الْمَحْرُوفَ وَلَعَلَّه أَرَادَ بِهٖ مَا كَتَبُوهُ
مِنَ التَّوِيلَاتِ الزَّائِغَةِ بِأَيْدِيهِمْ
تَاكِيدَ كَقَوْلِهِمْ كَتَبْتَهُ بِمِثْلِي ثُمَّ يَقُولُونَ
هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَبَ مِنْهَا قَلِيلًا
وَكَيْ يَحْضَلُوا بِهٖ عَرَضًا مِنْ أَعْرَاضِ الدُّنْيَا
فَإِنَّهُ وَإِنْ جَلَّ قَلِيلٌ بِالنِّسْبَةِ
إِلَى مَا اسْتَوْجِبُوهُ مِنَ الْعِقَابِ الدَّائِمِ
فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ
يَعْنِي الْمَحْرُوفَ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ هٗ
يُرِيدُ الرِّشْيَ

ترجمہ (آیت) میں ہلاکت ہے اُن لوگوں کے لئے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ اُس کے عوض تھوڑی سی قیمت حاصل کریں پس ان کے لئے اس سبب سے ہلاکت ہے کہ اُن کے ہاتھوں نے لکھا اور اس سبب سے ہلاکت ہے کہ وہ کہتے ہیں۔

(عبارت) یعنی اظہار حسرت اور ہلاکت ہے، اور جس نے یہ کہا ہے کہ وَيْلٌ لِّكَ وادی جہنم ہے یا دوزخ میں ایک پہاڑ ہے تو اس کی مراد یہ ہے کہ دوزخ میں ایک مقام ہے جہاں اس شخص کا ٹھکانا ہوگا جس کے لئے وَيْلٌ یعنی حسرت و ہلاکت لازم کر دی گئی ہے، اور شاید اُس جگہ کو اس نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا ہے، اور وِیْل دراصل مصدر ہے جس کا کوئی فعل نہیں آتا، اور وَيْلٌ کو نکرہ ہونے کے باوجود مبتدأ بنانا اس لئے جائز ہے کہ یہ موقع دعا پر ہے۔ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُبَ۔ الکتاب سے کتاب محوف مراد ہے، اور غالباً مقصود وہ گمراہ کن تفسیریں ہیں جو انھوں نے لکھی تھیں۔ باید یہ ہم تاکید ہے جیسے عرب کا قول کتبتہ بيمينی، میں بيمينی تاکید ہے، لیستروا به شمتا قليلاً۔ تاکہ اس تحریف کے ذریعہ اموال دنیا میں

کچھ مال و متاع حاصل کریں، اس لئے کہ دنیاوی مال و متاع خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس عذاب دائم کے مقابلہ میں کم ہے جس کے وہ مستحق ہوئے، مہاکتبت اید یہم۔ میں مہاکتبت اید یہم سے مراد تحریفاً اور تحریف شدہ کلام ہے، مہایکسبون میں مہایکسبون سے مراد رشوتیں ہیں۔

التشریح

ویل جہنم میں ایک وادی ہے جس میں کافر گرسے گا تو چالیس سال تک بھی اس کی تہ میں نہ پہنچ سکے گا، اور حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ ویل جہنم کی ایک ایسی وادی ہے کہ اگر اس میں پہاڑ بھی ڈالیں تو گچھل جائیں قاضی بیضاوی ویل کی تفسیر تحسّر اور ہلاکت سے کرتے ہیں، یعنی ویل للذین یکتبون الکتاب کے معنی یہ ہیں کہ تحریف کرنے والوں کے لئے اس دن اظہارِ حسرت اور تباہی و بربادی ہوگی وہ ہر وقت یا ویل ی یا حسرہ پکاریں گے۔ اور جو آثار اس سلسلے میں مروی ہیں کہ ویل ایک واوی جہنم ہے تو اس کی تاویل بیضاوی نے یہ کی ہے کہ جس جگہ ویل اور ہلاکت والے پہنچیں گے اس جگہ کو مہاراً تفسیر المحل باسم الحال کے قبیلہ ہے ویل فرمادیا گیا ہے۔ ورنہ وہ کوئی مخصوص و متعین جگہ نہیں ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ویل مبتدا ہے اور للذین یکتبون الکتاب اس کی خبر ہے اور اگر یہ شبہ ہوتا ہو کہ نکرہ کو مبتدا کیوں کر بنادیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعائی بددعا کا موقع ہے، اور دعایا استفہام وغیرہ وہ مواقع ہیں جہاں نکرہ کو مبتدا بنایا جاسکتا ہے۔

یکتبون الکتاب۔ الکتاب سے کتاب تحریف و تبدل مراد ہے۔ اس کے بعد قاضی نے تحریف کتاب کی صورت متعین کی ہے فرماتے ہیں کہ تحریف دراصل کتاب کی تفسیر اور توضیح اور اس کے مصادیق کی تعیین میں ہوتی ہے نہ کہ اصل کتاب کے متن میں واللہ اعلم

قَوْلُ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبْتَ اَیْدِیْہُمْ وَوَلَّی لَّهُمْ مِمَّا یَكْسِبُونَ۔ من تعلیل ہے، سبب اور عات ہونے کو ظاہر کر رہا ہے، ما بیضاوی کی تفسیر کے مطابق موصولہ ہے، کیونکہ بیضاوی نے مہاکتبت اید یہم کی تفسیر تحریف بہ صیغہ مفعول سے کی ہے۔ نیز مہایکسبون کی تفسیر رُشی سے کی ہے اگر ما ان کے نزدیک مصدر یہ ہوتا تو تفسیر میں مصدر تحریف اور ارتشاء لفظ لاتے، بیضاوی کی تفسیر کے مطابق معنی ہوں گے "پس ہلاکت ہے ان کے لئے اُس مکتوب تحریف کی وجہ سے۔ اور ہلاکت ہے ان کے لئے اس مکمل ہونے مال حرام یعنی رشوت کی وجہ سے۔"

اور جو حضرات ما کو مصدر یہ قرار دیتے ہیں وہ کتبت اید یہم کی تفسیر کتابت سے اور یکسبون کی تفسیر کسب سے کرتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوں گے پس ہلاکت ہے ان کے لئے ان کے لکھنے کی وجہ سے اور ہلاکت ہے ان کے لئے ان کے کمانے کی وجہ سے

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ویل کی تکرار اس لئے ہے کہ دونوں جرموں کا سبب ہلاکت ہونا مستقلاً ظاہر ہو، اگر ویل کا ذکر صرف ایک مرتبہ ہوتا اور یوں ارشاد فرمایا جاتا قَوْلُ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبْتَ اَیْدِیْہُمْ وَمِمَّا یَكْسِبُونَ تو ممکن تھا کہ یہ سمجھا جاتا کہ ہلاکت کا باعث ان دونوں چیزوں یعنی تحریف اور رشوت کا مجموعہ ہے، دونوں الگ الگ مستقل طور پر باعث ہلاکت نہیں ہیں۔

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اَمْسَ اِنْصَالَ الشَّيْءُ بِالْبَشَرَةِ بِحَيْثُ يَتَاَثَرُ الْحَاسِتُ بِهِ
وَاللَّسْ كَالطَّلَبِ لَهُ وَلِذَلِكَ يَقَالُ الْمَسْهُ فَلَا اجْدَهٗ اِلَّا اِيَّامًا مَّعْدُودَةً ه
مخصوصہ قلیلہ روی ان بعضہم قالوا نَعْدِبُ بَعْدَ اَيَّامِ عِبَادَةِ الْعَجَلِ اَرْبَعِينَ
يَوْمًا وَبَعْضُهُمْ قَالَ وَاَمَدَةُ الدِّنْيَا سَبْعَةُ اِلَافِ سَنَةٍ وَاِنَّا نَعْدِبُ مَكَانَ كُلِّ
اَلْفِ سَنَةٍ يَوْمًا قُلْ اَتَّخَذَ تَمَّ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا اَخْبِرُوا وَعَدَ اِمَّا تَزْعُمُونَ
وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَحَفْصُ اَظْهَارِ الذَّلِّ وَالْبَاقُونَ بِأَدْعَايِهِ فَلَنْ يَخْلَفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ
جواب شرط مقدار ای ان اتخذتم عند الله عهد اقلین یخلف الله عہدہ وفيہ
دلیل علی ان الخلف فی خبرہ محال اَمْ تَقُولُونَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ اَمْ مَعَادُ
لَهُمْ نَارُ الْاِسْتِفْهَامِ مَعْنٰی اِی الْاَمْرِ مِنْ کَاشِنٍ عَلٰی سَبِيلِ التَّحْقِيرِ لِلْعِلْمِ بِوُقُوعِ احْدَاهُمَا
اَوْ مُنْقَطَعَةٍ بِمَعْنٰی بَلْ اَتَقُولُونَ عَلٰی التَّحْقِيرِ وَالتَّفْرِيعِ اَثْبَاتِ لِمَا نَفَوْهُ مِنْ مَسَاسِ
النَّارِ لَهُمْ زَمَانًا مَدِيدًا وَدَهْرًا طَوِيلًا عَلٰی وَجْهِ اَعْمٍ لِيَكُونَ كَالْبَرْهَانِ عَلٰی
بَطْلَانِ قَوْلِهِمْ وَيَخْتَصُّ بِجَوَابِ النَّفْيِ۔

ترجمہ (آیت) اور انھوں نے کہا کہ ہم کو چند ایام کے سوا دوزخ کی آگ کبھی نہیں چھوے گی، ان سے پوچھو
کیا تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد بیان لے رکھا ہے، پھر تو اللہ تعالیٰ اپنے عہد کے خلاف ہرگز
نہیں کرے گا، یا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑنے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم بھی ہے کہ وہ اپنے لئے عذابِ نار
کے قائل ہی نہیں تھے، یا قائل تھے تو بہت محدود ایام کے لئے، چونکہ

ان کا یہ عقیدہ کسی علمی اور ٹھوس سند پر مبنی نہیں تھا بلکہ محض خام خیالی اور خوش فہمی کی بنیاد پر قائم تھا، اور
اس خام خیالی سے ایک لمحہ کے لئے جدا ہونے کو تیار نہیں تھے، اس لئے اس سے ماقبل دعویٰ وَاِنْ هُمْ اِلَّا
يَقُولُونَ قَطْعًا طَوْرًا بَتَّ ہو جاتا ہے، اور داعی اسلام کو بھی اُن کی طرف سے اطمینان ہوتا ہے کہ وہ ایمان
نہیں لائیں گے، لہذا ان سے امیدوں کو قطع کر لینا چاہئے، کیونکہ اسلام ایک یقین اور حقیقت ہے، اس کی طرف
وہی لوگ آئیں گے جو اوہام و ظنیہ کے آسیر نہیں ہیں، کُنْ تَمَسَّنَا۔ مَنّٰی کے معنی ہیں کسی شئی کا جلد سے اس
قد واصل ہونا کہ قوتِ ماسّہ اس سے متاثر ہو جائے، یعنی اس اتصال کا اثر قبول کر لے، اور لَمَسْ نام ہے۔
مَسَّاسٌ یعنی چھونے کی کوشش کرنے کا، شاید اردو میں اسی کا ترجمہ ہے ٹولنا، چونکہ لَمَسْ میں طلب کا مفہوم ہے

اور طلب کے لئے مطلوب کا وصول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے بولا جاتا ہے۔ اَلَسَّهٖ فَلَا اَجْدَہٗ بَیْنِ اُس کو ٹوٹنا ہوں لیکن نہیں پاتا، اِلَّا اِیَّامًا مَّعْدُودَةً۔ "معدودہ کے معنی ہیں محدود اور تھوڑے دن" بعض بنی اسرائیل سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم کو بیس اتنے دن عذاب دیا جائے گا جتنے دن گوسالہ پرستی ہوئی ہے یعنی چالیس دن، اور بعض کا کہنا ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے لہذا ہر ہزار سال کی جگہ ہم کو صرف ایک دن عذاب دیا جائے گا، اس لحاظ سے اُن کے عذاب کے کل سات دن ہونے۔

قُلْ اَتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا۔ عہد کے معنی یا تو خبر کے ہیں یا وعدے کے، خبر اور وعدے میں ایک فرق یہ ہے کہ خبر سرت کی بھی ہوتی ہے اور رنج کی بھی اور وعدہ سرت بخش چیز کے ساتھ خاص ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ وعدہ مستقبل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور خبر ماضی و حال و مستقبل سب کو عام ہوتی ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز کا تم لوگ دعویٰ کرتے ہو کیا اس کی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تم کو کوئی خبر ملی ہے یا اس کا اللہ تعالیٰ سے تم نے کوئی وعدہ لے رکھا ہے۔

اَتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا۔ اُجھانے سے ہمزہ استفہام کے اُجھانے سے ہمزہ وصل سا قسط ہو گیا ہے، ذال ابی کثیر اور حفص نے منظر بڑھا ہے یعنی تا میں مدغم نہیں کیا ہے، ان دو بزرگوں کے سوا بقیہ تمام قراء کرام نے ادغام کے ساتھ پڑھا ہے، ادغام کی صورت میں ذال کی آواز نہیں ظاہر ہوگی بلکہ صرف خا و تاء کی آواز نکلے گی۔

فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدًا۔ فاء فیصوہ ہے، یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے پہلے ایک جملہ محذوف ہے اور وہ بعد والے جملہ کا سبب ہے، وہ جملہ محذوف، جملہ شرطیہ ہے اور لن یخلف اللہ عہدہ اس کی جزا ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہے، "ان اَتَّخِذُكُمْ عِندَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدًا" اگر تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد لے رکھا ہے، تو وہ ہرگز اپنے عہد کے خلاف نہیں کرے گا۔

قاضی فرماتے ہیں کہ لن کے معنی سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے اور اس کی خبر کے خلاف ہونا محال ہے،

اَمْ تَقُولُوْنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اَمْ متصل ہے یا منقطع ہے، اگر منقطع ہے تو بل اور لکن کے معنی میں ہوگا اور ہمزہ سے اس کا کوئی فعلی تعلق نہیں ہوگا البتہ استفہام کے معنی اس میں ملحوظ ہوں گے مفہوم ہوگا۔ بلکہ کیا تم لوگ اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے؟ اس استفہام کا مقصد ان کو ڈانٹنا بھی ہے اور ان سے اس کا اقرار بھی کروانا ہے کہ وہ لوگ بہتان طرازی کر رہے ہیں۔

اور اگر متصل ہے تو یہ ہمزہ استفہام کا معادل ہے یعنی اس کے جوڑیں آیا ہے، اَمْ متصل کا مفہوم اُحد الامر میں کی تعمین کے بارے میں سوال کرنا ہے۔ لیکن یہاں اس سے مقصود سوال و استفہام نہیں ہے بلکہ مستقہم یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو میں سے ایک بات کا معین اور یقینی طور پر علم حاصل ہے، بلکہ مقصود مخاطب سے اُحد ہما کا اقرار کروانا ہے، یعنی اقرار کرو کہ ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات واقعی ہے، کیا تمہارا عہد لینا واقع کے مطابق ہے یا یہ بات واقع کے مطابق ہے کہ تم اللہ تعالیٰ پر بہتان طرازی کر رہے ہو؟

بکنی اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا و دهرًا طويلا على وجه اعم
 ليكون كالبرهان على بطلان قولهم ويختص بجواب النفي من كَسَبَ سَيِّئَةً قَبِيحَةً
 والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة
 تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع و
 تعليقه بالسئنة على طريقة قوله فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ يُلِيمُ وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ
 اى استولت عليه وشملت جملة احواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلوا
 عنها شئ من جوانبه وهذا انما يصح في شان الكافر لان غيره ان لم يكن
 له سوى تصديق قلبه و اقرار لسانه فلم يحط الخطيئة به ولذا انفسها
 السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من اذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجرة الى
 معاودة مثله والانهما لك فيه و ارتكاب ما هو اكبر منه حتى يستولى عليه
 الذنوب و ياخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصي مستحسنا اياها
 معتقدا ان لا لذة سواها مبغضا لمن يمنعه منها مكن باليمن ينصحه فيها
 كما قال تعالى ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا السُّوءَ اَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ
 وقرأ نافع خطيئاته وقرئ خطيئته وخطيئاته على القلب والادغام فيهما
 فأولئك أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ كما انهم يلزمون اسبابها في
 الدنيا هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ودايمون اولاشون لبثا طويلا والآية كما ترى لا حجة
 فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ جرت عادته سبحانه وتعالى
 علمه ان يشفع وعدة بوعيدة ليورجى رحمته ويخشى عذابه وعطف العمل
 على الايمان يدل على خروجه عن مسماه -

ترجمہ

(آیت) کیون نہیں ہیں جس نے بھی کئی بدی اور اس کے گناہوں نے اس کا احاطہ کر لیا تو ایسے لوگ
 دوزخ والے ہیں وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک

عمل کے تو ایسے لوگ جنت ولے ہیں وہ جنت میں ہمیشہ رہیں گے۔

(عبادت) یہ اُس چیز کا اثبات ہے جس کی بنی اسرائیل نے نفی کی ہے، یعنی اُن کو زمانہ دراز تک آگ کا چھونا، اور یہ اثبات عمومی طریقہ پر ہے تاکہ یہ اُن کے قول کے بطلان پر دلیل ہو جائے اور بلی نفی کے جواب کے ساتھ خاص ہے، مَن کَسِبَ سِیئَةً سِیئۃ کے معنی فعل قبیح کے ہیں۔ اور سِیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ سِیئۃ کبھی اس گناہ بھی بولا جاتا ہے جس کا براہ راست قصد کیا جاتا ہے، اور خطیئۃ اکثر اس گناہ میں استعمال ہوتا ہے جس کا ارتکاب غمنا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مافذ لفظ خطا ہے، اور کسب کے معنی ہیں نفع کو حاصل کرنا، اور کسب کو سِیئۃ سے متعلق کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمایا بیشوہم بعذاب الیم واحاطت بہ خطیئۃ یعنی گناہ اُس کے اور پر غالب آجائیں اور اس کے تمام احوال کو عام ہو جائیں، یہاں تک کہ وہ ایسا ہو جائے جیسے گناہوں سے گھیر دیا گیا ہے، اس کے اطراف و اکناف کی کوئی بھی چیز گناہوں سے خالی نہیں ہے، اور یہ بات کا ذکر بھی درج ہو سکتی ہے، اس لئے کہ غیر کا فرق کے پاس اگر تصدیق قلب اور اقرار لسان کے سوا کچھ بھی نہیں ہے تو یہی گناہ اُس کا احاطہ نہیں کیا، اور اسی وجہ سے سلف نے خطیئۃ کی تفسیر کفر کے کی اور اس کی تحقیق و تشریح یہ ہے کہ جو شخص کوئی گناہ کرتا ہے اور اُس سے باز نہیں آتا تو یہ گناہ اُس کو اس جیسے دوسرے گناہ کی جانب کھینچ لاتا ہے اور گناہ میں نہمک کر دیتا ہے، اور اُس سے بڑے گناہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے، یہاں تک کہ گناہ اس کے اوپر چھا جاتے ہیں، اور گنہگاروں کے دل کے کناروں کو گھیر لیتے ہیں، پس وہ اپنی طبیعت سے معاصی کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اور ان کو اچھا سمجھنے لگتا ہے، اور اس کا عقیقہ ہو جاتا ہے کہ گناہوں کے سوا کسی چیز میں لذت نہیں ہے، اب جو شخص اس کو گناہوں سے روکتا ہے اُس سے اس کو دشمنی ہو جاتی ہے، اور اس بارے میں جو شخص بھی اس کو نصیحت کرتا ہے اُس کو جھٹلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَءُوا وَالسُّوءَ ان كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ - پھر جی لوگوں نے بدی کی اس کا انجام یہ ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کو جھٹلایا، اور نافرمانی خطیئۃ قرائت کیا ہے، اور تیسری اور چوتھی قرائت خطیئۃ اور خطیئۃ تہ یہ دونوں قرائتیں قلب اور اقدام پر مبنی ہیں یعنی پھر کو یاد سے بدل کر یاد میں مغمم کر دیا گیا ہے، فَاُولَٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هِيَ اُولَٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ ہوں گے۔ اور یہ آخرت میں ہوگا، جیسا کہ وہ دنیا میں اسبابِ نار کے ساتھ ساتھ رہتے تھے، ہُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وہ اُس دوزخ میں دائمی طور پر رہیں گے، یا طویل مدت تک رہیں گے، اور آیت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، ترکیبِ کبرہ کے مغلطی النار ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اس سے پہلے جو آیت گزری اس میں بھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولَٰئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وعدہ کو وعید کے ساتھ جوڑ کر پہنچے، تاکہ اُن کی رحمت کی امید رکھی جائے اور اُن کے عذاب سے ڈرایا جائے، اور عمل کا ایمان پر عطف کرنا اس کی دلیل ہے کہ عمل ایمان کی ماہیت سے خارج ہے۔

التشریح

بلی نفی کے جواب میں آتا ہے اور جس چیز کی ماقبل میں نفی کی جاتی ہے، بلی سے اسی کا اثبات کیا جاتا ہے، ماقبل میں بنی اسرائیل کا یہ دعویٰ مذکور ہوا کہ معدودے چند ایام کے سوا ان کو

دوزخ نہیں چھوٹے گی، گویا وہ اپنی ذات سے طویل مدت تک نارجہم میں جلائے جانے کی نفی کر رہے ہیں، حق تعالیٰ نے بلیٰ فرما کر اسی کا اثبات کیا ہے، اب بلیٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُن کو طویل مدت تک نارجہم میں جلا یا جائے گا، قاضی فرماتے ہیں کہ جس طرح بنی اسرائیل نے عمومی طور پر زمانہ طویل کی نفی کی تھی اُسی طرح یہاں عمومی طور پر زمانہ طویل کا اثبات ہے، اس تفسیر کا فائدہ یہ ہے کہ بلیٰ مَنیٰ کَسَبِ الْآیَةِ نَفِیقِیْن ہو جائے گا لَنْ نَمَسْنَا النَّارَ إِلَّا اِیْمًا معدودہ کی، اور نفیقین شی کا اثبات دلیل ہے شی کے بطلان کی، اس تفسیر کے پس منظر یہ بات بھی ہے کہ علامہ جبار اللہ زنجشیری نے بلیٰ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے بلیٰ تمسہم النار ابدال یعنی بلیٰ سے مساس نار کا اثبات زمانہ طویل کے لئے نہیں بلکہ ابدال الابد کے لئے ہے۔

قاضی نے دھڑیل سے تفسیر کی ہے اور حکمت یہ بیان کی ہے کہ اسی تفسیر کی صورت میں بلیٰ، لَنْ نَمَسْنَا النَّارَ کی نفیقین ثابت ہوتا ہے۔

سیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیضاوی نے قُلْ یَقْلُ اور تَغْلِبْ کے الفاظ استعمال کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ سیئۃ اور خطیئۃ کے یہ اکثری اور عمومی معنی ہیں ورنہ کبھی سیئۃ خطیئۃ کے معنی میں اور خطیئۃ، سیئۃ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

وتعلیقہ بالسیئۃ علی طریقۃ قولہ فبشر ہم بعد اب الیم۔ یعنی جب کسب کے مفہوم میں حَلَبْ منفعت ہے تو سیئۃ کے ساتھ اُس کا تعلق کیوں قائم کیا گیا۔ اور کسب سیئۃ کیوں فرمایا گیا؟ تو بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ فبشر ہم بعد اب الیم میں بشارت کا تعلق عذاب الیم سے ہے، یعنی جس طرح یہاں تہکم اور تنخر مقصود ہے اُسی طرح وہاں بھی تہکم اور تنخر مقصود ہے۔

وَأَلَا یَہُ کَمَا تَرٰی لَا حِجۃَ فِیْہَا لَہُ آیت۔ مراد ہے ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے اصحاب النار اور بعضی شراح نے کہا ہے کہ آیت سے مراد فَاُولَٰئِکَ اصْحَابُ النَّارِ ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے بلیٰ من کسب، معتزلہ نے بلیٰ جس کے معنی زنجشیری کی تفسیر کے مطابق یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشی دوزخ میں ملیں گے اور خالدون جس کے معنی ہمیشگی کے ہیں یا ہند اصحاب النار جس کے معنی ہیں آگ سے جدا نہ ہونے والے، آگ سے لازم و ملزوم کا تعلق رکھنے والے غریبکہ ان تمام الفاظ سے انہوں نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مغلد فی النار ہے۔ کیونکہ مَنیٰ کَسَبِ سیئۃ سے ارتکاب کبیرہ مراد ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ بلیٰ اور اصْحَابُ اور خلود کی جو تفسیر ہم نے کی ہے اُس کو ملحوظ رکھنے کے بعد یہ بات بخوبی سمجھی جاسکتی ہے کہ آیت مغلد فی النار ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ایک عرصہ دراز تک دوزخ میں رہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان تمام مواقع پر ابدیت و خلود مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ سلف کی تفسیر سیئۃ کے بارے میں کفری ہے، پس آیت کریمہ کافر کا خلود فی النار ثابت ہوتا ہے نہ کہ مؤمن فاسق کا۔ واللہ اعلم۔

